

॥ श्री ॥

विद्याभवन राष्ट्रभाषा ग्रन्थमाला

१२४

ॐ नमः

# बौद्ध-न्याय

मूल लेखक

एफ० टी० शेरवात्स्की

हिन्दी अनुवादक

डा० रामकुमार राय



चौरसम्बा विद्याभवन, वाराणसी-१

प्रकाशक चौखम्बा विद्याभवन, वाराणसी  
मुद्रक : विद्याविलास प्रेस, वाराणसी  
संस्करण . प्रथम, सं० १०१५  
मूल्य • ३०-००

The Chowkhamba Vidyabhawan  
Post Box No 69  
Chowk, Varanasi-1 ( India )  
1969  
Phone : 3076

P

प्रधान कार्यालय •  
चौखम्बा संस्कृत सीरीज आफिस  
गोपाल मन्दिर लेन,  
पो० आ० चौखम्बा, पोस्ट बाक्स नं० ८, वाराणसी-१



THE  
VIDYABHAWAN RASHTREEBHASHA GRANTHAMALA  
124  
८३३३

# BUDDHIST-LOGIC

By  
F TH STCHERBATSKY

Hindi Translation by  
Dr RAMKUMAR RAI

Vol I

प्राचार्य श्री विनयचन्द्र शान भण्डार, गयपुर

THE  
CHOWKHAMBA VIDYABHAWAN  
VARANASI-1  
1969

प्रज्य माता  
की  
पुण्य स्मृति में

## विषय-सूची

संक्षेप-सूची	१५
शेखात्मकी : जीवन और कृतित्व	१७
भूमिका	३४
प्रस्तावना	३-६९
०१ बौद्ध तर्कशास्त्र क्या है	३
०२ बौद्धमत के इतिहास में तर्कशास्त्र का स्थान	४
३ बौद्धदर्शन का प्रथम काल	५
०४ बौद्धदर्शन का द्वितीय काल	९
५ बौद्धदर्शन का तृतीय काल	१४
६ भारतीय दर्शन के इतिहास में बौद्धन्याय का स्थान	१८
(१) भौतिकवाद	१८
(२) जैनमत	१९
(३) सांख्य दर्शन	२१
(४) योगदर्शन	२४
(५) वेदान्त	२५
(६) मीमांसा	२६
(७) न्याय-वैशेषिक दर्शन	२८
०७ दिग्नाग के पूर्व बौद्धन्याय	३२
०८ दिग्नाग का जीवन	३७
०९ धर्मकीर्ति का जीवन	४०
०१० धर्मकीर्ति की कृतियाँ	४३
०११ प्रमाणवार्तिक में परिच्छेदों का क्रम	४४
०१२ टीकाकारों का भाषाशास्त्रीय सम्प्रदाय	४६
०१३ टीकाकारों का काश्मीरी अथवा दार्शनिक सम्प्रदाय	४७
०१४ टीकाकारों का तृतीय अथवा धार्मिक सम्प्रदाय	५०
०१५ बौद्धोत्तर न्याय, और भारत में यथार्थवाद तथा नाममात्रवाद के बीच संघर्ष	५६
०१६ चीन और जापान में बौद्धन्याय	६२
०१७ तिब्बत और मंगोलियामें बौद्धन्याय	६५

## खण्ड १ : यथार्थ और ज्ञान ( प्रामाण्यवाद )

७०-९२

§१ बौद्धन्याय का विषय-क्षेत्र और प्रयोजन	७०
§२ ज्ञान का स्रोत क्या है	७३
§३ ज्ञान और प्रत्यभिज्ञा	७५
§४ यथार्थ का प्रमाप	७७
§५ अनुभव सम्बन्धी यथार्थवादी और बौद्ध दृष्टिकोण	७९
§६ दो यथार्थताये	८१
§७ ज्ञान के प्रामाण्य की द्विविध प्रकृति	८३
§८ विज्ञान की सीमाये मताग्रहिता और समीक्षा	८८

## खण्ड २ : इन्द्रियग्राह्य जगत

९३-१४१

## अध्याय १ क्षाणिकवाद

६३-१४१

§१ समस्या-कथन	९३
§२ यथार्थ गतिमूलक है	९४
§३ काल तथा दिक् की प्रत्ययात्मकता पर आधारित तर्क	९८
§४ अवधि और विस्तार यथार्थ नहीं हैं	१०१
§५ साक्षात् प्रत्यक्ष पर आधारित तर्क	१०२
§६ प्रत्यभिज्ञा अवधि को सिद्ध नहीं करती	१०३
§७ अस्तित्व की धारणा के प्रविचय पर आधारित तर्क	१०५
§८ अभाव या अनस्तित्व की धारणा के प्रविचय पर आधारित तर्क	१०७
§९ शान्तिरक्षित की स्थापना	११२
§१० परिवर्तन और विनाश	११४
§११ गति ( कर्मता ) विच्छिन्न होती है	११६
§१२ विनाश अनुभव-निरपेक्ष दृष्टि से भी निश्चित है	१२१
§१३ विरोध के नियम से क्षणिकता का निगमन	१२३
§१४ क्या क्षण एक यथार्थता है ? अवकलन-गणित	१२६
§१५ क्षणिकवाद के सिद्धान्त का इतिहास	१२९
§१६ कुछ योरोपीय समानान्तरतार्ये	१३६

## अध्याय २ कारणतावाद ( प्रतीत्य समुत्पाद )

१४२-१७२

§१ क्रियात्मक सापेक्षता के रूप में कारणतावाद	१४२
§२ प्रतीत्य-समुत्पाद के सूत्र	१४५
§३ प्रतीत्य-समुत्पाद और यथार्थ दोनों समान हैं	१४८
§४ दो प्रकार के हेतुत्व	१४९

१५ हेतुओं का नानात्व	..	१५१
१६ हेतुओं की अनन्तता	.	१५४
१७ हेतुत्व और मुक्त चेतना	..	१५७
१८ प्रतीत्य समुत्पाद के चार अर्थ	..	१६०
१९ कुछ योरोपीय समानान्तरताये	...	१६८

### अध्याय ३ : इन्द्रियप्रत्यक्ष ( प्रत्यक्षम् ) १७३-२७४

११ इन्द्रिय प्रत्यक्ष की परिभाषा		१७३
१२ धर्मकीर्ति का प्रयोग	.	१७७
१३ प्रत्यक्ष और भ्रान्ति		१८१
१४ माक्षान् ज्ञान के प्रकार		१९१
( क ) मानस-प्रत्यक्ष	.	१९१
( न ) योगि-प्रत्यक्ष	.	१९२
( ग ) स्वमवेदन		१९३
१५ इन्द्रिय-प्रत्यक्ष विषयक भारतीय दृष्टिकोणों का इतिहास		२०१
१६ कुछ योरोपीय समानान्तरताये		२०७

### अध्याय ४ परमार्थमत २१५-२४०

११ परमार्थ-सत् क्या है	...	२१५
१२ व्यक्ति ( या विशेष ) परमार्थ-सत् है	.	२१७
१३ सत् ( यथार्थ ) अनभिलाप्य है	...	२१९
१४ यथार्थ स्फुट-प्रतिभास उत्पन्न करता है	..	२२०
१५ परमार्थ-सत् गत्यात्मक होता है	...	२२३
१६ 'मोड' ( चिदणु ) और परमाणु	...	२२५
१७ सत् विवि-स्वरूप है	...	२२७
१८ आपत्तियाँ	..	२२९
१९ परमार्थ सत् के दृष्टिकोणों की उत्पत्ति		२३१
११० कुछ योरोपीय समानान्तरताये	.	२३४

### खण्ड ३ : विकल्प-जगत् २४१-२७२

#### अध्याय १ : निश्चय २४१-२७२

११ शुद्ध विज्ञान से विकल्प पर सक्रमण		२४१
१२ प्रज्ञा के प्रथम सोपान	...	२४७
१३ निश्चय क्या है	..	२४९

## खण्ड १ : यथार्थ और ज्ञान ( प्रामाण्यवाद )

७०-९२

११ वीद्वन्याय का विषय-क्षेत्र और प्रयोजन	७०
१२ ज्ञान का स्रोत क्या है	७३
१३ ज्ञान और प्रत्यभिज्ञा	७५
१४ यथार्थ का प्रमाण	७७
१५ अनुभव सम्बन्धी यथार्थवादी और वीद्व दृष्टिकोण	७९
१६ दो यथार्थताये	८१
१७ ज्ञान के प्रामाण्य की द्विविध प्रकृति	८३
१८ विज्ञान की सीमाये मताग्रहिता और समीक्षा	८८

## खण्ड २ : इन्द्रियग्राह्य जगत

९३-१४१

## अध्याय १ क्षाणिकवाद

९३-१४१

११ समस्या-कथन	९३
१२ यथार्थ गतिमूलक है	९४
१३ काल तथा दिक् की प्रत्ययात्मकता पर आधारित तर्क	९८
१४ अवधि और विस्तार यथार्थ नहीं है	१०१
१५ साक्षात् प्रत्यक्ष पर आधारित तर्क	१०२
१६ प्रत्यभिज्ञा अवधि को सिद्ध नहीं करती	१०३
१७ अस्तित्व की धारणा के प्रविचय पर आधारित तर्क	१०५
१८ अभाव या अनस्तित्व की धारणा के प्रविचय पर आधारित तर्क	१०७
१९ शान्तिरक्षित की स्थापना	११२
११० परिवर्तन और विनाश	११४
१११ गति ( कर्मता ) विच्छिन्न होती है	११६
११२ विनाश अनुभव-निरपेक्ष दृष्टि से भी निश्चित है	१२१
११३ विरोध के नियम से क्षणिकता का निगमन	१२३
११४ क्या क्षण एक यथार्थता है ? अवकलन-गणित	१२६
११५ क्षणिकवाद के सिद्धान्त का इतिहास	१२९
११६ कुछ योरोपीय समानान्तरताये	१३६

## अध्याय २ कारणतावाद ( प्रतीत्य समुत्पाद )

१४२-१७२

११ क्रियात्मक सापेक्षता के रूप में कारणतावाद	१४२
१२ प्रतीत्य-समुत्पाद के सूत्र	१४५
१३ प्रतीत्य-समुत्पाद और यथार्थ दोनों समान हैं	१४८
१४ दो प्रकार के हेतुत्व	

१५ हेतुजो का नानात्व	•	१५१
१६ हेतुजो की अनन्तता	•	१५४
१७ हेतुत्व और मुक्त चेतना	•	१५७
१८ प्रतीत्य नमुत्पाद के चार अर्थ	••	१६०
१९ कुछ योरोपीय समानान्तरताये	•	१६८
अध्याय ३ इन्द्रियप्रत्यक्ष ( प्रत्यक्षध )		१७३-२७४
११ इन्द्रिय प्रत्यक्ष की परिभाषा		१७३
१२ धर्मकीर्ति का प्रयोग	••	१७७
१३ प्रत्यक्ष और भ्रान्ति		१८१
१४ साक्षात् ज्ञान के प्रकार	•	१९१
( क ) मानस-प्रत्यक्ष		१९१
( ख ) योगि-प्रत्यक्ष	••	१९२
( ग ) स्वसंवेदन	•	१९३
१५ इन्द्रिय-प्रत्यक्ष विषयक भारतीय दृष्टिकोणों का इतिहास		२०१
१६ कुछ योरोपीय समानान्तरताये		२०८
अध्याय ४ . परमार्थमत		२१५-२४०
११ परमार्थ-सत् क्या है	•••	२१५
१२ व्यक्ति ( या विशेष ) परमार्थ-सत् है	•	२१७
१३ सत् ( यथार्थ ) अनभिलाप्य है	•••	२१९
१४ यथार्थ स्फुट-प्रतिभास उत्पन्न करता है	••	२२०
१५ परमार्थ-सत् गत्यात्मक होता है	••	२२३
१६ 'मोनड' ( चिदणु ) और परमाणु	•••	२२५
१७ सत् विविध स्वरूप है	•	२२७
१८. आपत्तियाँ	•	२२९
१९ परमार्थ सत् के दृष्टिकोणों की उत्पत्ति		२३१
११० कुछ योरोपीय समानान्तरताये	•	२३४
खण्ड ३ : विकल्प-जगत्		२४१-२७२
अध्याय १ : निश्चय		२४१-२७२
११ शुद्ध विज्ञान से विकल्प पर सक्रमण		२४१
१२ प्रज्ञा के प्रथम सोपान	••	२४७
१३ निश्चय क्या है	••	२४९

१४. निश्चय और संकल्पो में एकीकरण	...	१५१
१५. निश्चय और नामकरण	..	१५३
१६. पदार्थ	...	१५६
१७. विभाग के रूप में निश्चय	...	१५९
१८. ग्राह्यात्मक वैधता के रूप में निश्चय	...	१६१
१९. निश्चय के सिद्धान्त का इतिहास	...	१६४
११०. कुछ योरोपीय समानान्तरताये	...	१६७
<b>अध्याय २ : स्वार्थानुमान</b>	...	१७३-१८८
११. निश्चय और अनुमान	...	१७३
१२. तीन पद	...	१७६
१३. स्वार्थानुमान की विभिन्न परिभाषाये	.	१७९
१४. स्वार्थानुमान और अनुमानीकरण	...	१८१
१५. स्वार्थानुमान कहाँ तक सम्यक् ज्ञान है	..	१८३
१६. तर्क के तीन पक्ष	..	१८६
१७. सम्बन्धों के विषय में धर्मकीर्ति के नियम	...	१९०
१८. निर्भरता के दो आधार	..	१९३
१९. विभागात्मक और एकात्मक निश्चय	..	१९६
११०. पदार्थों की अन्तिम तालिका	...	१९८
१११. क्या तालिका के विभिन्न पद परस्पर वर्ज्य हैं	...	२०१
११२. क्या सम्बन्धों की बौद्ध तालिका वर्ज्याङ्गपूर्ण है ?	...	२०३
११३. सामान्य और अनिवार्य निश्चय	...	२०८
११४. शुद्ध प्रज्ञा के प्रयोग की सीमाये	...	२११
११५. स्वार्थानुमान के दृष्टिकोणों की ऐतिहासिक रूपरेखा		२१३
११६. कुछ योरोपीय समानान्तरताये	...	२१०
<b>अध्याय ३ : परार्थानुमान</b>	..	२१६-२२२
११. परिभाषा	...	२१९
१२. परार्थानुमान के अंग	..	२२३
१३. परार्थानुमान और आगमन	...	२२७
१४. परार्थानुमान के आकार	.	२३८
१५. परार्थानुमान का महत्त्व		२४३
१६. परार्थानुमान के रूप में परार्थानुमान की ऐतिहासिक रूपरेखा		२४८
१७. योरोपीय और बौद्ध परार्थानुमान	...	२५४
( क ) एरिस्टोटिल और बौद्धों द्वारा परिभाषाये	...	२५४



( ख ) दृष्टान्त से एरिस्टॉटिल का न्यायवाक्य	..	३५५
( ग ) अनुमान और आगमन	..	३५७
( घ ) वीद्धो के परार्थानुमान ( न्यायवाक्य ) में दो तर्कवाक्य होते हैं	..	३६०
( ङ ) प्रतिपरिवर्तन ( व्यतिरेक )		३६१
( च ) आकार	.	३६३
( छ ) निरपेक्ष और हेत्वाश्रित न्यायवाक्य ( परार्थानुमान )		३७०
( ज ) सारांश	.	३७७

### अध्याय ५ • हेत्वाभास ३८३-४३४

§ १ वर्गीकरण	.	३८३
§ २ असिद्ध हेत्वाभास		३९१
§ ३ विरुद्ध हेत्वाभास	.	३९५
§ ४ अनैकान्तिक हेत्वाभास	..	३९७
§ ५ विरुद्धाव्यभिचारी हेत्वाभास	...	४०२
§ ६ धर्मकीर्ति के सवर्द्धन	.	४०३
§ ७ इतिहास		
( क ) अपोहवाद ( द्वन्द्वन्याय ) की नियम-पुस्तिकाये		४०६
( ख ) माध्यमिको के प्रतिवादात्मक परार्थानुमान		४१०
( ग ) वीद्धो द्वारा प्रभावित वैशेषिक प्रणाली	.	४१३
( घ ) दिङ्नाग से प्रभावित न्याय-पद्धति	.	४१८
§ ८ योरोपीय समानान्तरताये	.	४२३

### खण्ड ४ : अभाव

४३५-४८०

#### अध्याय ८ अनुपलब्धि निश्चय

४३५-४८०

§ १ अनुपलब्धि का स्वरूप		४३५
§ २ अनुपलब्धि एक अनुमान है	.	४३९
§ ३ अनुपलब्धि-परार्थानुमान के आकार		४४३
§ ४ शेष दस आकार		४५०
§ ५ अनुपलब्धि का महत्त्व		४५७
§ ६ विरोध और हेतुत्व केवल आनुभविक क्षेत्र में ही		४५९
§ ७ अतीन्द्रिय विषयो की अनुपलब्धि	.	४६०
§ ८ भारतीय विकास		४६३
§ ९ योरोपीय समानान्तरताये	..	४६७

§४ निश्चय और सकल्यो मे एकीकरण	...	२५२
§५ निश्चय और नामकरण	..	२५३
§६ पदार्थ	..	२५६
§७ विभाग के रूप मे निश्चय	...	२५९
§८ ग्राह्यात्मक वैधता के रूप मे निश्चय	.	२६१
§९ निश्चय के सिद्धान्त का इतिहास	...	२६४
§१० कुछ योरोपीय समानान्तरताये	..	२६७
<b>अध्याय २ स्वार्थानुमान</b>		<b>२७३-३२८</b>
§१ निश्चय और अनुमान	...	२७३
§२ तीन पद	..	२७६
§३ स्वार्थानुमान की विभिन्न परिभाषाये	.	२७९
§४ स्वार्थानुमान और अनुमानीकरण	.	२८१
§५ स्वार्थानुमान कहाँ तक सम्यक् ज्ञान है	...	२८३
§६ तर्क के तीन पक्ष	..	२८६
§७ सम्बन्धो के विषय मे धर्मकीर्ति के नियम	...	२९०
§८ निर्भरता के दो आधार	.	२९३
§९ विभागात्मक और एकात्मक निश्चय		२९६
§१० पदार्थों की अन्तिम तालिका	...	२९८
§११ क्या तालिका के विभिन्न पद परस्पर वर्ज्य हैं	..	३०१
§१२ क्या सम्बन्धो की बौद्ध तालिका सर्वाङ्गपूर्ण है ?		३०३
§१३ सामान्य और अनिवार्य निश्चय	..	३०८
§१४ शुद्ध प्रज्ञा के प्रयोग की सीमाये	..	३११
§१५ स्वार्थानुमान के दृष्टिकोणो की ऐतिहासिक रूपरेखा		३१३
§१६ कुछ योरोपीय समानान्तरताये	...	३२०
<b>अध्याय ३ परार्थानुमान</b>		<b>३२६-३८२</b>
§१ परिभाषा	...	३२९
§२ परार्थानुमान के अवयव	.	३३३
§३ परार्थानुमान और आगमन	...	३३७
§४ परार्थानुमान के आकार		३३८
§५ परार्थानुमान का महत्त्व		३४३
§६ परार्थ-अनुमान के रूप मे परार्थानुमान की ऐतिहासिक रूपरेखा		३४८
§७ योरोपीय और बौद्ध परार्थानुमान	...	३५४
( क ) एरिस्टॉटिल और बौद्धो द्वारा परिभाषाये	.	३५४

( ग ) यथार्थवादियों के साथ विवाद	५६१
( घ ) व्यक्तियों का अनुभव मानव मन का स्वीकृत अनुभव बन जाता है	५६४
( ङ ) निष्कर्ष	५६५
६३ शब्दों के प्रतिषेधात्मक अर्थ पर शान्तिरक्षित और कमलशील	५६५
६४ बौद्ध अपोह के विकास की ऐतिहासिक रूपरेखा	५७२
६५ योरोपीय समानान्तरताये	५७७
( क ) काण्ट और हीगल	५७७
( ख ) जे० एस० मिल और ए० वेन	५८२
( ग ) सिग्वर्ट	५८६
( घ ) विधि क्या	५९४
( ङ ) उलरिचि और लॉत्स	६०१

## खण्ड ५ : बाह्य संसार की सत्ता

६०७-६५५

६१ सत् क्या है	६०७
६२ बाह्य क्या है	६०९
६३ तीन संसार	६१०
६४ समीक्षात्मक यथार्थवाद	६११
६५ परम एकतत्त्ववाद	६१४
६६ विज्ञानवाद	६१५
६७ बाह्य संसार की यथार्थता पर दिङ्माग का प्रबन्ध	६२१
६८ अहमात्रवाद के प्रतिवाद पर धर्मकीर्ति का प्रबन्ध	६२५
६९ बाह्य संसार की सत्ता की समस्या का इतिहास	६२८
६१० कुछ योरोपीय समानान्तरताये	६३५
६११ बाह्य संसार की सत्ता पर भारोपीय परिसवाद	६४६
सारांश	६५४
व्यक्तिवाचक नामों की अनुक्रमणिका	६५७
प्रमुख तर्कशास्त्रीय विषयों की सूची	६६३
परिशिष्ट १	६७१
परिशिष्ट २	६७२



( क ) सिग्वर्ट का सिद्धान्त	४६७
( ख ) विप्रकृष्ट योजक और प्रतिषेध्य विधेय	४७२
( ग ) निश्चय और पुनर्निश्चय	४७७
<b>अध्याय २ • विरोध का नियम</b>	<b>४८१-५३३</b>
§ १ विरोध की उत्पत्ति	४८१
§ २ तार्किक विरोध	४८३
§ ३ गत्यात्मक विरोध	४८६
§ ४ 'अन्यत्व' का नियम	४९१
§ ५ विरोध और अन्यत्व के नियमों के विभिन्न निर्धारण	४९३
§ ६ विरोध पर अन्य भारतीय सम्प्रदाय	४९६
§ ७ कुछ योरोपीय समानान्तरतायें	४९९
( क ) तृतीय-प्रकार-अभाव का नियम	५००
( ख ) द्विविध अनुपलब्धि	५०१
( ग ) तादात्म्य का नियम	५०३
( घ ) दो योरोपीय तर्कशास्त्र	५१०
( ङ ) हेराक्लिटस	५११
( च ) हेराक्लिटस के फ्रैगमेण्ट्स में हेतुत्व और तादात्म्य	५१४
( छ ) इलियाटिक विरोध का नियम	५१७
( ज ) प्लेटो	५२०
( झ ) काण्ट और सिग्वर्ट	५२४
( ञ ) विरोध का एरिस्टॉटिल का सूत्र और धर्मकीर्ति का सम्बन्धों का सिद्धान्त	५२९
<b>अध्याय ३ सामान्य</b>	<b>५३४-५४८</b>
§ १ कर्म की समानता द्वारा स्थानान्तरित वस्तुओं की स्थिर सामान्यता	५३४
§ २ सामान्यों की समस्या का इतिहास	५३९
§ ३ कुछ योरोपीय समानान्तरतायें	५४२
<b>अध्याय ४ अपोह</b>	<b>५४६-६०६</b>
§ १ दिङ्नाग का नामों का सिद्धान्त	५४९
§ २ नामों के प्रतिषेधात्मक अर्थ के सिद्धान्त पर जिनेन्द्रबुद्धि	५५४
( क ) सभी नाम प्रतिषेधात्मक हैं	५५४
( ख ) सामान्यों की उत्पत्ति	५५८

( ग ) यथार्थवादियों के साथ विवाद	५६१
( घ ) व्यक्तियों का अनुभव मानव मन का स्वीकृत अनुभव बन जाता है	५६४
( ङ ) निरूपण	५६७
६३ शब्दों के प्रतिपेक्षात्मक अर्थ पर गान्धिरक्षित और कमलशील	५६७
६४ वीट्ट अपोह के विकास की ऐतिहासिक रूपरेखा	५८२
६५ योरोपीय समानान्तरताये	५७७
( क ) काण्ट और हीगल	५७७
( ख ) जे० एम० मिल और ए० वेन	५८२
( ग ) मिश्वर्ट	५८६
( घ ) विधि क्या	५९४
( ङ ) उलरिचि और लॉत्स	६०१

### खण्ड ५ : बाह्य संसार की सत्ता

६०७-६५५

६१ सत् क्या है	६०७
६२ बाह्य क्या है	६०९
६३ तीन संसार	६१०
६४ समीक्षात्मक यथार्थवाद	६११
६५ परम एकतत्त्ववाद	६१४
६६ विज्ञानवाद	६१५
६७ बाह्य संसार की यथार्थता पर दिङ्नाग का प्रबन्ध	६२१
६८ अहमात्रवाद के प्रतिवाद पर धर्मकीर्ति का प्रबन्ध	६२५
६९ बाह्य संसार की सत्ता की समस्या का इतिहास	६२८
६१० कुछ योरोपीय समानान्तरताये	६३५
६११ बाह्य संसार की सत्ता पर भारोपीय परिसंवाद	६४६
सारांश	६५४
व्यक्तिवाचक नामों की अनुक्रमणिका	६५७
प्रमुख तर्कशास्त्रीय विषयों की सूची	६६३
परिशिष्ट १	६७१
परिशिष्ट २	६७२



## संक्षेप-सूची

अजय०	Anekanta-jaya-pataka of Haribhadra ( Jain )
अनु०	Erkenntnisstheorie der Buddhisten, ( Munchen, 1924 )
अभिको०	Abhidharmakosa
अभिया०	Abhidharmakosabhasya
अलौ०	Erkenntnisstheorie u Logik ( Munchen, 1924 )
इहि०	Indian Historical Quarterly ( Calcutta )
उका०	Ueber die Phasen der kantischen Lehre vom Dinge an sich ( Viertelyabrasschrift f. Philosophie, 1877 )
उमे०	Über die dialectische Methode
एह०	Encyclopedia of Religion and Ethics
काफि०	Kant u die alt Indische Philosophie in "Zur Erinnerung an Emanuel Kant" (Halle, 1904)
क्रिरी०	Critique of Pure Reason by Kant, transl by Max Muller
खण्ड०	Khandana-khanda khadya by Sriharsa
गोना०	Gottinger Gelehrte Nachrichten
जएसो०	Journal of the Royal Asiatic Society
जबओसो०	Journal of the Bihar and Orissa Research Society
टिप्प०	Nyayabindutika-tippani by unknown author edited by me in the BB and erroneously ascribed to Mallavadi q c
द्वी०	Der eleatische Satz vom Widerspruch ( Kopenhagen, 1924 )
तसं०	Tattva-samgraha
तसंप०	Tattvasamgraha-panjika
ताटी०	cp NVTT
सुफिल०	Zur Fruhgeschichte der ind Phil ( Preuss Ak 1911 )
नप्ले०	Natrop Platon's Ideenlehre
नाटी०	Nyaya-vartika-tatparya-tika ( Vizian )
न्याकण्ड०	Nyaya-kandalı by Sridhara ( Vizian )
न्याकणि०	Nyaya-kanika ( Reprint from the Pandita )

न्याबि०	Nyayabindu by Dharmakirti
न्याबिटीटि०	Nyayabindutika-tippaṇi ed by me in the BB and erroneously ascribed to Mallavadi, g c.
न्याभा०	Nyayabhasya
न्यामु०	Nyaya-mukha by Dignaga, transl by Tucci
न्यावा०	Nyaya-vartika ( BI )
न्यासिटी०	Nyayabindutika by Dharmottara
न्यासु०	Nyaya-sutra
परिशुद्धि०	Nyaya-vartika-tatparya-tika-parisuddhi ( DI )
पल०	Palagy Neve Theorie d Raum u Zeit
प्रवा०	Pramana-vartika by Dharmakirti
प्रविनि०	Pramana-viniscaya by the same author
प्रसमु०	Pramana-samuccaya by Dignaga
बिह०	Bibliotheca Indica
बिबु०	Bibliotheca Buddhica
बु०	Bulletin de l' Acad Sciences de L' URSS
बुनि०	The Conception of Buddhist Nirvana ( Lenin- grad, 1927 )
मल्लवादि०	Nyaya-bindu-tika-tippaṇi by this author, diffe- rent from the Tippaṇi printed by me in the BB
मावृ०	Mula- Madhyamika-karika-vrtti by Chandrakirti
रोक्षो०	Rocznik Orientalystyczny
लेब्रु०	Levy-Bruhl Les fonctions mentales dans les societes inferieures ( Paris, 1910 )
वैसू०	Vaisesika-sutra
शादी०	Sastra-dipika by Parthasarathimisra
सदस०	Sarvadarsanasamgraha ( Poona, 1924 )
सेक०	The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the term Dharma ( London 1923, R A S )



## प्रसिद्ध रूसी विद्वान

अकादमिक थियोडोर शेरवात्स्की ( १८६६-१९४२ )

### जीवन और कृतित्व

थियोडोर शेरवात्स्की प्राच्यविदों की पुरानी पांढी के विद्वानों की श्रेणी में आते हैं । गभीर विद्वान, भारन एव सुदूर पूर्व की बौद्ध-मस्कृति के पूर्ण ज्ञान और भारतीय दर्शन एवं तिब्बत के साहित्य के क्षेत्र के आज सर्वमान्य अधिकारी विद्वान के रूप में वे माने जाते हैं । शेरवात्स्की सोवियत संघ के विज्ञान-अकादमी के सदस्य और लेनिनग्राद विश्वविद्यालय के प्रोफेसर थे । उनकी मृत्यु ( १८ मार्च १९४२ ) लेनिनग्राद से दूर, उत्तरी कजाखस्तान के बोरावादे के उस अस्पताल में हुई जहाँ महान् स्वतंत्रता संग्राम के पूर्व वे अन्य विद्वानों के साथ भेल दिये गये थे । मृत्यु के समय उनकी आयु ७६ वर्ष की थी ।

शेरवात्स्की की मृत्यु के अब लगभग पचीस वर्ष गुजर चुके हैं पर उनके नाम एवं कृतित्व की ओर सोवियत और दूसरे देश के अधिकारी विद्वान् बार बार मुड़ने देखे जाते हैं और ऐसा लगता है जैसे भारतीय दर्शन एवं बौद्ध संस्कृति के अध्ययन की एक ज्वलन्त परम्परा ही उनके नाम के साथ सम्बद्ध है । हमारे मित्र भारत के सरकारी नेता और वहाँ के उच्चकोटि के विद्वान् उनका नाम अत्यन्त आदर के साथ लेते हैं । उनकी महत्त्वपूर्ण कृतियों का अनुवाद पूर्व और पश्चिम दोनों ही देशों में किया जा रहा है । शेरवात्स्की की रचनायें विश्व प्रसिद्ध हैं जो उनकी उज्ज्वल क्रांति के स्तम्भ के रूप में आज भी मान्य हैं ।

थियोडोर शेरवात्स्की का जन्म पोलैण्ड के किमेल्स नामक स्थान पर १९ मितम्बर १८६६ को हुआ जहाँ उनके माता पिता नौकरों करने थे । अत्यन्त मध्य एवं धनी परिवार से आने के कारण शेरवात्स्की की शिक्षा-दीक्षा, समय को देखते हुए, अत्यन्त उच्चस्तर की हुई । बचपन में ही उन्होंने पश्चिमी तीनों भाषाओं—अंग्रेजी, फ्रेंच और जर्मन, में पूर्ण दक्षता पा ली थी ।

१८८४ में लेनिनग्राद के निकट पुडिकन नामक जार के गाँव से उन्होंने माध्यमिक शिक्षा प्राप्त की और उसके बाद पेटुर्वुंग विश्वविद्यालय के इतिहास भाषा विभाग में उच्च शिक्षा ग्रहण करने के लिए उन्होंने अपना नाम लिखाया । शेरवात्स्की की अपनी शिक्षाअभिरुचि शीघ्र ही भाषा शास्त्र के क्षेत्र में बँध गई । भाषाशास्त्र और संस्कृत भाषा पर प्रो० मिनायेव के हो रहे भाषणों को ध्यानपूर्वक सुना और बाद में ओल्डेन्बर्ग के साथ रहकर उन्होंने संस्कृत भाषा की शिक्षा ली । जर्मन भाषा के पण्डित ब्राउन 'से गॉथिक ( Gothic ),



एंग्लो सैक्सन और प्राचीन उत्तर जर्मनी की भाषाओं को उन्होंने सीखा, साथ ही प्रो० यागीच के पास बैठकर उन्होंने उसी समय में चर्च-स्लाविक और सर्बो-क्रोएशियन ( Serbo-croatian ) भाषाओं में दक्षता प्राप्त की ।

शेरवात्स्की को विशेष रूप से संस्कृत भाषा में रुचि उत्पन्न हुई । संस्कृत भाषा के समृद्ध रूप और रंग ने उन्हें अपनी ओर खींचा । संस्कृत भाषा में उनकी रुचि के निर्माण करने में उनके शिक्षक प्रो० मिनायेव का बहुत बड़ा हाथ माना जा सकता है जिनका सबसे अधिक प्रभाव उन पर पड़ा ।

प्रो० मिनायेव, रूस में भारतीय विद्या को वैज्ञानिक स्तर पर प्रतिस्थापित करने वालों में अपना प्रमुख स्थान रखते हैं । भारतीय संस्कृति के वैज्ञानिक इतिहास के रूप में अपनी रुचि जागृत कर उन्होंने भारतीय विद्या एवं भाषा को रूस में 'भविष्य' प्रदान किया । यदि शेरवात्स्की ने विभाग में प्रो० मिनायेव के दिए गये तुलनात्मक भाषाविज्ञान के मापणों को अपने छात्र-जीवन के प्रथम कुछ वर्षों में न सुना होता, तब भी उनकी अभिरुचि भारतीय भाषा शास्त्र और भारतीय दर्शन में बनी ही रहती—निश्चित रूप से यह कहना कठिन है । शिक्षक के रूप में मिनायेव और छात्र के रूप में शेरवात्स्की, दोनों जीवन-पर्यन्त एक दूसरे के प्रति आन्तरिक झुकाव का अनुभव करते रहे । कान्दिदात की उपाधि ( भारत-पी० एच-डी० ) के लिए परीक्षा देकर, १८८९ में शेरवात्स्की ने विश्वविद्यालय की अपनी शिक्षा समाप्त की । उनकी उज्ज्वल सफलता ने विभाग का ध्यान आकर्षित किया और वे भारतीय विद्या में प्रोफेसर पद के लिए उचित शिक्षित दीक्षित होने के कारण रख लिए गये । इसी लक्ष्य से सम्बद्ध होकर, आगे की उच्च शिक्षा प्राप्त करने के लिए शेरवात्स्की को विदेश भेजने का प्रश्न भी उठा ।

उस समय प्राच्य-विद्या में दीक्षित करने वाले योरप में तीन प्रमुख प्राच्यविद् थे जो अपने ज्ञान का प्रसार कर रहे थे और भारत में प्रारम्भ किए गये विलियम जोन्स ( William Jones ) के कार्य को आगे बढ़ा रहे थे, फ्रांस में ब्यूरनूफ ( E Burnouf ), इंग्लैण्ड में कोलब्रूक्स ( H Colebrooke ) और जर्मनी में बेनफे ( Th Benfey ) । इन लोगों ने भी अपनी दीर्घ शिष्यपरम्परा की नींव डाली जो इनके कार्यों को आगे बढ़ाने में सफल सिद्ध हुई । फ्रांस में—बार्थ ( A Barth ), सेनार ( E Senart ), फाउशे ( A Foucher ) और फिनो ( L Finot ) और विशेषकर सिल्विया लेवी ( Sylvain Le'vi ), इंग्लैण्ड में राइस डेविड्स ( T Rhys Davids ), बेन्डाल ( C Bendall ) और बर्गस ( J Burgess ), थॉमस ( F Thomas ) आदि, जर्मनी में बूह्लर ( Goerge Buhler ), याकोबी ( Hermann Jacobi ), लेवमान ( E Leumann ) और ल्यूडर्स ( H. Luders ), रूस में—बॉटलिक ( Otto Böhtlingk ) और मिनायेव ( J P Minayev ) । इनमें से एक—प्रो० जार्ज ब्यूह्लर, प्रो० बेनफे के अन्य सभी छात्रों में सर्वाधिक मेधावी शिष्य सिद्ध हुए । भारतवर्ष में उन्होंने १७ वर्ष बिताया था और शेरवात्स्की को विदेश-यात्रा के समय वे वियना में संस्कृत भाषा और साहित्य पर

अपना माधन दे रहे थे। वूहलर ने सस्कृत भाषा के शलक्षण को एक नये स्तर पर प्रस्थापलत कलया। उन्होंने सस्कृत को सामान्य भाषा शास्त्र के अग के रूप में मान्यता न दी जैसा कल उनके पूर्ववर्ती वलद्वानों ने स्वीकार कलया था। उनसे अलग हट कर उन्होंने सस्कृत को शलक्षण का एक स्वतंत्र वलषय ही बनाया। इसी पद्धतल से वलशलष्ट शास्त्रों का अध्दयन होता आया था, अर्थात् पहले की पद्धतल भी यही थी कल कलसी भी क्षेत्र वलशलष का अध्दयन, उस क्षेत्र वलशलष को स्वतंत्र मानकर उसका वैज्ञानलक रीतल से परीक्षण था। इन सभी के मूल में भारतीय वैज्ञानलक कृतलतलतियों के मुख्य उपकरण ( Instrument ) और उसकी भाषा अर्थात् सस्कृत, का ज्ञान नलहलत रहता है, जलसके ऊपर भारतीय शलक्षण-पद्धतल अपना वलशलष बल देता रहा है। भारतीय वलद्वान यह मानते रहे हैं कल सस्कृत के गहरे, वलशलष ज्ञान के वलना भारतीय भाषाशास्त्र का अध्दयन प्राय असभव है।

वलयनल पहुँचकर शेरवालस्की ने प्रॉ० वूहलर के पास बैठकर भारतीय अलकारशास्त्र का अध्दयन कलया। अलकार-शास्त्र के इस अध्दयन को शेरवालस्की ने अपने आगे के भारतीय दर्शन के अनुसन्धान के ललये मूलधार बनाया। उनका यह ज्ञान उनकी दो कृतलतलतियों के रूप में सामने आया ऐतलह्लासलक काव्य 'हैह्येन्द्र चरलत' की व्याख्या से जर्मन अनुवाद के साथ सम्पादन और 'भारत के अलकारशास्त्र का सलद्वान्त' ( १९०२ ) जो इस क्षेत्र के उन नलबन्धों में पहला मौललक नलबन्ध माना जा सकता है जो रेनो ( P Regnaud ), टैगोर ( S Tagore ) और कुल मास पश्चात् उनके गुरु हर्मन याकोवी के 'ध्वन्यालोक' के जर्मन अनुवाद के साथ ललखे गये थे। ये दोनों कृतलतलतल वूहलर की मृत्यु के पहले ही ललखी जा चुकी थीं। भारतीय अलकारशास्त्र के अतलरलक्त शेरवालस्की ने प्राचीन भारत के प्रसलद्व भाषा शास्त्री पाणलनल के व्याकरण का गहन अध्दयन कलया था। साथ में धर्मशास्त्र और भारतीय शलललेखों को भी गहराई के साथ समझा। शलललेखों के ज्ञान का ही परलणाम था कल शेरवालस्का सम्राट् शललदत्त के शलललेख के ऊपर नलबन्ध ललखने में समर्थ सलद्व हुआ।

प्रॉ० वूहलर के पास शास्त्रों का अध्दयन करते समय शेरवालस्की ने भाषा शास्त्र में दललचस्पी लेनी छोड नहीं दी। इस समय तक भाषा शास्त्र और सस्कृत दोनों ही वलषय स्वतन्त्र क्षेत्र के रूप में काफी वलकसलत हो चुके थे और दोनों ही अध्दयन के स्वतन्त्र वलषय बन चुके थे। फलस्वरूप एक साथ दोनों में सफलता एव गहराई के साथ कार्य करना समव न था। अत इन दोनों में से कलसी एक के चुनाव का प्रश्न भी उनके सामने आया। मलनचेफ और वूहलर का गहरा प्रभाव, इस चुनाव में नलर्णायक सलद्व हुआ और शेरवालस्की ने अन्त में सस्कृत के वलशलष क्षेत्र को ही चुना। अगर अकादमलक ओल्डेनबुर्ग के शब्दों में कहें तो उनका अन्त तक अप्रतलहत भाव से यह लक्ष्य बना रहा—'पूर्ण एव मूल रूप में भाषा के उस रूप का अध्दयन करना, जलसके माध्दयम से जटलल एव वलशलष्ट ससार का ज्ञान प्राप्त होने की सभावना वैधती थी और जलसके समझने की कुंजी मात्र सस्कृत भाषा थी।'।

भारतीय अल्कारशास्त्र के क्षेत्र को चुनकर शेरवात्स्की संस्कृत में लिखे काव्य-शास्त्रों के गहराई के साथ अध्ययन की ओर उन्मुख हुए। लेकिन काव्यशास्त्र के गहरे अध्ययन के बावजूद शेरवात्स्की भारतीय 'आत्मा' और भारतीय 'चिन्तन' के उस रूप को न पा सके जिसकी उन्हें खोज थी और जिसको पाने के लिए ब्यूहलर हमेशा अपने शिष्यों को प्रेरित करते रहते थे। उनकी बुद्धि सदा व्यापक और गहरे साधारणीकरण की ओर उन्मुख होती रही। बाद में उनकी यह मान्यता बन गई कि मात्र भारतीय दर्शन, विशेषकर भारतीय तर्क एवं न्यायशास्त्र की गहरी दृष्टि ही उन्हें भारतीय चिन्तन के विशिष्ट पक्ष का सही परिचय दे सकती है। सन्देह नहीं कि केवल शेरवात्स्की के द्वारा प्रतिपादित दर्शन में ही भारतीय संस्कृति के वे गहन विचार देखने में मिलते हैं जिन्हें ज्ञान के क्षेत्र में 'चिन्तन की सर्वाधिक उच्च उपलब्धि' का केन्द्र माना जा सकता है।

कुछ वर्ष पश्चात्, सन् १८९९ में शेरवात्स्की बोन ( Bonn ) चले गये जो उस समय प्राच्य विद्या के क्षेत्र में 'रेयन का बनारस' माना जाता था। बाद में वे प्रो० हर्मन याकोबी से शिक्षा पाने के लिए गये जिनके पास रहकर उन्होंने शास्त्रों के दर्शन को बारीकी के साथ समझने की कोशिश की। प्रोफेसर के रूप में याकोबी में शेरवात्स्की ने उस पाण्डित्य एवं ज्ञान सम्पन्न व्यक्तित्व का परिचय पाया जैसा वह स्वयं बनना चाहते थे। भारतीय काव्यशास्त्र के अध्ययन की याकोबी और ब्यूहलर की दृष्टि एवं मान्यता आपस में काफी भिन्न थी। ब्यूहलर के लिए भारतीय विज्ञान ऐतिहासिक एवं साहित्यिक अनुसन्धान का मात्र साधन था और याकोबी के लिए ज्ञान का वह क्षेत्र स्वयं अपने अनुसन्धान एवं मनन का विषय था। याकोबी के लिए संस्कृत शास्त्र के वस्तुपक्ष का समृद्ध अंश स्वयं अपने अध्ययन का एक विषय था। अतः उनके लिए विषय वस्तु में गहरी पैठ मूलतः ज्ञानक्षेत्र की अपनी उपलब्धि थी। प्रो० याकोबी के साथ अपने अध्ययन काल में शेरवात्स्की ने भारतीय दर्शनशास्त्र के क्षेत्र में अपनी मूल स्थापनाओं को रखा। इसके बाद वे अन्त तक 'दर्शन' पर ही काम करते रहे जिसे उन्होंने भारतीय संस्कृत की 'आत्मा' को ढूँढने के समर्थ माध्यम के रूप में स्वीकार किया। इस प्रकार शेरवात्स्की की शिक्षा की भूमिका अपने क्षेत्र के सौभाग्यशाली उज्ज्वल 'नक्षत्र समूहों' के बीच से गुजर कर बनी।

सन् १९०० से पिटर्सबुर्ग के प्राच्य भाषाओं की Faculty के संस्कृत साहित्य विभाग में शेरवात्स्की ने कक्षाएँ लेनी शुरू कीं। चालीस वर्ष तक वे इस विश्वविद्यालय में प्रोफेसर पद पर आसीन रहे जहाँ उन्होंने संस्कृत, पाली और तिब्बत की भाषाओं को पढ़ाया। विश्वविद्यालय के इस विषय को उन्होंने प्राच्य जीवन भाषाओं के लेनिनग्राद 'इन्स्टिट्यूट' में भी पढ़ाया।

एक शिक्षक के रूप में शेरवात्स्की, शिक्षा के नाम पर अपना सर्वस्व देने में समर्थ मिल रहे। उनका शिक्षा की मुरय पद्धति इसमें थी कि अपनी कक्षा में पहले ही दिन में वे इस बात पर ध्यान केन्द्रित करते कि किस प्रकार छात्र स्वयं स्वतंत्र रूप में 'पाठ' को पढ़ और समझ सकें। गंभीर भाव से किये गये शिक्षा के इस रूप का अन्त में ठोस

परिणाम निकलता था। अपने शिक्षक-म्यूडलर और याकोवी, को पद्धति के प्रति श्रद्धावान्त होकर शेरवात्स्की अपने छात्रों से केवल विषय वस्तु के ज्ञान की ही माँग नहीं करते थे वरन् वे भारतीय चिन्तन की 'विशिष्टता' और चिन्तन की विशिष्ट भारतीय तर्कविधि के ज्ञान की भी अपेक्षा रखते थे। भारतीय परम्परा में मान्य किसी वस्तु विशेष के ज्ञान के तीनों स्तर एव पक्ष—'चर्चण, धारणा और चिन्तन' पर वे बल देते थे और इन तीनों को विशेष रूप से 'भावन' प्रक्रिया के लिए उपयोग में लाने का प्रयाम करते थे। शेरवात्स्की को मधुर हास्य रस की सही पहचान थी अतः उनकी कक्षाएँ शुरू से आखिर तक 'जीवित' वातावरण में चलती थी। यहाँ पर यह भी मकेत दे देना आवश्यक है कि शेरवात्स्की अपने मे पुरानी पीढ़ी के मापकों की महानता—विशेषकर अपने गुरुजनों की देन—को हमेशा स्वीकार करते रहे और उनके और उनकी कृतियों के प्रति अन्त तक श्रद्धावान्त बने रहे।

शेरवात्स्की के शिष्यों ने उनके कार्य को आगे बढ़ाया। उनमें से एक समूह ने बौद्ध सस्कृति और भारतीय दर्शन को मुख्य रूप से अपना क्षेत्र चुना। दूसरे समूह ने प्राच्य-भाषाशास्त्र के विविध पक्षों पर काम किया और कुछ अब भी काम करते जा रहे हैं। पहले समूह के व्यक्तियों में राजेनबर्ग (Otto Rosenberg), ओवरमिलर (Eugene Obermiller), तुब्यान्स्की (M I Tubyansky) और वोस्त्रिकोव (A I. Vostrikov) का नाम लिया जा सकता है जिन्होंने अत्यन्त गम्भीरता के साथ बौद्ध दर्शन और निब्वन के साहित्य के इतिहास और उसकी प्रमुख महान कृतियों का अध्ययन सम्पन्न किया। यहाँ पर अकादमिक व्लादिमिरत्सोव का नाम भी ले लेना चाहिए जिन्होंने मंगोलियन भाषाशास्त्र और मंगोल जाति के इतिहास तथा सस्कृति पर क्लासिकल कार्य किया। ये सभी विद्वान अथ 'अमरता' को प्राप्त हो चुके हैं।

दूसरा प्रवृत्ति के विद्वानों में कालातीत सदा स्मरणीय अका० लारिन हैं, (Member of Litvonian SSR Academy of Sciences & Professor to the University of Leningrad) जिन्होंने तुलनात्मक ऐतिहासिक भाषा-विज्ञान और इण्डोयूरोपियन सस्कृति को अपने अध्ययन का क्षेत्र बनाया था, सोवियत सघ के विज्ञान-अकादमी के सदस्य येर्नश्टेड (Corresponding member of the USSR Academy of Sciences, P V Yernshtedt) जिन्होंने क्लासिकल भाषाओं को अपने अध्ययन का विषय चुना था, शिर्यायेव (M A Shiryayev) जो नव्य भारतीय भाषाओं पर अपना ध्यान केन्द्रित किए हुए हैं, द्रागुनोव (A A Dragunov) जो चीनी और तिब्बती भाषा और सुदूरपूर्व के भाषा-शास्त्र के अध्ययन की ओर प्रवृत्त थे, और पान्क्रोतोव (B I Pankrotov) जो सुदूर पूर्व भाषा-शास्त्र एव सस्कृति के विशिष्ट अधिकारी विद्वान के रूप में मान्य हैं। शेरवात्स्की के पुरानी पीढ़ी के पहले योग्य शिष्य सोवियत सघ के विज्ञान अकादमी के सदस्य फ्रेयमान (Corresponding member of the USSR Academy of Sciences A A. Freimann) हैं।

इण्डोइरानियन भाषाशास्त्र के क्षेत्र में आपकी कृतियों की महानता सिद्ध है। शेरवात्स्की को नयी पीढ़ी में प्रस्तुत पक्तियों का लेखक भी है जो उनका शिष्य रहा है।

शेरवात्स्की की दिलचस्पी बाद में चलकर पूरी तरह से बौद्ध धर्म, विशेषकर बौद्ध दर्शन एवं उसके न्याय, की ओर मुड़ी जिसे वे संस्कृत एवं तिब्बती भाषा में लिखित साहित्यिक रचनाओं के स्रोत से ग्रहण करते रहे। आगे चलकर तो उनका दृष्टि व्यापक रूप से बौद्ध संस्कृति पर केन्द्रित हो गई। इसी के चलते शेरवात्स्की की तिब्बती साहित्य के परीक्षण की आवश्यकता पड़ी। इस लक्ष्य को लेकर उन्होंने १९०५ में मंगोल की यात्रा की जहाँ लामा लोगों के निर्देशन में उन्होंने तिब्बती भाषा एवं उसमें निहित ज्ञान को गहराई के साथ समझा और जहाँ मठों में संग्रहीत बौद्ध साहित्य का अपने बौद्ध दर्शन के अनुसन्धान के लिए पूरी तरह उपयोग किया।

उर्ग में शेरवात्स्की को अनेक बार दलाई लामा से मिलने का अवसर मिला। बौद्ध दर्शन पर विशेषकर उनकी आपस में बातचीत हुई। दलाई लामा के अनुरोध पर शेरवात्स्की ने उनके लिए तिब्बत भाषा में लिखी कई कविताओं का अनुवाद संस्कृत में किया। दलाई लामा ने इन अनुवादों को प्रशंसात्मक दृष्टि से देखा। दलाई लामा के ही अनुरोध पर शेरवात्स्की को अंग्रेजी चीनी भाषा के सभी प्रमुख पत्रों में तिब्बत सम्बन्धी सामग्री का अनुवाद करना पड़ा। दूसरी ओर दलाई लामा के पास एकत्रित प्रायः सभी तिब्बती पत्रों (कागजों) को रूसी भाषा में भी अनुवाद करना पड़ा। फलस्वरूप शेरवात्स्की को समसामयिक बोलचाल की तिब्बती भाषा का पूर्णरूपेण जानकारी प्राप्त हुई, जिसमें उस समय हमारे यहाँ किसी की पूरी तरह गति न थी।

बौद्ध दर्शन में अपना अनुसन्धान शेरवात्स्की ने उस समय प्रारम्भ किया जब कि विद्वान, बौद्ध दर्शन का अध्ययन संस्कृत भाषा में लिखित उसके साहित्य के आधार पर सम्पन्न करने के अभ्यस्त थे। विशेषकर प्रसिद्ध बौद्ध-दर्शन के ज्ञाता और भारतीय न्यायशास्त्र के पण्डित धर्मकीर्ति की पुस्तक ही उस समय मान्य थी। यहाँ इस तथ्य की ओर संकेत दे देना आवश्यक है कि शेरवात्स्की के परम मित्र प्रसिद्ध भारतीय विद्वान महापण्डित राहुल सांकृत्यायन ने, जो उस समय सोवियत संघ में थे और लेनिनग्राद विश्वविद्यालय में अध्यापन कार्य कर रहे थे, कुछ ही समय पहले तिब्बत में उन्हें मिले, धर्मकीर्ति की संस्कृत में लिखे लेखों के चार संग्रह प्रकाशित किया था। चीनी, तिब्बती और भारतीय भाषाओं में उपलब्ध सामग्री के स्रोत के आधार पर यह कहा जा सकता है कि धर्मकीर्ति इस युग के ७वीं शताब्दी के व्यक्ति थे और अपने अन्य पण्डितों विद्वानों—नागार्जुन, आर्यदेव, आर्यसप्त बसुबन्धु और दिङ्नाग के माध्यम से महायान युग के 'छ अलङ्कार' विद्वानों में माने जाते हैं।

धर्मकीर्ति की तर्कशास्त्र सम्बन्धी पुस्तक को पढ़ने के बाद शेरवात्स्की इस निष्कर्ष पर पहुँचे कि उनकी रचनाओं में वर्णित तर्क, ज्ञान सम्बन्धी सिद्धान्तों से सम्बद्ध है और जिसकी परिणति उच्चतम ज्ञान के स्तर पर वर्धित हुई है। यूरोप की दार्शनिक पद्धति से तुलना

करने के बाद उन्होंने पाया कि धर्मकीर्ति और कान्त के दर्शन में बहुत कुछ समानता है अतः धर्मकीर्ति को उन्होंने 'भारतीय कान्त' के रूप में स्वीकार किया।

इस क्षेत्र में किए गये अपने अनुसन्धान कार्यों को उन्होंने अत्यन्त महत्त्वपूर्ण मूल दो खण्डों में रचित कृति 'परवर्ती बौद्धों के ज्ञान और तर्कशास्त्र सम्बन्धी सिद्धान्त' में प्रतिस्थापित किया जिसका बाद में फ्रेंच और जर्मन भाषाओं में अनुवाद भी हुआ। १९०९ में प्रकाशित इसका दूसरा खण्ड उनके डाक्टरेट की उपाधि के लिए स्वीकृत प्रबन्ध के रूप में था। शेरवात्स्की का सम्बन्ध पूरे जीवन भर धर्मकीर्ति से बना रहा। उन्होंने लिखा कि 'भारतीय दर्शन के मन्दर्भ में धर्मकीर्ति के महत्त्व के पूर्ण आकलन का अर्थ ही है भारतीय दर्शन का इतिहास-लेखन।' न्यायविन्दु के पाठ की आलोचनात्मक टिप्पणी के साथ सम्पादन के अतिरिक्त शेरवात्स्की द्वारा धर्मकीर्ति की रचनाओं की व्याख्या पाँच विशद खण्डों में की गई है।

शेरवात्स्की के वैज्ञानिक नेतृत्व ने विज्ञान अकादमी में भी अपना प्रसार पाया। 'मौलिक एवं अनुदित बौद्ध पाठों के सकलन' नामक अन्तर्राष्ट्रीय बृहद् कार्य में जो 'Bibliotheca Buddhica' नाम से प्रकाशित हुआ और जिसका सम्पादन मुख्य रूप से अकादमिक ओल्डेनबुर्ग ने सन् १८९७ में सम्पन्न किया, शेरवात्स्की ने सक्रिय भाग लिया। यह सकलन बाद में चलकर विश्व प्रसिद्ध हुआ। प्राच्य विद्या में अपने ख्यातिप्राप्त कार्यों के उपलक्ष्य में शेरवात्स्की को रूस के विज्ञान अकादमी का १९०४ से सदस्य बना लिया गया।

शेरवात्स्की की यह दृढ़ मान्यता रही कि यथार्थ भारत से बौद्ध धर्म का अवलोकन हो चुका है पर उसका प्रभाव परवर्ती ब्राह्मण सभ्यता एवं संस्कृति में स्पष्ट रूप से अनुभव किया जा सकता है। समस्या के इस पक्ष से अभी परिचित होना शेष है। इस लक्ष्य को लेकर शेरवात्स्की ने भारत की यात्रा की और वहाँ १९१०-११ में अपना समय व्यतीत किया। अपने प्रवास का अधिकांश समय उन्होंने बम्बई में बिताया जहाँ उन्हें एक ज्ञानी ब्राह्मण पण्डित को ढूँढ़ने में सफलता मिली और जिससे शास्त्रों के दर्शन का उन्होंने ज्ञान पाया। विशेषकर संस्कृत भाषा का भी उसके ही साथ अध्ययन किया। शेरवात्स्की ने लिखा—  
“वह दूर्भाज का रहने वाला था और बम्बई में भाग्यवश आ पहुँचा था। उसके मातृप्रदेश में अकाल पड़ने से लगभग वहाँ की जनता के आधे अंश को ही अपना स्थान छोड़ना पड़ा था। अन्य स्थानीय भारतीयों के बीच उसकी इतनी प्रतिष्ठा थी कि जात पॉत के प्रश्न की बिना चिन्ता किए हुए स्वच्छन्द भाव से मेरे साथ वह रहा। हम लोग पूरी तरह से भारतीय वातावरण में रहे जहाँ पर एक भी दूसरा विदेशी नहीं था, जहाँ पर बोलचाल की एकमात्र भाषा संस्कृत थी। हम सुबह से सन्ध्या तक दार्शनिक वाद विवाद में लगे रहते और मास में मात्र दो दिन ही ऐसा था जिसे अवकाश का दिन कहना चाहिये— एक नये चाँद और दूसरा पूर्णिमा का दिन।”

इस प्रकार भारतीय शास्त्रों के दर्शन के गहरे ज्ञान के साथ साथ शेरवात्स्की को भारत

आकर संस्कृत भाषा में स्वच्छन्द मन से बोलने का अभ्यास मिला, विशेषकर भारत के विद्वान पण्डितों से बातचीत और वहस ने उनके भाषा-ज्ञान को और भी प्रौढता प्रदान की। वे संस्कृत भाषा के उच्चारण को अपनी मातृ-भाषा रूसी के प्रभाव से मुक्त करने में सफल सिद्ध हुए। स्मरण आता है जब शेरवात्स्की ने भारत के पण्डितों से हुई कुछ बातों की चर्चा करते हुए अपने शिष्यों को यह बताया था—‘जब मैं भारत में था और वहाँ ब्राह्मणों से संस्कृत भाषा में बातचीत शुरू की तो सभी आश्चर्यचकित होकर मुझसे यह पूछने लगे—‘क्या आप के यहाँ भी संस्कृत भाषा में ही बातचीत की जाती है?’ शेरवात्स्की का यह भारत में भी फैल चुका था और जब वह कलकत्ता पधारे तब उनके सम्मान में राजा विनयकृष्ण देव बहादुर ने २३ नवम्बर १९१० को अपने दरबार में उनके स्वागत का भव्य आयोजन किया। उस अवसर पर शेरवात्स्की ने जो अपना भाषण दिया वह संस्कृत भाषा में लिखी कविता के रूप में था। पण्डितों ने ‘तर्कभूषण’ की उपाधि से उन्हें अलङ्कृत किया। सम्मान में आयोजित भव्य समारोह, राजा कृष्ण राय लिखित ‘लैला मजनू’ शीर्षक नाटक के साथ समाप्त हुआ।

कलकत्ता में शेरवात्स्की के साथ हुई मेंट के वारे में प्रसिद्ध अंग्रेज विद्वान एडवर्ड डेनिसन रास ( Edward Denison Ross ) ने अपनी आत्मकथा—‘दिये के दोनों कोर’ ( Both Ends of the Candle ) में लिखा है —We saw, of course, and entertained scores of travellers and scholars sojourning briefly in Calcutta. Among these were Orange, Theodor Morrison, Archbold, Gertude Lowthian Bell, and Professor Stcherbatsky from St Petersburg. To meet that last named I would invite Indian scholars deep in Sanskrit, as Haraprasad Shastri, leaving the Indian presently alone with the Russian, that they might be the more free to converse I would leave them speaking to each other in Sanskrit. Only once, it was when the Indian was Satishchandra Vidyabhusan were they still conversing in Sanskrit when I returned” ( Both Ends of the Candle The Autobiography of Sir Edward Denison Ross, 3rd ed 1943 pp 152 f. )

और यथार्थ में, यूरोपीय व्यक्तियों में शेरवात्स्की उन कुछ व्यक्तियों में एक थे जिन्होंने युगों से चली आ रही समृद्ध भारतीय संस्कृति को अपने में समाहित करने वाली संस्कृत भाषा में निहित विचार एवं उसको आत्मा को इतनी गहराई से समझा और अनुभव किया था। वह हम क्षेत्र में सर्वमान्य अधिकारी व्यक्ति थे। भारतवर्ष के प्रवास काल में शेरवात्स्की ने बनारस, महाबलेश्वर एवं अन्य स्थानों की भी यात्रा की जहाँ पर भारतीय दर्शन सम्बन्धी अनेक हस्तलेखों को उन्होंने फोटो कापी ली। ‘न्याय’ सम्बन्धी अनेक बहुमूल्य निबन्धों का रूसी में अनुवाद कर उन्होंने रूप के ज्ञान-भण्डार को समृद्ध

भी बनाया। दार्जलिंग में दलाई लामा ऐसे उन्हें ओता मिले जिन्होंने तिब्बत की हस्तलिखित सामग्री एवं बौद्ध विद्वानों की अनेक बहुमूल्य ज्ञान सामग्री की प्रामाणिक सूचनायें दीं। भारत से तिब्बत जाने के उनके प्रयत्न को सफलता इस लिए नहीं मिली की चीनी सरकार ने उन्हें जाने की अनुमति देने से इनकार कर दिया।

संस्कृत ज्ञान को ग्रहण करने के समस्त उपकरणों से युक्त और परम्परा सम्पन्न भारतीय शिक्षा में पूर्ण दीक्षित शेरवात्स्की भारत में रूस लौटे। और इसीलिए यह आश्चर्य की बात नहीं जब भारतीय दर्शन एवं शास्त्रों के सिद्धान्त को समझने और उस पर परामर्श लेने के लिए वाद में भारतीय पण्डित भी लेनिनग्राद आने लगे। शेरवात्स्की के नाम और उनकी कृतियों को भारत में अत्यन्त ध्यान एवं आदर के साथ स्मरण किया जाता है और वह आज भी भारतीयों के स्मृति मण्डार में जीवित है। प्रसिद्ध भारतीय विद्वान प्रो० धर्मेन्द्र नाथ शास्त्री, जो कुछ वर्ष पहले सोवियत सभ में आये थे और जिन्होंने हिन्दी में लिखित अपनी पुस्तक “भारतीय दर्शनशास्त्र, न्याय वैशेषिक—१९५३” को अकादमिक शेरवात्स्की की पुण्यस्मृति में समर्पित किया है, लिखते हैं—“शेरवात्स्की को आधुनिक बौद्ध दर्शन का सर्वश्रेष्ठ विद्वान कहा जा सकता है।”

भारत के प्रवास और भारतीय विद्वान् पण्डितों से विचार विनिमय ने शेरवात्स्की को इस धारणा को पक्का बना दिया था जैसा अकादमिक ओल्डेनबुर्ग लिखते हैं—“कि वहाँ के विद्वानों के विचार में यह भ्रामक मान्यता भली भाँति अनुभव की जा सकती है कि भारतीय संस्कृति वस्तुन ऐतिहासिक कारणों से मुक्त कुछेक महान चिन्तकों के योगदान से निर्मित मत्त है। अपनी सभी कृतियों में अत्यन्त सटीक ढंग से शेरवात्स्की ने यह दिखाया कि किस प्रकार अपने देश के इतिहास के विभिन्न युगों के सामाजिक वर्गों के अन्तर्सम्बन्धों को प्रतिबिम्बित करते हुए भारतीय विद्वान तर्कपूर्ण एवं वैज्ञानिक रीति से चिन्तन करते रहे हैं।”

भारत से लौटकर शेरवात्स्की ने एक निश्चित पद्धति के साथ प्रसिद्ध “द्वितीय बुद्ध”, बौद्ध वसुवन्धु के “अभिधर्मकोश” और उसकी यशोभिन्न की “व्याख्या” का अध्ययन प्रारम्भ किया। मध्य एशिया में म० अ० इडेयन द्वारा पाये गये उइगुर (Uigur) भाषा में इनकी अनुवाद-कृतियों ने इस दिशा में कार्य करने के लिए उन्हें विशेष रूप से प्रेरित किया। इस वैज्ञानिक कार्य में कई एक देशों के विद्वान एक साथ कार्य करने के लिए जुटे—फ्रांस की ओर से प्रो० Silvain Le'vy, इंग्लैण्ड की ओर से Dr. Denison Ross, बेल्जियम की ओर से Prof L de la Valle'e Poussin, जापान की ओर से—Prof. Wogihara, रूस की ओर से शेरवात्स्की और आदो रोजेनवर्ग। इसकी चर्चा करते हुए ओल्डेनबुर्ग ने लिखा—“रूसी विद्वानों द्वारा इस प्रकार इस पर कार्य करते हुए और उसे अन्तर्राष्ट्रीय रूप देते हुए, बौद्ध-दर्शन और अपने में बौद्ध सम्प्रदाय के निश्चित प्रणाली के साथ अध्ययन के एक निश्चित स्तर की स्थापना हुई। मात्र शेरवात्स्की और उनके सहयोगी वन्धुओं द्वारा हाथ में लिए गये इस महत्त्वपूर्ण



कार्य से उस बौद्ध धर्म का वैज्ञानिक एवं निश्चित प्रणाली द्वारा विश्लेषण प्रारम्भ हुआ जो इतनी देर तक विश्लेषित होने की प्रतीक्षा में टाला जाता रहा ।”

बौद्ध सस्कृति के क्षेत्र में किये गये अपने कार्यों से शेरवात्स्की ने विश्व ज्ञान के मध्य अनेक में एक महत्त्वपूर्ण स्थान बना लिया है। हमारे देश के प्रकाण्ड विद्वान—अका० ओल्डेनबुर्ग, काकावत्सोव, मार, बर्टोल्ड आदि ने शेरवात्स्की को विज्ञान अकादमी के सदस्य पद पर आसीन करने का सफल प्रयास किया। २ नवम्बर १९१८ को वे अकादमिक पद से विभूषित किये गये। परवर्ती सभी उनके वैज्ञानिक कार्यों ने मुख्य रूप से Bibliotheca Buddhica के सकलन में स्थान पाया। १९२८ वर्ष से उन्होंने बौद्ध-सस्कृति के इन्स्टीट्यूट के प्रधान के पद को सम्भाला और १९३० में प्राच्य विद्याओं के इन्स्टीट्यूट के अन्य प्राच्यविद्या विभागों के साथ इसका अन्य ढंग से नया रूप दिया। यहाँ पर शेरवात्स्की जीवन के अन्त तक भारतीय-तिब्बत उपविभाग का प्रधानपद सम्भाले रहे।

शेरवात्स्की की प्रतिभा और कुशल क्षमता सोवियत काल में अपने पूर्ण विकास को प्राप्त हुई जबकि उन्होंने सर्वोत्तम कृति—बृहत्काय रचना-त्रयी की रचना की जो बौद्ध दर्शन एवं सस्कृति को व्यापक रूप से व्यक्त करने में सफल है। इसके अंग्रेजी स्स्करण, पूर्व और पश्चिम दोनों ही क्षेत्रों में ‘क्लासिकल’ रचना के रूप में मान्य हुये। इसमें बौद्ध दर्शन एवं चिन्तन का शेरवात्स्की द्वारा जो वर्णन किया गया है वह लगभग साढ़े सोलह सौ वर्ष की अवधि को पृष्ठभूमि के रूप में समेटता है—अर्थात् ईसा पूर्व ६ठीं शताब्दी, जब कि बौद्ध धर्म अपना जन्म पाता है—से लेकर ईसापश्चात् १०वीं शताब्दी के अन्त तक जब बौद्ध धर्म भारत से निष्कासित हो जाता है। यह सम्पूर्ण अवधि तीन विकास बिन्दुओं में विभक्त है जो बहुत कुछ बौद्ध परम्परा के ‘त्रिचक्र’ की विकास धारणा से सम्बद्ध है।

इस रचना-त्रयी का पहला भाग है—The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the word “dharma” (London, 1923)। यह कृति बौद्ध दर्शन के मूल एवं जटिल प्रश्न—“धार्मिक सिद्धान्त पर विचार करता है” अर्थात् उन मूलतत्त्वों पर विचार करता है जो सचेत जीवन को अनुप्राणित करता है। दूसरे शब्दों में कहें तो यह उन अणुओं की गति पर ध्यान केन्द्रित करता है जो सभी जीवन प्रक्रिया को संचालित करता है। इसका प्रसार आत्मा के स्तर पर भी अपनी अभिव्यक्ति पाता है जो अपनी स्थापना में ‘आत्मा’ की नकारात्मक स्थिति के सिद्धान्त पर आधारित है। शेरवात्स्की की हस्तलिखित कापियों में एक पर अतः यह नोट लिखा मिलता है—“काश्च का यह विश्वास था कि शरीर को पुनर्जन्म मिलता है, बुद्ध दार्शनिक थे अतः अगर उन्होंने यह विश्वास नहीं किया कि शरीर का पुनर्जन्म होता है तो यह मान्यता सामने अवश्य रखना कि आत्मा का पुनर्जन्म होता है और वह परम्पराजन्य एवं अनात्मपूर्ण जीवन से सम्बद्ध रहता है।” धर्म के प्रति लेखक की धारणा बौद्ध-दर्शन की व्याख्या के मूल बिन्दु के रूप में है जो हीनयान युग के विकास के सर्वास्तिवाद

में देखा जा सकता है। तिब्बती, चीनी और उइगुरकी भाषाओं में हुए 'अभिधर्म कोष' के अनुवादों के आधार पर शेरवात्स्की ने यह दिखलाने की चेष्टा की कि 'सर्वास्तिवाद' के सिद्धान्त में धर्म की धारणा, आचार का मूल विशेष है जो उस पाली स्कूल के धर्म की धारणा से विलकुल भिन्न है जो बौद्ध-धर्म में मात्र नैतिक मूल्यों को मान्य रूप में ग्रहण करता है।

दूसरी कृति "The Conception of Buddhist Nirvana" ( Leningrad, 1927 ) लेखक के ही शब्दों में पहली कृति की वहन का रूप है और जिसका दूसरा नाम "The Central Conception of Mahayana" दिया जा सकता है। इसमें बौद्ध धर्म के विकास के उस रूप का विश्लेषण है जो ईसापूर्व २री शताब्दी में उभ प्रसिद्ध दार्शनिक नागार्जुन के प्रभाव के फलस्वरूप अपना नया रूप ग्रहण करता है जो महायान सम्प्रदाय का सस्थापक है और जिमने बौद्ध दर्शन में पहली बार तर्कशास्त्र की सटीक शैली का उपयोग किया। उसने बौद्ध धर्म को वह रूप दिया जो आज तिब्बत, मंगोल, चीन, कोरिया और हमारे यहाँ—बुर्मा और काश्मीर में मिलता है। शेरवात्स्की के शब्दों में 'नागार्जुन' मानव-दर्शन के उच्च दार्शनिकों की श्रेणी के एक व्यक्ति हैं।" शेरवात्स्की के पूर्व न तो योरोप में और न भारतवर्ष में ही निर्वाण के विषय में इतनी स्पष्ट धारणा उभरकर सामने आई थी। दूसरे विद्वानों की मान्यता के विपरीत, विशेषकर दे ल वाहे पुमेन की इस धारणा के कि निर्वाण आत्मा की परमानन्द की स्थिति है और जो योग की साधना द्वारा उपलब्ध हो सकती है—, शेरवात्स्की ने यह स्पष्ट करने का प्रयास किया कि निर्वाण मूल रूप में निर्विकार यथार्थ की आत्यन्तिक स्थिति है जिसकी कुछ समानता हेगेल के एकतन्त्र-स्वरूप भाववाचक आत्मा की स्थिति के साथ देखी जा सकती है। योरोप के अन्य दार्शनिकों के साथ तुलना करते हुए वे लिखते हैं—"We may perhaps find a still greater family likeness between the dialectical method of Hegel and Nagarjuna's dialectics" (p 53)

लेखक, निर्वाण के रूप में महायान की मूल धारणा को देखता है। इस कृति ने बहुतांशों का ध्यान आकृष्ट किया और यह बौद्ध जगत में चर्चा का विशेष विषय बन गई।

शेरवात्स्की की सबसे बड़ी और सबसे अधिक महत्वपूर्ण कृति है—दो खण्डों में रचित—Buddhist Logic ( Leningrad, 1930-32 )। रचना त्रयी की यह अन्तिम कृति है जिसमें लेखक की २५ वर्ष की साधना का फल निहित है। तीन पक्षों के अध्ययन का दावा यह कृति करती है—पहला, एशियाई संस्कृति के इतिहास-लेखक का पक्ष, दूसरा, संस्कृत के भाषाशास्त्र का पक्ष और तीसरा सामान्य दार्शनिक का पक्ष। अतः इतिहास, दर्शन और एशियाई जनसमूह की आन्तरिक संस्कृति किसी भा एक को छोड़कर इसका अध्ययन संभव नहीं। इसका दूसरा खण्ड धर्मकीर्ति के निबन्ध "न्यायविन्दु" और उनकी धर्मोत्तरी व्याख्या की तर्क प्रणाली के सन्दर्भ में तिब्बती स्रोत से मिले साहित्य और संस्कृत से लिए गये व्याख्या सहित अनुवाद को हमारे सामने लाता है। इस वृहत् कृति में शेरवात्स्की ने बौद्ध धर्म के उस रूप पर प्रकाश डाला है जो भारत में प्रसिद्ध दार्शनिक

दिङ्नाग के प्रभाव के कारण अपना नया रूप ग्रहण करता है। धर्मकीर्ति और धर्मोत्तर के साथ दिङ्नाग, बौद्ध धर्म के तीन प्रकाशस्तम्भ के रूप में माने जा सकते हैं। पहले स्तम्भ ने बौद्ध तर्कशास्त्र का निर्माण किया, दूसरे स्तम्भ ने उसकी सूक्ष्म एवं बृहत् व्याख्या का कार्य सम्पादित किया और तीसरे स्तम्भ ने उसके अन्तिम रूप का निर्माण किया। दिङ्नाग के सम्प्रदाय का अध्ययन पाश्चात्य दार्शनिक स्कूलों के साथ किये गये सभी भारतीय दार्शनिक पद्धतियों के तुलनात्मक परिप्रेक्ष्य में लेखक ने प्रस्तुत किया है। लेखकीय समीक्षात्मक वक्तव्य में शेरबात्स्की ने लिखा है—“इस रचना में मैंने भारतीय तर्कशास्त्र के क्षेत्र में उसकी एक महत्त्वपूर्ण बौद्ध शाखा को उसके ऐतिहासिक सन्दर्भ के साथ देने का प्रयास किया है। मेरी चेष्टा तुलनात्मक पद्धति के आधार पर भारतीय सिद्धान्त के परीक्षण की रही है अर्थात् उसके समानान्तर मान्य पाश्चात्य यूरोपीय सिद्धान्तों के सन्दर्भ में मैंने उसका मूल्यांकन करने की कोशिश की है”। इस प्रकार यह कृति परवर्ती बौद्ध सम्प्रदाय के ज्ञान एवं तर्क सम्बन्धी सिद्धान्तों का उसके ऐतिहासिक पृष्ठभूमि के सन्दर्भ के साथ मूल्यांकन के रूप में है। लेखक का कहना है—“Buddhist Logic reveals itself as the culminating point of a long course of Indian philosophic history Its birth, its growth and its decline run parallel with the birth, the growth and the decline of Indian civilisation” जब कभी भी लेखक धर्मकीर्ति के रूप में ‘भारतीय कान्ट’ को देखना है वह अपने विश्लेषण में बौद्ध तर्क से कुछ हट कर उसका विश्लेषण करता है। बौद्ध तर्कशास्त्र की मूल पद्धति पर विचार करते हुए वे लिखते हैं “It is a logic, but it is not Aristotelian It is epistemological, but not Kantian”

शेरबात्स्की की यह कृति पूर्व और पश्चिम दोनों ही देशों में समान रूप से मान्य हुई है। धर्मेन्द्रनाथ शास्त्री ने इसे शेरबात्स्की की अन्यतम ( masterpiece ) रचना की सज्ञा दी है। अपनी पुस्तक “Contribution of Th. Stcherbatsky to Indian Philosophy ( 1953 )” में उन्होंने लिखा—“It may be claimed that his Buddhist Logic is, perhaps, the greatest work of Indian Philosophy of the last 250 years”

धर्मेन्द्रनाथ शास्त्री के मतानुसार शेरबात्स्की ऐसी महान कृति की रचना में समर्थ रहे क्योंकि वे रूढ़िवादी हिन्दू को भौति संस्कृत के ज्ञाता थे और दूसरी ओर न्याय वैशेषिक की विशेष पदावली से भी पूर्णरूपेण परिचित थे। वे संस्कृत भाषा में स्वच्छन्द भाव से वातचौत कर सकते थे और जब वे बनारस में थे तो कई दिनों तक शास्त्रार्थ करते रहे, जिसका माध्यम संस्कृत भाषा थी। वैशेषिक के विभिन्न पक्षों पर इसी प्रकार उनका वाद-विवाद रामचन्द्र भट्टाचार्य से हुआ। शेरबात्स्की के न्याय-वैशेषिक के प्राचीन ग्रन्थों की पूर्ण जानकारी को देखकर भट्टाचार्य जी अप्रतिम रह गये थे।

धर्मेन्द्रनाथ शास्त्री ने लिखा है—“While he brings to bear upon problems of Indian philosophy a highly critical method of a

western thinker, he at the same time approaches them with the faith and devotion of an orthodox Indian scholar When sometimes we come across flashes of his originality, we are reminded of the genius of Dinnaga, and when we look to his stupendous learning and critical profundity, we feel as if he were an incarnation of Vacaspati Misra himself We must acknowledge our deep debt of gratitude to this great savant and to the Soviet Land from which he hailed, for his inestimable contribution to Indian philosophical thought ”

शेरवात्स्की की अन्तिम कृति है—“Madhyanta-Vibhanga, Discourse on Discrimination between Middle and Extremes ” इस कृति में वे उत्तरी बौद्ध सम्प्रदाय के योगाचार के स्कूल के निबन्धों के प्रथम खण्ड के संस्कृत अनुवाद के साथ इस स्कूल के उस प्रश्न पर विचार करते हैं कि किस प्रकार विचार के हर क्षेत्र में ‘अति’ को छोड़कर ‘मध्यवर्ती’ स्थिति को स्वीकार करना चाहिए । मन् १९३६ में प्रकाशित “Bibliotheca Buddhica” के ३०वें खण्ड में यह कृति प्रकाशित हुई । इसके अतिरिक्त अपने गुरु ई० ई० ओवेर्मिलर के सह-सम्पादकत्व में उन्होंने दु स्टोन के तिब्बती लेखों का अंग्रेजी अनुवाद सहित प्रकाशन किया जो “History of Buddhism in India and Tibet” ( Heidelberg 1931-32, Bibliotheca Buddhica, XXIX ) नाम से छपा । इसका भी अपना विशेष महत्त्व इसलिए है क्योंकि इस मकलन में तिब्बत में उपलब्ध प्रायः सभी बौद्ध सामग्री पकड़ित कर दी गई है ।

शेरवात्स्की की महत्त्वपूर्ण देन इसमें भी है कि रूसी और सोवियत विद्वानों के बीच वे पहले व्यक्ति थे जिन्होंने भारतीय दर्शन के भौतिकवाद सिद्धान्त का अपने लेख—“भारत में भौतिकवाद का इतिहास” ( लेनिनग्राद, १९२७ ) में सर्वप्रथम उल्लेख और उस पर गहन विचार किया । इसमें भारतीय भौतिकवाद के मूलभूत तत्वों पर विचार तो है ही पर साथ में उसके मूल संस्कृत स्रोत और इस प्रश्न सम्बन्धी यूरोपीय शोधपूर्ण कार्यों की भी जानकारी दी गई है ।

शेरवात्स्की की मुख्य देन इसमें विदित है कि उन्होंने धर्म के रूप में मान्य बौद्ध-सम्प्रदाय और उसकी दार्शनिक महत्ता के बीच अन्तर को स्पष्ट करके ही उसके विवेचन को आगे बढ़ाया है । उन्होंने ऐतिहासिक विकास के सदर्भ में भारतीय चिन्तन पद्धति का विश्लेषण किया है और वह भी इसलिए कि दार्शनिक तत्वों को स्पष्ट करें और विश्व के दार्शनिक विचारधाराओं के मध्य उसके उचित स्थान को दिला सकें ।

इसके साथ पश्चात्य यूरोपीय दर्शन के ठीक विरोध में भारतीय दर्शन को प्रति स्थापित करने के अपने समय के फैशन का भी उन्होंने तीव्र विरोध किया । अपनी अन्तिम रचना में उन्होंने लिखा—“In my opinion, in Madhyanta-Vibhanga

( Leningrad, 1936 ), Indian philosophy has reached a very high standard of development and the principle lines of this development run parallel with those which are familiar to the students of European philosophy ”

शेरवात्स्की की अधिकांश रचनायें अंग्रेजी भाषा में लिखित और प्रकाशित हैं। क्योंकि उनकी यह धारणा थी कि ( भारत में रहते समय जिसे और भी बल मिला ) भारतीय और बौद्ध-धर्म सम्बन्धी लेख उस भाषा में लिखे जाने चाहिए जिनमें पढ़कर भारतीय विद्वान उसका सही मूल्यांकन कर सकने में सक्षम हों। इसी वजह से न केवल उनकी कृतियों का व्यापक प्रचार संभव हो सका वरन् हमारे अपने ज्ञान और महिमापूर्ण रूसी संस्कृति की परम्परा की भी पूर्व एवं पश्चिम के देशों में जानकारी संभव हो सकी। जेल के समय में लिखी अपनी प्रसिद्ध पुस्तक—‘Discovery of India’ में भारत के स्वर्गीय प्रधान मंत्री जवाहरलाल नेहरू ने अत्यंत सम्मानपूर्ण शब्दों में “सोवियत लेनिनग्राद विश्वविद्यालय के प्रोफेसर शेरवात्स्की” को स्मरण किया है। ५० नेहरू की उस समय सहानुभूति सोवियत संघ के प्रति थी। उस समय अपने राष्ट्रीय स्वातंत्र्य संग्राम में भारत लगा हुआ था और सोवियत संघ मानवता के जानी दुश्मनों से अपनी स्वतंत्रता की रक्षा करने में जो जान से जुटा था। और इसी लिए सोवियत संघ की जनता द्वारा हो रहे साहसिक युद्ध, विशेषकर लेनिनग्राद की सीमा रक्षा की बेमिसाल कोशिश ने प्रायः इस धरती के सभी न्यायनिष्ठ व्यक्तियों के हृदय को द्रवित एवं मुग्ध कर लिया था।

भारत के दर्शन और उसकी अन्तश्चेतना में सतत प्रवाहित संस्कृति के अध्ययन में शेरवात्स्की जीवन पर्यन्त लगे रहे लेकिन इसके अतिरिक्त ‘भारतीय ज्ञान’ के अन्य क्षेत्रों में भी उन्होंने कार्य किया। उदाहरण के लिए, उन्होंने ब्यूहलर की संस्कृत पाठ्य-पुस्तक का रूसी में अनुवाद किया (स्टाकहोम-१९२३)। इसके अतिरिक्त उन्होंने ‘तिब्बती व्याकरण’ लिखा और इसी भौति वरदराज द्वारा लिखित लोकप्रिय संस्कृत व्याकरण ‘लघुसिद्धान्त कौमुदी’ का भी रूसी अनुवाद किया। इसी प्रकार उन्होंने दण्डी द्वारा लिखित साहित्यिक उपन्यास ‘दशकुमार चरित’ का भी अनुवाद किया (पूर्ण रूप में जिसका प्रकाशन १९६४ में हुआ)। इनके अतिरिक्त जो विद्वान-समूह कौटिल्य के ‘अर्थशास्त्र’ का अनुवाद कर रहा था उसका नेतृत्व भी उन्होंने ही संभाला था और उसमें उन्होंने सक्रिय भाग लिया (पुस्तक १९५९ में प्रकाशित हुई)।

शेरवात्स्की कई प्राचीन और अधिकारी विद्या परिषदों के सम्मानित सदस्य थे। उदाहरण के लिए इंग्लैंड के Royal Asiatic Society (London) फ्रांस के Societe Asiatique (Paris), जर्मनी के Morgenländische Gesellschaft (Berlin), और उसी प्रकार Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen के Correspondent सदस्य थे। इसी प्रकार वे अन्य देशों के कई विद्या-परिषद के माननीय सदस्य बना लिये गए थे।

शेरवात्स्की पूर्ण रूप से 'मनुष्य' थे। सबसे ऊपर उन्होंने 'ज्ञान' को स्थान दिया था और उसमें उनकी दिलचस्पी उनके जीवन का मूल सार था यद्यपि उनके जीवन का एक अंश सन्यासी का जीवन था और उसे वे सुख सौभाग्य के साथ ग्रहण भी न कर सके थे। उनकी चेतना की गहराई में अपने देश से बहुत दूर के भारत और सुदूरपूर्व देशों के 'ससार' ने अपना स्थान बनाया। वे अथर्विष्यामों से बहुत ऊपर उठ चुके थे और सुदूर देशों के प्रति उनकी आस्था, प्रेम और सहानुभूति की भावना कम न थी। उन्होंने भारत-वासियों में भी उमा 'मनुष्य' को पाया जो उन्हें अन्य देशवासियों में देखने को मिला था और उनकी विचार-पद्धति की मानवजाति की चिन्ता के एक पक्ष के रूप में स्वीकार किया।

कश्मिरान में शेरवात्स्की के समाधिस्थल पर एक शिला रखी है जिस पर ये सरल शब्द अंकित हैं "प्राचीन भारत के चिन्तकों की बुद्धि चेतना की अपने देश के लिए व्याख्या करने के विषय में।"

**В.И.Кальянов (Ленинград)**

17-5-1965

**V.I.Kalyanov (Leningrad)**

## भूमिका

अनुवाद सामने है। एक तो बौद्धन्याय जैसा क्लिष्ट विषय, दूसरे पाश्चात्य तर्कशास्त्रों और दर्शनों का तुलनात्मक प्रस्तुतीकरण, और सबसे ऊपर एक अत्यन्त पाण्डित्यपूर्ण शैली में रचना—इन सब के कारण इस ग्रन्थ का अनुवाद करने का साहस ही नहीं होता था। किन्तु ग्रन्थ का अद्वितीय महत्त्व तथा इसके ग्रन्थकार श्री शेरवात्स्की की विद्वत्ता के प्रति मेरी श्रद्धा इस अनुवाद को पूरा करने में सदैव प्रेरणा देती रही। फिर भी इस पर सन्तोष तो तब होगा जब यह पाठकों के लिये कुछ लाभकर सिद्ध हो सकेगा।

पारिभाषिक शब्दों के अनुवाद के लिये मैंने भारत सरकार के विभिन्न पारिभाषिक कोशों, तथा आप्टे और मॉनियर विलियम्स के अंग्रेजी-संस्कृत कोशों का उपयोग किया है। अतः अनुवाद में कहीं भी शंका की दशा में इन कोशों को देखा जा सकता है।

यों तो मैंने अनुवाद को सन्तोषजनक बनाने में यथाशक्ति सभी सम्भव सतर्कतायें रखी हैं, फिर भी अज्ञानता के कारण जो त्रुटियाँ रह गई हैं उनके लिये पाठकों से क्षमा चाहता हूँ।

—अनुवादक

शब्दावली के आवरण के नीचे से वह उन विशिष्टताओं को ढूँढ सकता है जिन्हें वह एक भिन्न रूप से विवेचित, भिन्न रूप से व्यवस्थित, तर्कशास्त्रीय पद्धति में एक भिन्न स्थान पर तथा एक सर्वथा भिन्न सन्दर्भ में रखे गये होने के रूप में देखने का अभ्यस्त है। दार्शनिक, यदि वह संस्कृत रचनाओं की शैली से परिचित हो जाता है तो, भारतीय विचारों का न केवल योरोपीय शब्दावली में विवेचन करने के लिये उत्सुक होगा, वरन् प्रक्रिया को उलट कर योरोपीय विचारों की भारतीय शब्दावली में व्याख्या करना भी चाहेगा।

मेरा प्रमुख उद्देश्य इन समानताओं की ओर संकेत करना तो रहा है किन्तु दोनों तर्कशास्त्रों के तुलनात्मक महत्त्व का मूल्यांकन प्रस्तुत करना नहीं। इस विषय पर पहले मैं उन दक्ष दार्शनिकों का मत सुनना चाहूँगा जो ज्ञान के इस विशेष क्षेत्र में उससे कहीं अधिक विशिष्ट अनुभव रखते हैं जितना मेरा हो सकता है। यदि मैं दार्शनिकों के ध्यान को जागृत कर सका तथा यदि उनके द्वारा भारतीय विध्यात्मक दार्शनिकों को उनके योरोपीय आतृसंध में परिचित करा सका तो मुझे पर्याप्त सन्तोष होगा।





# बौद्ध-न्याय

( प्रथम भाग )

## प्रस्तावना

### § १. बौद्ध तर्कशास्त्र क्या है

बौद्ध तर्कशास्त्र के अन्तर्गत हमारा तात्पर्य भारत में छठी और सातवीं शताब्दी में बौद्धविज्ञान की दो जाज्वल्यमान विभूतियों, आचार्य दिट्ठाग और धर्मकीर्ति द्वारा रचित तर्कशास्त्र तथा ज्ञानमीमासा की एक पद्धति के बोध में होता है। इन लोगों के पूर्व के समय के अत्यन्त अपर्याप्त रूप में ज्ञात बौद्ध तर्कशास्त्रीय साहित्य को, जिसने उनकी रचनाओं के लिये मार्ग प्रशस्त किया, तथा उत्तरी बौद्ध देशों में उपलब्ध भाष्यों और टीकाओं के प्रचुर साहित्य को जो इन लोगों के बाद रचित हुआ, इसी वर्ग की रचनाओं के अन्तर्गत रखा जाना चाहिये। इसके अन्तर्गत सर्वप्रथम तो परार्थ-अनुमान के स्वरूपों से सम्बद्ध सिद्धान्त आते हैं, और अकेले इसी आधार पर इसके लिये 'तर्कशास्त्र' की संज्ञा उचित है। अध्यवसाय (= निश्चय = विकल्प), अपोहवाद, और स्वार्थ-अनुमान सम्बन्धी सिद्धान्त, योग्य की ही भाँति भारत में भी परार्थ-अनुमान के सिद्धान्त के ही स्वाभाविक उपसिद्धान्त हैं।

किन्तु बौद्धों के तर्कशास्त्र के अन्तर्गत कुछ और भी आता है। इसमें हमारे ज्ञान के सम्पूर्ण विषयवस्तु से सम्बद्ध ऐन्द्रिक प्रत्यक्ष, अथवा अविक उपयुक्त निविकल्प प्रत्यक्ष सम्बन्धी सिद्धान्त, प्रामाण्यवाद तथा बाह्यार्थ-अनुमेयत्ववाद भी आते हैं। इन समस्याओं का सामान्यतया ज्ञानमीमासा के अन्तर्गत विवेचन किया गया है। अब बौद्धपद्धति को ज्ञानमीमासात्मक तर्कशास्त्रीय पद्धति कहना उचित ही होगा। यह बाह्य ससार के अस्तित्व को सर्वाधिक असन्दिग्ध रूप से प्रमाणित करनेवाले 'प्रत्यक्ष' के सिद्धान्त से आरम्भ होता है। तदुपरान्त यह बाह्यससार तथा हमारे अनुमान द्वारा निर्मित प्रतिमाओं और धारणाओं के रूप में उसके (बाह्यससार) प्रतिरूप के बीच सारूप्य के सिद्धान्त पर आता है। इसके बाद अध्यवसाय (= निश्चय), स्वार्थानुमान और परार्थानुमान के सिद्धान्त आते हैं। अन्ततः दार्शनिक विषयों में सम्बद्ध वाद-विवाद के संचालन की कला का विषय या वादविधि (= चोदना प्रकरण) आता है। इस प्रकार, इसके अन्तर्गत मानव ज्ञान का समस्त क्षेत्र आ जाता है जो प्रत्यक्ष जैसे साधारण विषय से आरम्भ होकर सार्वजनिक वाद-विवाद की जटिल प्रक्रिया में समाप्त होता है।

बौद्ध स्वयं अपने इस शास्त्र को हेतु-विद्या, अथवा प्रमाण-विद्या, अथवा केवल सम्यग्-ज्ञान-व्युत्पादन मात्र कहते हैं। यह सत्य और मिथ्या के विमर्श का सिद्धान्त है।

इसके प्रवर्तकों की दृष्टि में इस पद्धति का एक धर्म, अर्थात् निर्वाण के मार्ग के उपदेशक के रूप में बौद्धधर्म के साथ प्रत्यक्षतः कोई विशेष सम्बन्ध नहीं है। यह अपने को मनुष्य की समझ से सम्बद्ध स्वाभाविक और सामान्य तर्कशास्त्र मानता है।<sup>१</sup> फिर भी, यह अपने को आलोचनात्मक भी मानता है। ऐसे तत्त्वों का निर्ममतापूर्वक प्रतिवाद किया गया है जिनके अस्तित्व की तर्कशास्त्र के नियमों के अन्तर्गत पर्याप्त वाञ्छनीयता सिद्ध नहीं होती, और इस दृष्टि से बौद्ध तर्कशास्त्र केवल उन्हीं विचारों के प्रति निष्ठावान है जिनसे बौद्धमत आरम्भ हुआ था। अतः इसने ईश्वर को अस्वीकृत किया, आत्मा को अस्वीकृत किया, और नित्यता को अस्वीकृत किया। इसने तिरोधेय घटनाओं के क्षणभंगुर प्रवाह तथा निर्वाण में ही उनकी चरम और नित्य शान्ति के अतिरिक्त कुछ भी स्वीकार नहीं किया। बौद्धों के अनुसार वास्तविकता गतिशील है स्थिर नहीं, किन्तु दूसरी ओर, तर्कशास्त्र धारणाओं और नामों के रूप में वास्तविकता के स्थिरीकरण की कल्पना करता है। बौद्ध तर्कशास्त्र का चरम उद्देश्य गतिशील वास्तविकता और विचारों की स्थिर रचनाओं के सम्बन्ध की व्याख्या करना है।<sup>२</sup> यह वास्तविकतावादियों के तर्कशास्त्र, न्याय, वैशेषिक और मीमांसावादियों के तर्कशास्त्र का विरोधी है जिनके लिये वास्तविकता स्थिर और हमारे ज्ञान की धारणाओं के लिए पर्याप्त है। भारत के अन्य सभी प्रतिष्ठित धर्मों के प्रवर्तक बौद्धों को सामान्य रूप से अहङ्कारी अनस्तित्ववादी मानते हैं, जब कि बौद्ध स्वयं भी अपने विरोधियों को 'बाह्य' और 'तीर्थिक' कहते हैं। केवल इस आशय में ही बौद्धों द्वारा सृजित तर्कशास्त्रीय प्रणाली बौद्ध न्याय है।

## ५. २ बौद्धमत के इतिहास में तर्कशास्त्र का स्थान

भारत में बौद्धमत के इतिहास में बौद्ध तर्कशास्त्र का तो स्थान है ही, भारतीय तर्कशास्त्र और दर्शन के सामान्य इतिहास में भी इसका अपना महत्त्व है। भारतीय तर्कशास्त्र के विस्तृत क्षेत्र के अन्तर्गत यह एक माध्यमिक बौद्धकाल

<sup>१</sup> लौकिक विद्या, तुकी माध्य० वृत्ति, पृ० ५८ १४ और मेरा 'निर्वाण', पृ० १४०।

<sup>२</sup> तुकी० TSP, पृ० २५९ २१ 'न क्वचिद् अर्थे परमार्थतो विवक्षा अस्ति, अन्वयिनोऽर्थस्थ अभावात्।' ( सर्वेषु इति पक्षेषु समानम् दूषणम् )।

का निर्माण करता है। जब कि बौद्धदर्शन के क्षेत्र में तर्कशास्त्र भारतीय बौद्धमत के अन्तिम, तृतीय चरण, की एक उत्प्रेक्षणीय विशेषता है।<sup>१</sup>

भारत में बौद्धमत के इतिहास को तीन कालों<sup>२</sup> में विभाजित किया जा सकता है। स्वयं बौद्धों ने भी ऐसा ही किया है, और इन तीन कालों को ये धर्म के तीन चक्र<sup>३</sup> कहते हैं। इन सभी में बौद्धमत अस्तित्व के गतिशील और निरन्तर प्रवाह की केन्द्रीय धारणा के प्रति निष्ठावान् है। किन्तु अपने इतिहास में दो बार—ईसा की प्रथम और पञ्चम शताब्दियों में—इस धारणा की व्याख्या में इतना स्पष्ट परिवर्तन हुआ कि प्रत्येक काल की अब अपनी-अपनी नवीन केन्द्रीय धारणा बन गई है। ५०० ई० पू० से आरम्भ होकर, यदि मोटे रूप से हम यह मान लें कि अपनी जन्मभूमि में बौद्धधर्म का लगभग १५०० वर्षों तक वास्तविक अस्तित्व रहा, तो इस अवधि को तीन कालों में विभाजित कर देने पर प्रत्येक की अवधि पाँच-पाँच सौ वर्ष की होगी।

पहले हम यहाँ प्रथम और द्वितीय काल-विभाजन से सम्बद्ध दो पूर्ववर्ती कृतियों के परिणामों की मक्षिण परीक्षा करेंगे।<sup>४</sup> प्रस्तुत कृति को, जो कि तृतीय और अन्तिम अवधि में सम्बन्धित है, उक्त कृतियों का अग्रक्रम मानना चाहिये।

### § ३. बौद्धदर्शन का प्रथम काल

बुद्ध के समय में भारत दार्शनिक चिन्तन की प्रचुरता और मोक्ष के आदर्श की पिपासा से ओत-प्रोत था।

बौद्धदर्शन का आरम्भ पुद्गल (मानव व्यक्तित्व) का उसका निर्माण करनेवाले विभिन्न धर्मों के रूप में सूक्ष्म विश्लेषण से हुआ। इस विश्लेषण का प्रमुख विचार नैतिक था। सर्वप्रथम पुद्गल के धर्मों का सात्व-असात्व,

<sup>१</sup> आन्त्य-धर्म-चक्र-प्रवर्तन।

<sup>२</sup> विशुद्ध दृष्टिकोण यह है कि स्वयं बुद्ध ने अपने सिद्धान्तों का तीन अलग-अलग रूपों में उपदेश किया था—एक सर्वसाधारण के लिये, दूसरा मध्यम वर्ग के लिये, और तीसरा तीक्ष्ण बुद्धिवालों के लिये। किन्तु यह स्पष्टतः एक पञ्चात्-विचार है।

<sup>३</sup> त्रिचक्र।

<sup>४</sup> The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the word "Dharma", London, 1923 (R. A. S.), and The Conception of Buddhist Nirvana, Leningrad, 1927 (Ac. of Sciences)

प्रेरक व्यक्तित्व ( पुद्गल ) या आत्मा नहीं वरन् हेतु-प्रत्यय व्यवस्था थी । इसका उद्दिष्ट अभीष्ट निर्वाण<sup>१</sup> था जिसका आशय जीवन के प्रत्येक लक्षण की चिरन्तन शान्ति, विश्व या धर्मकाय की सर्वथा निष्क्रिय अवस्था था जिसमें समस्त धर्म या सह-संस्कृत धर्म अपनी समस्त संस्कारगत शक्ति से रहित हो कर चिरशान्त हो जाते हैं । धर्म और संस्कार के रूप में इस विश्लेषण<sup>२</sup> का उद्देश्य उनकी क्रियाशीलता की अवस्था के अनुसन्धान, अथवा इन क्रियाओं को कम करने या रोकने<sup>३</sup> के मार्ग का निर्धारण करने के अतिरिक्त और कुछ नहीं था जिससे चरम शान्ति या निर्वाण की अवस्था तक पहुँचा या उसमें प्रवेश किया जा सके । धर्म्य पूर्णता और चरम मोक्ष के मार्ग-सम्बन्धी सिद्धान्त का पथ प्रशस्त करने के लिये, आर्यत्व की, और 'बुद्ध' की चरम अवस्था की प्राप्ति के लिये पथ-प्रशस्त करने के उद्देश्य से ही इस सत्त्वमीमासात्मक विश्लेषण का प्रतिपादन किया गया । इसमें हमें बौद्धदर्शन की एक अन्य विशेषता लक्षित होती है, ऐसी विशेषता जो सर्वथा भौतिकवादियों के अपवाद के अतिरिक्त भारत के अन्य सभी दर्शनों में समान रूप से उपलब्ध है । यह विशेषता है मोक्षवाद । इस अभीष्ट के मार्ग की शिक्षा देने में बौद्धों का पूर्वगामी आरम्भिक भारतीय योग है । बुद्ध के समय में समस्त भारत योग के समर्थकों और विरोधियों में, ब्राह्मणों के अनुयायियों और श्रमणों के अनुयायियों में, या यह कहिये कि खुले उच्च धार्मिक सम्प्रदाय और योग के प्रति तीव्र झुकाववाले जनप्रिय मतवादियों में विभक्त था । इस योग की प्रमुख धारणा इस विश्वास में निहित थी कि अभ्यास और केन्द्रित ध्यान<sup>४</sup> द्वारा समाधि की एक ऐसी अवस्था प्राप्त की जा सकती है जो ध्यान करने वाले को असाधारण शक्तियाँ प्रदान करती है और उसे एक अतिमानव के रूप में परिणत कर देती है । बौद्धदर्शन ने अपनी सत्त्वमीमासा में इस शिक्षा का समन्वय कर लिया । यह समाधिस्थ ध्यान शान्ति के मार्ग का चरम सदस्य, एक ऐसा माध्यम बन गया जिसके द्वारा सर्वप्रथम मिथ्या दृष्टिकोणों और दुष्ट प्रवृत्तियों को समाप्त करके उच्चतम यौगिक अवस्थायें प्राप्त की जा सकती थी । अतिमानव या योगी, आर्य,<sup>५</sup> एक ऐसा मनुष्य, या अधिक उपयुक्त धर्मों का ऐसा सङ्घात बन गया जहाँ 'प्रज्ञा अमला' ही पवित्र जीवन

<sup>१</sup> निरोध ।

<sup>२</sup> धर्म-प्रविचय ।

<sup>३</sup> विहान-प्रहान ।

<sup>४</sup> ध्यान = समाधि = योग ।

<sup>५</sup> आर्य = अर्हत् = योगिन् ।

का केन्द्रीय और प्रमुख मिद्धान्त बन जाता है। यह पुरातन बौद्धदर्शन की अन्तिम विशेषता, आर्य या अर्हन्वाद है।

तदनुसार इस सम्पूर्ण मतवाद को तथाकथित चार 'मत्थो' अथवा चार आर्य-मत्थो' के सूत्र के रूप में मक्षिप्त कर दिया गया है, यथा (१) जीवन एक अगान्त मर्ष है, (२) इसकी उत्पत्ति पापपूर्ण वामनाओं में होती है, (३) चिरन्तन शान्ति ही चरम अभीष्ट है, और (४) एक ऐसा मार्ग है जहाँ जीवन के निर्माण में महायक समस्त सम्कार क्रमशः लुप्त हो जाते हैं।

बौद्धदर्शन के इतिहास के प्रथम काल, धर्मचक्र के प्रथम प्रवर्तन के यही प्रमुख विचार हैं। इसे कदाचित् ही किसी धर्म का प्रतिनिधित्व करनेवाला कहा जा सकता है। इसका अधिक धार्मिक पक्ष, एक मार्ग की शिक्षा, सर्वथा मानवोचित है। मनुष्य स्वयं अपने ही प्रयामो से, नैतिक और बौद्धिक पूर्णता में, मोक्ष प्राप्त करता है। और जो कुछ हम जानते हैं उसके आधार पर यह भी कहा जा सकता है कि उस समय बौद्धदर्शन में उपामना भी बहुत अधिक नहीं था। वह परिवार और सम्पत्ति से रहित विरक्तों का ऐसा समुदाय था जो अपने पापों को खुले रूप से अङ्गीकार करने के लिये माम में दो बार एकत्र होते थे और तपस्या, व्यान तथा दार्शनिक वाद-विवाद में रत रहते थे।

इस काल का, अर्थात् अगो के बाद का बौद्धदर्शन साधारण महत्त्व की बातों पर १८ सम्प्रदायों में विभक्त था। वत्सीपुत्रियों के सम्प्रदाय द्वारा एक छायात्मक, अर्ध-वास्तविक व्यक्तित्व की स्वीकृति ही इस दर्शन की मौलिक रूप-रेखा से एकमात्र महत्त्वपूर्ण विचलन था।

### § ४. बौद्धदर्शन का द्वितीय काल

बौद्धदर्शन के इतिहास की पाँचवीं शताब्दी के अन्तिम चरण में इसमें, इसके दर्शन में, और धर्म के रूप में इसकी प्रकृति में, एक मौलिक परिवर्तन हुआ। इसने उस मानव बुद्ध के आदर्श का परित्याग कर दिया जो एक निर्जीव निर्वाण में सर्वथा विलीन हो जाते हैं और उनके स्थान पर जीवन में परिपूर्ण निर्वाण में अधिष्ठित एक दिव्य बुद्ध के आदर्श को प्रतिष्ठित किया। इसने वैयक्तिक मोक्ष के एक स्वार्थपरक आदर्श को प्रत्येक जीव के एक सार्वभौमिक मोक्ष द्वारा स्थानान्तरित किया। साथ ही साथ, इसने अपने दर्शन को एक मौलिक बहुत्ववाद से मौलिक एकतत्त्ववाद में परिवर्तित कर

<sup>१</sup> चत्वारि आर्य-सत्यानि = आर्यस्य बुद्धस्य तत्त्वानि । :

प्रेरक व्यक्तित्व ( पुद्गल ) या आत्मा नहीं बरन् हेतु-प्रत्यय व्यवस्था थी । इसका उद्दिष्ट अभीष्ट निर्वाण<sup>१</sup> था जिसका आगम्य जीवन के प्रत्येक लक्षण की चिरन्तन शान्ति, विश्व या धर्मकाय की सर्वथा निष्क्रिय अवस्था था जिसमें समस्त धर्म या सह-मस्कृत धर्म अपनी समस्त मस्कारगत शक्ति से रहित हो कर चिरशान्त हो जाते हैं । धर्म और मस्कार के रूप में इस विश्लेषण<sup>२</sup> का उद्देश्य उनकी क्रियाशीलता की अवस्था के अनुमन्वान, अथवा इन क्रियाओं को कम करने या रोकने<sup>३</sup> के मार्ग का निर्धारण करने के अतिरिक्त और कुछ नहीं था जिससे चरम शान्ति या निर्वाण की अवस्था तक पहुँचा या उसमें प्रवेश किया जा सके । धर्म्य पूर्णता और चरम मोक्ष के मार्ग-सम्बन्धी सिद्धान्त का पथ प्रशस्त करने के लिये, आर्यत्व की, और 'बुद्ध' की चरम अवस्था की प्राप्ति के लिये पथ-प्रशस्त करने के उद्देश्य में ही इस मत्त्वमीमासात्मक विश्लेषण का प्रतिपादन किया गया । इसमें हमें बौद्धदर्शन की एक अन्य विशेषता लक्षित होती है, ऐसी विशेषता जो सर्वथा भौतिकवादियों के भ्रमवाद के अतिरिक्त भारत के अन्य सभी दर्शनों में समान रूप से उपलब्ध है । यह विशेषता है मोक्षवाद । इस अभीष्ट के मार्ग की शिक्षा देने में बौद्धों का पूर्वगात्री आरम्भिक भारतीय योग है । बुद्ध के समय में समस्त भारत योग के समर्थकों और विरोधियों में, ब्राह्मणों के अनुयायियों और श्रमणों के अनुयायियों में, या यह कहिये कि खुले उच्च वार्षिक सम्प्रदाय और योग के प्रति तीव्र झुकाववाले जनप्रिय मतवादियों में विभक्त था । इन योग की प्रमुख धारणा इस विश्वास में निहित थी कि अभ्यास और केन्द्रित ध्यान<sup>४</sup> द्वारा समाधि की एक ऐसी अवस्था प्राप्त की जा सकती है जो ध्यान करने वाले को अमाधारण शक्तियाँ प्रदान करती है और उसे एक अतिमानव के रूप में परिणत कर देती है । बौद्धदर्शन ने अपनी मत्त्वमीमासा में इस शिक्षा का समन्वय कर लिया । यह समाधिस्थ ध्यान शान्ति के मार्ग का चरम नदम्य, एक ऐसा माध्यम बन गया जिसके द्वारा सर्वप्रथम मिथ्या दृष्टिकोणों और दुष्ट प्रवृत्तियों को समाप्त करके उच्चतम योगिक अवस्थायें प्राप्त की जा सकती थी । अतिमानव या योगी, आर्य,<sup>५</sup> एक ऐसा मनुष्य, या अधिक उपयुक्तत धर्मों का ऐसा सङ्घात बन गया जहाँ 'प्रज्ञा अमला' ही पवित्र जीवन

<sup>१</sup> निर्गेव ।

<sup>२</sup> धर्म-प्रविचय ।

<sup>३</sup> विहान-प्रहान ।

<sup>४</sup> ध्यान = समाधि = योग ।

<sup>५</sup> आर्य = अर्हन् = योगिन् ।

का केन्द्रीय और प्रमुख सिद्धान्त बन जाता है। यह पुरातन बौद्धदर्शन की अन्तिम विशेषता, आर्य या अर्हत्वाद है।

तदनुसार इस सम्पूर्ण मतवाद को तथाकथित चार 'मत्थो' अथवा चार आर्य-सत्थो<sup>१</sup> के सूत्र के रूप में मक्षिप्त कर दिया गया है, यथा (१) जीवन एक अशान्त मघर्ष है, (२) इसकी उत्पत्ति पापपूर्ण वामनाओ में होती है, (३) चिरन्तन शान्ति ही चरम अभीष्ट है, और (४) एक ऐसा मार्ग है जहाँ जीवन के निर्माण में महायक ममन्त सस्कार ऋमग लुप्त हो जाते हैं।

बौद्धदर्शन के इतिहास के प्रथम काल, धर्मचक्र के प्रथम प्रवर्तन के यही प्रमुख विचार हैं। इसे कदाचित् ही किसी धर्म का प्रतिनिधित्व करनेवाला कहा जा सकता है। इसका अधिक धार्मिक पक्ष, एक मार्ग की शिक्षा, सर्वथा मानवोचित है। मनुष्य स्वयं अपने ही प्रयासों से, नैतिक और बौद्धिक पूर्णता से, मोक्ष प्राप्त करता है। और जो कुछ हम जानते हैं उसके आधार पर यह भी कहा जा सकता है कि उस समय बौद्धदर्शन में उपामना भी बहुत अधिक नहीं था। वह परिवार और सम्पत्ति से रहित विरक्तों का ऐसा समुदाय था जो अपने पापों को खुले रूप से अङ्गीकार करने के लिये माम में दो बार एकत्र होते थे और तपस्या, ध्यान तथा दार्शनिक वाद-विवाद में रत रहते थे।

इस काल का, अर्थात् अशोक के बाद का बौद्धदर्शन साधारण महत्त्व की बातों पर १८ सम्प्रदायों में विभक्त था। वत्सीपुत्रियों के सम्प्रदाय द्वारा एक छायात्मक, अर्ध-वास्तविक व्यक्तित्व की स्वीकृति ही इस दर्शन की मौलिक रूप-रेखा से एकमात्र महत्त्वपूर्ण विचलन था।

## § ४. बौद्धदर्शन का द्वितीय काल

बौद्धदर्शन के इतिहास की पाँचवीं शताब्दी के अन्तिम चरण में इसमें, इसके दर्शन में, और धर्म के रूप में इसकी प्रकृति में, एक मौलिक परिवर्तन हुआ। इसने उस मानव बुद्ध के आदर्श का परित्याग कर दिया जो एक निर्जीव निर्वाण में सर्वथा विलीन हो जाते हैं और उनके स्थान पर जीवन से परिपूर्ण निर्वाण में अधिष्ठित एक दिव्य बुद्ध के आदर्श को प्रतिष्ठित किया। इसने वैयक्तिक मोक्ष के एक स्वार्थपरक आदर्श को प्रत्येक जीव के एक सार्वभौमिक मोक्ष द्वारा स्थानान्तरित किया। साथ ही साथ, इसने अपने दर्शन को एक मौलिक बहुत्ववाद से मौलिक एकतत्त्ववाद में परिवर्तित कर

<sup>१</sup> चत्वारि आर्य-मत्थानि = आर्यस्य बुद्धस्य तत्त्वानि।



दिया गया है। चरम वास्तविकता की दृष्टि से जगत् एक ऐसी गतिरहित पूर्णता है जिसमें न तो कुछ उत्पन्न होता है और न कुछ विलीन होता है। न कोई वस्तु उन्नी वस्तु से उत्पन्न होती है, जैसा कि सात्त्विको का विचार है, न वस्तुये अन्य वस्तुओं से उत्पन्न होती है जैसा वैशेषिक मानते हैं और न क्षणिक धर्म क्षणमात्र के लिये ही अस्तित्व प्राप्त करते हैं जैसा कि आरम्भिक बौद्धों का विचार था। यहाँ कोई उत्पादन होता ही नहीं।<sup>१</sup> नवीन बौद्धदर्शन की यह द्वितीय विशेषता है जो एक गतिरहित सम्पूर्णता में विलीन करके वास्तविक हेतुवाद का सर्वथा निराकरण करती है।

फिर भा, नवीन बौद्धदर्शन ने अनुभूत जगत् की वास्तविकता का सर्वथा प्रतिवाद नहीं किया। इसने केवल यही माना कि अनुभूत वास्तविकता चरम वास्तविकता नहीं है। इस प्रकार दो वास्तविकताये हो गई—एक स्रवृत्ति सत्य और दूसरा नावृत्त सत्य (= परमार्थ सत्य)। एक वास्तविकता का भ्रान्तिमय पक्ष है, और दूसरा वास्तविक जो उसका चरम स्वरूप है। नवीन बौद्धदर्शन की इन दो वास्तविकताओं या 'दो सत्त्वों' ने पहले के मतवाद के 'चार सत्त्वों' का अधिष्मण कर दिया।

नवीन बौद्धदर्शन की एक अन्य विशिष्टता अनुभूत जगत् और निरपेक्ष के बीच, सत्त्व और निर्वाण के बीच पूर्णरूपेण समानशक्तित्व के सम्बन्ध का सिद्धान्त है।<sup>२</sup> आरम्भिक बौद्धदर्शन के समस्त धर्मों को, जिन्हें केवल निर्वाण में ही प्रभुत्व किन्तु नाधारण जीवन में सक्रिय सत्कार माना गया था यहाँ चिर-प्रभुत्व और उनकी सक्रियता को केवल एक भ्रम माना गया। इस प्रकार यत् यह अनुभूत जगत् केवल एक भ्रमात्मक प्रतीति है जिसके नीचे नाधारण मनुष्यों के सीमित बोध के लिये निरपेक्ष अपने को अभिव्यक्त करता है, अतः दोनों के तल में कोई नागवान् अन्तर नहीं है। निरपेक्ष या निर्वाण चिरत्व के रूप में दृष्ट जगत् (स्वभावकाय) के अतिगति और कुछ नहीं। निरपेक्ष सत्य के इस पक्ष का नाधारण अनुभवात्मक आयतनों के द्वारा बोध भी नहीं हो सकता। अतः निरपेक्ष या चरम बोध के लिये अनवस्थित विचार की विधियों या उनके परिणामों की सर्वथा निष्प्रयोजन होने के रूप में भर्त्सना की गई है। इसलिये नमस्त न्यायशास्त्र तथा नाथ हीनाथ आरम्भिक बौद्धदर्शन की नमस्त धारणाओं उनके बुद्धत्व उनके निर्वाण उनके चार सत्त्वों इत्यादि की कृत्रिम और परस्पर

<sup>१</sup> देखिये वही पृ० ४० नोट २।

<sup>२</sup> तुकी० वही, पृ० २०५।

विशेषी होने के रूप में निमज्जोच भर्त्सना की गई है।<sup>१</sup> सत्य ज्ञान का एकमात्र स्रोत अर्हत् का योगिक ज्ञान और उन नवीन बौद्ध धर्मग्रन्थों द्वारा उद्घाटित ज्ञान है जिसमें जगत् का एकतत्त्वात्मक दृष्टिकोण ही उसका अद्वितीय विषयवस्तु है। यह नवीन बौद्धदर्शन की एक अन्य उल्लेखनीय विशेषता है, अर्थात् इसके द्वारा समस्त न्यायशास्त्र की निर्मम भर्त्सना और योग तथा मन्त्रोद्घाटन का प्रामुख्य।

बाद में, अपेक्षाकृत उदारपन्थियों का तथाकथित स्वान्त्रिक सम्प्रदाय इन नापेक्षतावादियों के प्रमुख वर्ग से पृथक् हो गया। इन्होंने अपने पक्ष के तार्किक समर्थन के लिये एक प्रकार के न्याय को स्वीकार किया। जिसमें, फिर भी, उन सभी आधारभूत सिद्धान्तों के आन्वीक्षिकी विनाश निहित थे जिन पर ज्ञान आधारित है।

मोक्ष के मार्ग को इस आशय में महायान के रूप में परिणत कर दिया गया कि पूर्वकाल के, हीनयान के, आदर्श को स्वार्थपरक बनाया गया और एक अन्य आदर्श, वैयक्तिक मोक्ष को नहीं वर्णन समस्त मानव जाति और उसने भी आगे समस्त प्राणिजगत् के मोक्ष को परिकल्पना की एकतत्त्वात्मक प्रवृत्ति के अनुकूल बनाया गया। अनुभूत जगत् को इस आशय में एक छायात्मक वास्तविकता स्वीकार किया गया कि पारमिता और महाकरुणा के अभ्यास के क्षेत्र के रूप में यह धर्मकाय<sup>२</sup> की प्राप्ति के लिये एक तैयारी साधन है। अमला प्रज्ञा को, जो अर्हत् के धर्मों में से एक थी, अब प्रज्ञा-पारमिता के नाम से ज्ञानकाय के एक पक्ष के साथ समीकृत कर दिया गया, जिसका दूसरा पक्ष स्वभावकाय था। बुद्ध अब मानव नहीं रहे। सम्भोग काय के नाम से वे एक वास्तविक ईश्वर बन गये। फिर भी, वे मरार के स्रष्टा नहीं थे। नवीन बौद्धदर्शन ने इस अपनी पूर्वकाल की विशेषता को सुरक्षित रखा। नवीन व्याख्या के अनुसार वह अब भी हेतुवाद के, स्रष्टा के, अतीत थे। अपने द्विपक्षी रूप में केवल ज्ञानकाय ही हेतु और माया में परे था। इस काल में बौद्धमत एक धर्म बन गया। हिन्दूधर्म की भाँति ही यह एक प्रकार के लौकिक बहुदेवत्ववाद के पीछे अलौकिक विश्वदेवैक्यवाद की अभिव्यक्ति करने लगा। पूजा के स्वरूप के लिये इन्होंने प्रचलित अद्भुत कृत्यों, अथवा तथाकथित

<sup>१</sup> वही, पृ० १८३।

<sup>२</sup> निर्वणि = धर्म-काय।

तांत्रिक मस्कारों को ग्रहण किया। अपने मूर्तिविषयक आदर्शों की पूर्ति के लिये इनने, आरम्भ में, यूनानी कलाकारों की कुशलता का प्रयोग किया।

बौद्धदर्शन के इतिहास के इस द्वितीय काल में, इस प्रकार, गम्भीर परिवर्तनों ने प्रवेग किया।

इस नवीन अथवा उच्च धर्म-संघ का अर्थ, फिर भी, पहले से अथवा निम्न धर्म-संघ में सर्वथा पृथक्त्व नहीं है। इसमें इस सिद्धान्त का विकास किया गया है कि अपनी स्वार्भाविक प्रवृत्तियों के अनुसार, अपने हृदय में स्थिर बुद्धत्व के बीज<sup>१</sup> के अनुसार, प्रत्येक व्यक्ति अपने निर्वाण के लिये महायान या हीनयान में से किसी का वरण कर सकता है। अतः एक ही विहार के अन्तर्गत दोनों ही 'यान' एक साथ बने रहे।

## § ५ बौद्धदर्शन का तृतीय काल

दूसरी पाँच शताब्दियों के बाद, भारत में बौद्धदर्शन के इतिहास की प्रथम सहस्राब्दी के अन्त में, इसके दर्शन के स्वरूप में एक और महत्वपूर्ण परिवर्तन हुआ। यह विकास भारतीय नभ्यता के स्वर्णयुग का समकालीन था, जब भारत का अधिकांश भाग गुप्तों के राष्ट्रीय वंश के समृद्धिशाली शासन के अन्तर्गत था। इस काल में कला और विज्ञान ने अपनी चरम सीमा प्राप्त की और बौद्धों ने इस पुनर्जागरण में महत्वपूर्ण सहयोग दिया। अन्ततः बौद्धदर्शन को महान् व्यक्तियों, पेशावर के निवासी दो भ्राताओं, अर्हत् असङ्ग और आचार्य वसुवन्धु ने एक नवीन दिशा प्रदान की। प्रत्यक्षतः नवीन युग की भावना के अनुत्पत्ती, समस्त न्याय की भर्त्सना का, जो पिछले काल की विधि-पटता थी, परित्याग कर दिया गया और बौद्धों ने नैय्यायिक विषयों में गहन अभिरुचि प्रकट करना आरम्भ किया। इस काल की यह प्रथम उल्लेखनीय विशेषता है, अर्थात् न्यायशास्त्र में गहन अभिरुचि, जो इस काल के अन्त तक सर्वव्यापी हो गई और इनने बौद्धदर्शन के पिछले सभी सिद्धान्तिक रूपों का अधिष्मण दिया।

इस नवीन परिवर्तन का आरम्भबिन्दु बहुत कुछ 'Cogito ergo Sum' ('मैं विचार करता हूँ, इसलिये मैं हूँ' स्वमवेदन<sup>२</sup>) का एक भारतीय रूप था।

<sup>१</sup> बीज = प्रकृति-मयम् गोत्रम्।

<sup>२</sup> मदन० ने प्रत्यक्षतः इस सूत्र को प्रविनि० में दिया है, तुकी० न्याय-वर्णिका, पृ० २६१। अधिक ठीक अर्थों में व्यक्त करने पर भारतीय सूत्र इस प्रकार होता—*Cogitantem me sentio, ne sit caecus mundus omnis*—

पूर्ण मायावादी सम्प्रदाय के विरुद्ध बौद्धों ने अब घोषणा की कि 'हम स्वमवेदना की वैधता को अस्वीकार नहीं कर सकते, क्योंकि यदि हम स्वमवेदना को अस्वीकार करते हैं तो हमें स्वयं चेतना को ही अस्वीकार करना होगा, और तब सम्पूर्ण जगत् सर्वथा अन्धत्व की अवस्था में परिणत हो जायगा।' 'यदि हम वास्तव में यह नहीं जानते कि हम एक नील-पट देख रहे हैं, तो स्वयं नीलेपन को हम कभी नहीं जान सकते। अतः स्वमवेदना को ज्ञान के एक सार्थक स्रोत के रूप में अवश्य स्वीकार करना चाहिये।' स्वमवेदना की समस्या ने सम्पूर्ण भारत, तथा साथ ही साथ बौद्धों को भी दो ढंगों—इसके समर्थकों और इसके विरोधियों<sup>१</sup>—में विभक्त कर दिया, किन्तु ऐसा प्रतीत होता है कि मूलतः इस सिद्धान्त का उद्देश्य माध्यमिकों के अविश्वासवाद का प्रतिकार करना था। बौद्धदर्शन के इस तृतीय काल की यह द्वितीय विशिष्टता है।

एक अन्य विशिष्टता, ऐसी विशिष्टता जिसने इस सम्पूर्ण काल पर अपनी छाप छोड़ी है, इस तथ्य में निहित है कि बाह्य-संसार के अस्तित्व-सम्बन्धी पिछले काल के मशयवाद को पूर्णतया मुरझित रखा गया। इस समय बौद्ध-दर्शन आदर्शवादी बन गया। इसने यह माना कि हर प्रकार का अस्मिन्त्व अनिवार्यतः मानसिक ही है,<sup>२</sup> और यह कि हमारे विचारों की तदनु रूप बाह्य वास्तविकता की परिकल्पना में पुष्टि नहीं होती।<sup>३</sup> फिर भी, सभी विचारों को समान रूप से वास्तविक नहीं माना गया बल्कि वास्तविकता की मात्राये नियत की गई। विचारों का परिकल्पित, परतन्त्र और परिनिष्पन्न के रूप में विभाजन किया गया, जिनमें से द्वितीय और तृतीय वर्गों को वास्तविक माना गया। दो वास्तविकताओं—मापेक्ष और निरपेक्ष वास्तविकताओं—को स्वीकार किया गया, जब कि पिछले काल में समस्त विचारों को अवास्तविक या शून्य माना गया था क्योंकि वे परस्पर अपेक्ष्य थे। बौद्धदर्शन के अन्तिम चरण की यह तृतीय विशिष्टता है अर्थात् यह आदर्शवादी बन गया।

---

'स्वमवेदनम् अङ्गीकार्यम्, अन्यथा जगद्-आन्वयम् प्रसज्येत।' प्रोफेसर सिलवेन लेवी 'cogito ergo sum' की पहले ही 'स्वमवेदना' से तुलना कर चुके हैं, तुकी० महायान सूत्रालङ्कार, २, पृ० २०।

<sup>१</sup> तुकी० भाग २, पृ० २९, नोट ४,

<sup>२</sup> विज्ञान-मात्र-वाद = Sams-tsam-pa.

<sup>३</sup> निरालम्बन-वाद।

अन्ततः, नवीन बौद्धदर्शन की एक प्रमुख विशिष्टता उसका 'आलय-विज्ञान' भी है, जो इस काल के पूर्वार्द्ध में तो प्रमुख रहा परन्तु उत्तरार्द्ध में छोड़ दिया गया। कोई बाह्य जगत् नहीं और उसका ज्ञान प्राप्त करने-वाली कोई संवेदना नहीं, केवल एक ही संवेदना है जो स्वसंवेदनात्मक अर्थात् वह है जो केवल अपने ही स्वत्व का ज्ञान प्राप्त करती है। अतः जगत् या वास्तविक समाज को ऐसे सम्भाव्य विचारों के अपार विस्मार द्वारा निर्मित माना गया जो चेतना के सग्रहालय में प्रमुख पड़े रहते हैं। इस प्रकार वास्तविकता चिन्तापरक बन जाती है। एक अनादि-वामना को सग्रहीत चेतना का एक अनिवार्य पूरक माना गया। यही वह शक्ति है जो यथार्थ वास्तविकता की तथ्य-शृङ्खला को कार्यक्षम अस्तित्व की ओर प्रेरित करती है। जिस प्रकार योरोप के तर्कवादियों ने यह माना कि सम्भाव्य वस्तुओं के अपार विस्मार ईश्वर की बुद्धि में सम्मिलित हैं जिनमें से वह उन्हीं वस्तुओं को चुनता और अस्तित्व प्रदान करता है जो सब समग्र रूप में अधिकतम महसम्भाव्य वास्तविकता का निर्माण करती हैं, उसी प्रकार बौद्धदर्शन में भी है। अन्तर केवल इतना ही है कि 'ईश्वर की बुद्धि' के स्थान पर 'आलय-विज्ञान' को, और उसकी इच्छा के स्थान पर 'अनादिवामना' को स्थापित कर दिया गया। बौद्धदर्शन के अन्तिम काल की यह अन्तिम उल्लेखनीय विशिष्टता है।

विगत दो कालों की भांति यह काल भी उग्र और अनुग्रवादी<sup>१</sup> सम्प्रदायों में विभक्त है। जैसा कि प्रस्तुत ग्रन्थ के द्वितीय भाग में स्पष्ट होगा, बादवाले सम्प्रदाय ने आरम्भ<sup>३</sup> के उग्र आदर्शवाद को छोड़ दिया और एक गुणागुण विचारयुक्त अथवा बोधातिरिक्त वास्तविकता को स्वीकार किया। इनमें आलय-विज्ञान को भी, यह मान कर कि यह प्रच्छन्न आत्मा ही है, छोड़ दिया।

एक धर्म के रूप इस काल में बौद्धदर्शन बहुत कुछ वैसा ही रहा जैसा कि विगत काल में था। इस पद्धति को आदर्शवादी मिद्धान्तों के अनुकूल बनाने के लिये निर्वाण, बुद्ध, और निर्गुण सम्बन्धी मिद्धान्तों में कुछ परिवर्तन अवश्य किये गये। इस काल के महानतम व्यक्ति मुक्त विचारक प्रतीत होते हैं। प्रस्तुत कृति का उद्देश्य इन्हीं की दर्शन-पद्धति का उद्घाटन और विवेचन करना है।

<sup>१</sup> आगम-अनुसारिन् ।

<sup>२</sup> न्याय-वादिन् ।

<sup>३</sup> तुकी० भाग दो, पृ० ४२८, नोट ।

# बौद्धदर्शन की तीन प्रमुख अवस्थाओं की रूप रेखा

प्रस्तावना

१७

२ बौ०

काल	प्रथम	मध्य	अन्तिम
केन्द्रीय धारणाएँ	<p>बहुत्ववाद ( पुद्गल-शून्यता )</p> <p>उग्र ————— अनुग्र</p> <p>सर्वास्तिवादी वात्सीपुत्रीय</p>	<p>एकतत्त्ववाद ( सर्व-धर्म-शून्यता )</p> <p>उग्र ————— अनुग्र</p> <p>प्रासङ्गिक ————— स्वातन्त्रिक</p> <p>माध्यमिक ————— भव्य</p> <p>नागार्जुन और देव</p>	<p>आदशवाद ( बाह्य-अर्थ-शून्यता )</p> <p>उग्र ————— अनुग्र</p> <p>आगम-अनुसारी न्यायवादी</p> <p>असङ्ग और वसुवन्धु</p> <p>दिङ्नाग और धर्मकीर्ति</p>
सम्प्रदाय			
प्रमुख प्रवर्तक			

## § ६. भारतीय दर्शन के इतिहास में बौद्ध न्याय का स्थान

जब प्रथम बौद्ध नैयायिकों ने सर्वप्रथम न्यायशास्त्र का अध्ययन आरम्भ किया तो बुद्ध के उनके अपने घर में ही उक्त परिस्थितियाँ विद्यमान मिलीं। उन्हें तीन भिन्न प्रणालियाँ मिलीं। किन्तु अधिक विस्तृत अत्रिल भाग्यनीय दृष्टि से दार्शनिक मतवादों के प्रकार और भी अधिक थे। वास्तव में ये अमीम थे। फिर भी, ऐसा प्रतीत होता है कि इन अमीम प्रकारों में से सात दार्शनिक मतों ने ही बौद्धदर्शन की विभिन्न अवस्थाओं<sup>१</sup> के निर्माण पर कुछ दृष्टिगत समर्थक या निषेधात्मक प्रभाव डाला। ये थे (१) भौतिकवाद (चार्वाक-बार्हस्पत्य), (२) अपने सार्वभौमिक चैतन्यता के मिद्वान्न-महित जैन-दर्शन, (३) सांख्य का सृष्टिवाद, (४) योग का रहस्यवाद, (५) औपनिषद-वेदान्त का एकतत्त्ववाद, (६) आस्तिक मीमांसकों का यथार्थवाद, और (७) न्याय-वैशेषिक का यथार्थवाद।

### १. भौतिकवादी

भारतीय भौतिकवादियों ने, जैसा कि वास्तव में सभी भौतिकवादी कर रहे हैं, किसी भी प्रकार के आध्यात्मिक तत्त्व को अस्वीकार किया, अतः अनात्मता, अनीश्वरता। आत्मा केवल कुछ भौतिक पदार्थों से ही उत्पन्न होता है, जैसे मदिरा अभिषेक से उत्पन्न होती है।<sup>३</sup> अतः, सर्वप्रथम इन लोगों ने ऐन्द्रिक प्रत्यक्ष के अतिरिक्त ज्ञान के किसी अन्य स्रोत को स्वीकार नहीं किया।<sup>४</sup> यदि कहा जाय तो इन लोगों के लिये ज्ञान दैहिक सहज क्रियाओं से निर्मित होता है।

<sup>१</sup> मैंने केवल उन्हीं सम्प्रदायों पर विचार किया है जो साहित्य में आज भी वर्तमान हैं। बुद्ध के ऐसे समकालीनों का प्रभाव, जिनकी कृतियाँ अब उपलब्ध नहीं, और भी अधिक रहा हो सकता है। जैन और बौद्ध मतों पर पाँच नास्तिक आचार्यों के प्रभाव के सम्बन्ध में तुकी० बी० सी० ला द्वारा संग्रहीत विवरण, हिस्टोरिकल ग्लोनिङ्ग्स, पृ० २१ और बाद (कलकत्ता, १९२२)।

<sup>२</sup> भारतीय भौतिकवाद के तर्कों के ज्ञान के लिये माघव के सदस० का विवरण ही अब तक हमारा प्रमुख स्रोत रहा है। इसमें अभी हाल में जे० टुच्ची ने पर्याप्त सवर्द्धन किया है। प्रोफेसर एम० तुवियान्सकी इस समय इस विषय पर तिब्बती स्रोतों से सामग्री एकत्र कर रहे हैं।

<sup>३</sup> सदस० पृ० ७।

<sup>४</sup> वही पृ० ३

इसके बाद इन लोगो ने एक अस्तव्यस्त व्यवस्था के अतिरिक्त जगत में किसी अन्य प्रतिष्ठित व्यवस्था को अस्वीकार किया। ये किसी भी पूर्वस्थित, वाध्यकर, चिरन्तन नैतिक नियम को ग्रहण नहीं करते थे। इनका कथन था कि 'दण्डा' अर्थात् दण्ड-विधान ही कानून है। अतः इन लोगो ने मासार्थिक शक्ति द्वारा एक अस्त-व्यस्त प्रतिफल के अतिरिक्त अन्य किसी प्रतिफल को अस्वीकार कर दिया। भारतीय भाषा में कहे तो इन लोगो ने कर्मवाद को अस्वीकार किया। यह एक द्रष्टव्य तथ्य है कि भारत में भौतिकवाद का प्रवर्तन और अध्ययन विशेषतः राजनीतिक विचार-सम्प्रदायो द्वारा किया गया।<sup>१</sup> राजनीतिक व्यक्तियों ने, इस प्रकार अपनी अन्तरात्मा को हर प्रकार के नैतिक बन्धन से मुक्त करके, राजनीति में एक व्यावसायिकतापूर्ण 'मैकिविज़ी' नीति का उपदेश देना आरम्भ किया। इन लोगो ने स्वयं अपने को धार्मिक बनाये बिना भी उन प्रतिष्ठित प्रचलनों की और उस धर्म की पुष्टि की जिन पर ये आधारित थे।<sup>२</sup> परन्तु भौतिकवाद न केवल हिन्दू समाज के शासक-वर्ग में ही फूलता-फलता रहा, वरन् सार्वजनिक क्षेत्रों में भी इसके समर्थक थे। बुद्ध के जीवनकाल में ही भारत के ग्रामों में विचरण करनेवाले छ-सफल और लोकप्रिय उपदेशकों में से कम से कम दो भौतिकवादी थे।

भारतीय भौतिकवाद की एक अन्य विशेषता, जो यद्यपि पिछली का ही परिणाम है, यह है कि इसने व्यक्तिगत स्वार्थ के अतिरिक्त जीवन के अन्य किसी भी उच्च उद्देश्य को अस्वीकार किया। आत्मत्याग का विचार, उच्चादर्शों के लिये अपने स्वाथ या अपने जीवन तक के त्याग का विचार, जो बौद्धमत में इतना प्रमुख है, इन लोगो को हास्यास्पद प्रतीत हुआ। यदि भारतीय भाषा में कहे तो इन लोगो ने निर्वाण को अस्वीकार किया और कहा<sup>३</sup> कि 'तुम्हारी मृत्यु ही तुम्हारा निर्वाण है', इसके अतिरिक्त और कुछ नहीं।

आत्मा और ईश्वर के अस्तित्व को अस्वीकार करने में बौद्धमत भी भौतिकवादियों के ही समकक्ष है। परन्तु कर्म और निर्वाण की स्वीकृति की दृष्टि से इसका (बौद्धमत का) भौतिकवादियों से अन्तर है।

## २. जैनमत

दूसरी ओर, जैनमत में बौद्धमत को साक्लेश-व्यावदानिक धर्म के एक

<sup>१</sup> जैसे वार्हस्पत्यो, औशनसो, इत्यादि द्वारा।

<sup>२</sup> तुकी० कौटिल्य, १ ३९-४०।

<sup>३</sup> सदस० पृ० ७।



अवस्था से आरम्भ होनेवाला माना गया है। तदनन्तर एक उद्भवात्मक 'परिणाम' आरम्भ होता है। तब प्रधान या मूलप्रकृति कभी शान्त नहीं रहती, उसमें सतत, प्रतिक्षण,<sup>१</sup> परिवर्तन होता रहता है, किन्तु अन्त में वह पुनः एक शान्त और साम्यावस्था को प्राप्त होती है। इस प्रधान के अन्तर्गत न केवल मानव शरीर ही, वरन् समस्त बौद्धिक अवस्थाएँ भी आ जाती हैं क्योंकि इन्हें भी जडमूलक ही माना गया है। आत्माएँ केवल एक विशुद्ध अपरिवर्तनशील प्रकाश को व्यवृत करती हैं जो उद्भवात्मक परिणाम, और साथ ही साथ, बुद्धि-व्यापार को प्रकाशित करती हैं। इस सतत परिवर्तनशील प्रधान या प्रकृति, और सर्वथा साम्यावस्था में स्थित प्रधान का परस्पर सम्बन्ध इस मत का सर्वाधिक क्षीण पक्ष है। बौद्धों ने इस ठुम्रिम रूप से स्थापित सम्बन्ध को ध्वस्त करते हुए इसका उपहास किया है।<sup>२</sup> इस सृष्टि-क्रम का आरम्भ और अन्त भी अव्याख्येय रह जाता है, क्योंकि जो व्याख्या दी गई है वह अत्यन्त अशक्त है। परन्तु एक ऐसे शाश्वत प्रधान का विचार जो कभी निष्क्रिय नहीं रहता और एक रूप से दूसरे में उद्भूत होता रहता है, इस मत का अत्यन्त शक्तिशाली पक्ष है। इस मत के दाशनिकों के लिये यह प्रशंसनीय है कि मानव चिन्तन के इतिहास के इतने आरम्भिक समय में भी इन लोगो ने ऐसे शाश्वत तत्त्व के विचार का इतनी स्पष्टता से प्रतिपादन किया जो कभी भी निष्क्रिय नहीं रहता।

इस दृष्टि से बौद्ध, साख्यो के अत्यन्त निकट थे। ये लोग भी इस बात का उपदेश दे रहे थे कि जिस भी वस्तु का अस्तित्व है वह कभी निष्क्रिय नहीं रहती और इसलिये ये लोग इस बात के लिये सदैव सतर्क<sup>३</sup> रहे कि दोनों मतों के आधारभूत अन्तर दृष्टि से ओझल न हो, क्योंकि इस विशिष्टता ने दोनों को परस्पर बहुत निकट ला दिया था। क्षणिकवाद<sup>४</sup> सम्बन्धी विचार को ग्रहण करने में इन दोनों ही मतों में निर्धारण योग्य अन्यान्य प्रभाव लक्षित होते हैं। बौद्धों के सर्वक्षणिकवाद सम्बन्धी सिद्धान्त का विश्लेषण करते समय हम पुनः इस विषय पर लौटेंगे।<sup>५</sup> परन्तु यहाँ हमें यह उल्लेख करना चाहिये कि बौद्धों ने प्रधान या प्रकृति के अस्तित्व को सर्वथा अस्वीकार किया है। इन लोगो के अनुसार सतत क्षणों से ही गति का निर्माण होता है।

<sup>१</sup> प्रतिक्षण परिणाम

<sup>२</sup> तुकी० न्यावि० और न्याविटी० का अनुवाद, नीचे, भाग २,

<sup>३</sup> तुकी० अभिभा०, ५ २५ और बाद, तथा सेक०, पृ० ८०।

<sup>४</sup> तुकी० सेक० पृ० ४२ और बाद

अर्थात् गति क्षिप्रस्पष्ट होती है, शक्ति या सस्कृत धर्म के प्रवाह के क्षण-क्षण का मानत्य होनी है। साक्ष्यों की दृष्टि से गति मुमहत होती है। यह एक ऐसी स्पष्ट प्रवाहमान गति होती है जिसमें क्षणिक परिवर्तन उस निरन्तर गतिशील प्रधान के परिवर्तन होते हैं जिसके साथ इसका तादात्म्य होता है। बौद्ध कहते हैं कि 'मव कुछ अनित्य' है<sup>१</sup> क्योंकि किसी भी वस्तु का अस्तित्व नहीं। मान्य कहते हैं कि 'मव कुछ नित्य है'<sup>२</sup> क्योंकि कभी भी निष्क्रिय न होने हुए भी यह आधारभूत रूप से एक ही और उन्नी वस्तु का प्रतिनिधित्व करता है।<sup>३</sup>

दोनों मतों में एक समान प्रवृत्ति किसी भी अस्तित्व के विग्लेषण को उनके ऐसे मूढमत, अन्तिम धर्म तक ले जाना है जिसकी निरपेक्ष गुण के रूप में अथवा केवल एक अद्वितीय गुण से युक्त वस्तु के रूप में कल्पना की गई है। इन्हे दोनों ही मतों में एक निरपेक्ष गुण के आशय में 'गुण-धर्म' कहा गया है जो एक प्रकार की ऐसी परमाणविक या अन्तःआणविक शक्ति है जिसमें समस्त अनुभूत वस्तुएँ निर्मित हैं। अतः दोनों ही मत प्रधान और गुण<sup>४</sup> के वर्गों की वस्तुनिष्ठ यथार्थता और उन्हें संयुक्त करनेवाले अन्तर्वर्त्ती सम्बन्ध को अस्वीकार करते हैं। साक्ष्यदर्शन में गुणों का पृथक् अस्तित्व नहीं है। जिसे हम गुण कहते हैं वह एक सूक्ष्म तत्त्व का विशेष प्राकट्य मात्र होता है। गुण की प्रत्येक नूतन इकाई उम पदार्थ के एक सूक्ष्म परिमाण के अनुरूप होती है जिसे 'गुण' कहते हैं किन्तु यह एक सूक्ष्म द्रव्य को व्यक्त करती है। आरम्भिक बौद्धदर्शन के लिये भी ऐसा ही कहा जा सकता है जहाँ सभी गुण विद्यमान द्रव्य<sup>५</sup>, अथवा अधिक उपयुक्ततः गत्यात्मक तत्त्व हैं, यद्यपि इन्हे 'धर्म' भी कहा गया है।

<sup>१</sup> 'मवम् अनित्यम्', तुकी० न्यायू० ४ १, २५ और वाद।

<sup>२</sup> 'मवम् नित्यम्', तुकी० वही ४ १, २९ और वाद, इस विभेद के विपरीत भी दोनों मत 'क्षणिकत्व' का प्रतिपादन करते हैं।

<sup>३</sup> कारण और परिणाम दोनों ही एक ही वस्तु होते हैं 'सत्-कार्य-वाद'।

<sup>४</sup> तुकी० एस० एन० दास गुप्ता हिस्ट्री, १, पृ० २४३-४ आप साक्ष्यों के 'गुण' की हरवार्ट के 'रीयल्म' के साथ तुलना करते हैं, जो तुलना मेरी दृष्टि में बहुत कुछ समीचीन है। 'गुण' तथा 'धर्म' दोनों ही वास्तव में 'Dinge mit absolut einfacher Qualitat' हैं।

<sup>५</sup> तुकी० यशोमित्र की टिप्पणी 'विद्यमानम् द्रव्यम्' (संस्क०, पृ० २६, नोट), किन्तु 'द्रव्यम्' यहाँ 'क्षणिकम्' है।

इस प्रकार हम सांख्यदर्शन को भारतीय चिन्तन के सरल यथार्थवाद के विरुद्ध प्रथम गम्भीर प्रयास मान सकते हैं। अतियथार्थवादी पद्धतियों के विरुद्ध अपने संघर्ष में यह बौद्धदर्शन का महयोगी बन गया।

### ४. योगदर्शन

ध्यानस्थ समाधि के लिये योगाभ्यास प्राचीन भारत के धार्मिक जीवन की एक अत्यन्त लोकप्रिय विशेषता थी, और मीमांसको तथा भौतिकवादियों को छोड़कर सभी दार्शनिक सम्प्रदाय अपने में रहस्यवादिता लाने के लिये इसके सिद्धान्तों को ग्रहण करने के लिये प्रायः विवश थे। कुछ विद्वानों ने उन विशिष्टताओं के महत्त्व को अतिरञ्जित कर दिया है जो बौद्धदर्शन तथा योगदर्शन के विभिन्न सम्प्रदायों में समान रूप से वर्तमान हैं। इन दोनों ही मतों का व्यावहारिक पक्ष, अर्थात् तपस्या और समाधिस्थ ध्यान का अभ्यास, इनकी नैतिक शिक्षाएँ, कर्मवाद, साक्लेशक और व्यावदानिक धर्म, अनेक दृष्टियों से समान हैं, परन्तु जैनो तथा अनेक अन्य मतों के साथ भी यह साम्य लक्षित होता है। पातञ्जल योग की सत्त्वमीमांसा प्रायः सम्पूर्ण रूप से सांख्य से गृहीत है। किन्तु प्राचीन योग-सम्प्रदाय, स्वायम्भुव योग<sup>१</sup>, ने अपने अस्थायी किन्तु यथार्थ गुणा सहित एक स्थायी पदार्थ के अस्तित्व को स्वीकार किया है। इसने द्रव्य से गुण के सम्बन्ध की यथार्थता को, और प्रत्यक्षतः, अपने सत्त्वमीमांसा, मनोविज्ञान तथा धर्मदर्शन के लिये इस आधारभूत सिद्धान्त का जो परिणाम हुआ होगा उसको, स्वीकार किया है। इसने विना विरोधाभास के ही योगों को प्राचीन भारत में एकेश्वरवाद का प्रवर्तक बना दिया। ये एक व्यक्तिगत, सर्वशक्तिमान, सर्वज्ञ, और अनुग्रही ईश्वर में विश्वास करते थे। केवल यही विशिष्टता इन्हें न केवल बौद्धों से, वरन् समान रूप से नास्तिक सांख्यो<sup>२</sup> से भी पृथक् करती है। एक अनेकान्त पद्धति के रूप में वास्तविक प्राचीन योग-सम्प्रदाय का इन दो एकान्त सम्प्रदायों के साथ कदाचित् ही

<sup>१</sup> ये स्वायम्भुव योगी सभी सत्कार्यवादी नहीं थे, अथवा यदि थे भी तो अनेकान्ततः और उसी मात्रा में जितना कि सभी यथार्थवादियों को कहा जा सकता है। तुकी० न्याकणि० पृ० ३२, और ताटी० ४२८ २० और बाद। इस निष्कर्ष की लेशमात्र भी आवश्यकता नहीं कि न्यासू० में वात्स्यायन द्वारा उल्लिखित योग पातञ्जल योग ही था जैसा कि श्री के० चट्टोपाध्याय, जएसो० १९२७ पृ० ८५४ और बाद, प्रत्यक्षतः मानते हैं।

<sup>२</sup> उन सभी विरोधाभासों के आधार पर जो एक व्यक्तिगत ईश्वर को मानने से पातञ्जलो में आ गये हैं, तुकी० तुक्सेन योग, पृ० ६२ और बाद।

कोई साम्य हो सकता है। किन्तु उसका व्यावहारिक योग तथा कर्मवाद अधिकांश भारतीय मतों की ममान निधि है। प्रहा तब कि वाद के बौद्ध नैय्यायिक, आलोचनात्मक विचार-पद्धति के प्रति अपनी पराङ्मुखता के विपरीत भी पूर्ण योग-रहस्यवाद के प्रवेश के लिये कुछ छिद्र छोड़ देने के लिये, और इस प्रकार, अर्हत या बुद्ध-सम्बन्धी धार्मिक निद्रान्त की पुष्टि के लिये विवश थे। यह छिद्र एक प्रकार का योगि-प्रत्यक्ष या जिसका प्रत्यक्ष ध्यान के लिये एक उपहार के रूप में वर्णन किया गया है। यह मानो इन्द्रियों के सम्मुख जगत् की उस अवस्था को उपस्थित कर देता है जो, अमूर्त और अस्पष्ट रूप से, दार्शनिक के लिये न्यायशास्त्र का एक अनिवार्य परिणाम है। वाद के आदर्शवादी बौद्धदर्शन में भूतार्थ का यह योगि-प्रत्यक्ष ही प्राचीन रहस्यवाद का प्रमुख अवशेष रह गया। आरम्भिक बौद्ध दर्शन में यह निर्वाण के पथ का अन्तिम और सार्वधिक शक्तिशाली स्तर था जिसका उद्देश्य अलौकिक परिणाम प्राप्त करना था।

## ५ वेदान्त

जैसा कि पहले कहा जा चुका है, हेतुत्व, जो पृथक् पृथक् धर्मों की एकमात्र शृङ्खला है, द्रव्यीभूत हो जाता है, यह जगत का वह अद्वितीय द्रव्य बन जाता है जिसमें पूर्व समय के समस्त पृथक्-पृथक् धर्म विलीन होकर स्वयं अपनी किसी यथार्थता से 'शून्य' हो जाते हैं। अत्यन्त बहुत्ववाद की एक सर्वाधिक मनोरञ्जक पद्धति को उत्पन्न करने के बाद, एकत्ववाद के विरुद्ध विद्रोह की भावना जीवित नहीं रह सकी। यह भारतीय एकत्ववाद को नष्ट नहीं कर सकी जिससे वह अचल रहा, क्योंकि उसकी जड़े ब्राह्मण धर्म की मुट्ठी भूमि में गहरी धँसी थी। दूसरी ओर, एकत्ववाद ने आक्रामक प्रवृत्ति अपनाया और अन्त में बौद्ध दर्शन के हृदय में ही अपने को सफलतापूर्वक स्थापित कर लिया। नवीन भूमि पर स्थापित होकर, प्राचीन एकत्ववाद ने अनेक मतों के शक्तिशाली विकासों को प्रोत्साहित किया। नागार्जुन और देव के सम्प्रदायों में इसने एक प्रकार से अन्य सभी सम्प्रदायों के तार्किक विनाश के रूप में एक तार्किक आधार प्राप्त किया। असङ्ग तथा वसुवन्धु के सम्प्रदायों में यह आदर्शवाद की एक पद्धति के रूप में स्थापित हो गया और अन्त में दिङ्नाग तथा धर्मकीर्ति के सम्प्रदायों में इसकी न्याय और ज्ञानमीमाणा की आलोचनात्मक पद्धति के रूप में स्थापना हुई। तार्किक प्रतिवाद के इस प्रचुर विकास ने अपनी ओर से स्वभावतः प्राचीन एकत्ववादी वर्ग को भी प्रभावित किया, और हम गौडपाद को बौद्धदर्शन को अपने अनुगामी के रूप में स्वीकार करते हुये, तथा वेदान्त के एक नवीन सम्प्रदाय की स्थापना करते हुये देखते हैं।<sup>१</sup> उचित स्वीकृति की इस भावना का शङ्कराचार्य के व्यक्तित्व में, एक नाम्प्रदायिक द्वेष तथा यहाँ तक कि अत्यन्त घृणा की भावना से, अधिक्रमण हो गया, तथापि बाद में, हम इसी सम्प्रदाय में श्रीहर्ष<sup>२</sup> जैसे एक व्यक्ति को उदारतापूर्वक यह स्वीकार करते हुये पाते हैं कि उनके तथा मध्यमिकों के दृष्टिकोणों में नगण्य-सा ही विभेद है।

अतः इस प्रकार, बौद्धदर्शन और वेदान्त भारतीय दर्शन के इतिहास में परस्पर ऋणी प्रतीत होते हैं।

## ६. मीमांसा

मीमांसक प्राचीन ब्राह्मणवादी यज्ञीय-धर्म के सर्वाधिक परम्परानिष्ठ आस्तिक दार्शनिक थे। ये लोग यज्ञनिष्ठ चिन्तन के अतिरिक्त अन्य किसी

<sup>१</sup> तुकी० माण्डूक्योपनिषद्-कारिका, ४, तुकी० एस० एन० दासगुप्ता 'हिस्ट्री, भाग १, पृ० ४२२ और बाद।

<sup>२</sup> तुकी० खण्डन-खण्ड-खाद्य, पृ० १९ और २९ (चौखम्बा)। 'माध्यमिकादि-वाग्-व्यहाराणाम् स्वरूपापलापो न शक्यत इति।'

भी प्रकार के विचार के विरुद्ध थे । श्रुति अथवा वेद इनके लिये यज्ञ-सम्बन्धी लगभग ७० उत्पत्ति-विधियों और उनके द्वारा प्राप्त फल-विधियों के सग्रह मात्र हैं । इस दर्शन में कोई धार्मिक सवेग नहीं, कोई नैतिक उत्कर्ष नहीं, सब कुछ केवल इस सिद्धान्त पर आधारित है । ब्राह्मण को उसकी दक्षिण दो और तुम्हें फल मिलेगा । फिर भी, इस व्यवसायवत् धर्म की सुरक्षा के लिये ये आवश्यकतावश ही प्रेरित हुये, और वेद के प्रामाण्य को शक्तिशाली बनाने के लिये इन लोगो ने वाणीरूपी ध्वनि की नित्यता के सिद्धान्त की कल्पना की । 'गकारादि', जिनसे हमारी वाणी निर्मित है, इस सिद्धान्त के अनुसार उस प्रकार की ध्वनियाँ नहीं हैं जैसी अन्य ध्वनियाँ या निनाद होते हैं ।<sup>१</sup> ये स्वयं अपनी विशिष्टता से युक्त, नित्य और सर्ववर्ती द्रव्य हैं, किन्तु प्रासंगिक प्राकट्य के अतिरिक्त साधारण व्यक्तियों के लिये आगोचर रहती हैं । जिस प्रकार प्रकाश किसी वस्तु को उत्पन्न नहीं करता वरन् जिस वस्तु पर पड़ता है उसे केवल प्रकाशित मात्र कर देता है, उसी प्रकार हमारी वाणी भी वेद की ध्वनि को उत्पन्न नहीं वरन् केवल उसे प्रकट मात्र करती है । इस अनुपपन्न विचार का, जिसपर अन्य सभी शास्त्रीय और अशास्त्रीय सम्प्रदायों ने आक्रमण किया है, मीमांसको ने आसाधारण तर्कसूक्ष्मतापूर्ण युक्तियों और उपपत्त्याभामो द्वारा समर्थन किया है । इमने प्रत्यक्षत इनके समस्त विचार-कौशल को क्षीण कर दिया, क्योंकि अन्य सभी समस्याओं के प्रति इन लोगो ने सर्वाधिक निश्चित यथार्थवादी, तात्त्विकता-विरुद्ध और नकारात्मक स्थिति का अनुसरण किया है । कोई ईश्वर कर्त्ता नहीं, कोई सर्वज्ञ परमात्मा नहीं, कोई अर्हन्त नहीं, किसी भी प्रकार का योग नहीं, जगत् केवल वही है जो हमारी ज्ञानेन्द्रियों को प्रतीत होता है, उसके अतिरिक्त कुछ और नहीं । इसलिये, कोई अन्तर्जात विचार नहीं, कोई रचनात्मक ज्ञान नहीं, कोई मानसिक चित्र नहीं, कोई स्वसवेदना नहीं, केवल एक निराकार विज्ञान है, सवेदना और स्मृति का एक अलिखित पटल जो समस्त बाह्य अनुभवों को ग्रहण करके उन्हें सुरक्षित रखता है । अतियथार्थवाद की यही भावना, जो नित्य व्यक्त-ध्वनि के सिद्धान्त के रूप में प्रगट हुई है, परिगणित फलों के सिद्धान्त के रूप में भी सामने आती है । किभी भी जटिल यज्ञ के प्रत्येक आशिक कृत्य केवल आशिक फल<sup>२</sup> ही प्रदान करते हैं, और तब ये प्रत्येक

<sup>१</sup> भाट्ट-मीमांसको के लिये 'ध्वनि' आकाश का गुण है । जैसे कि वैशेषिकों के लिये भी, किन्तु 'वर्ण' एक द्रव्य और नित्य है ।

<sup>२</sup> भाग-अपूर्व ।

फल एक साथ संयुक्त होकर वह समाहार-अपूर्व<sup>१</sup> या सम्मिलित फल प्रदान करते हैं जिसके लिये यज्ञ उद्दिष्ट होता है। अपने यथार्थवाद तथा अपने न्याय में मीमांसक, न्याय-वैशेषिक सम्प्रदाय से कदाचित् ही विशेषणीय थे, परन्तु व्यक्त नित्य-ध्वनि की समस्या दोनों के बीच विवाद का विषय थी। इनके सर्वाधिक निश्चित विरोधी बौद्ध थे। दर्शन का कदाचित् ही कोई ऐसा विषय है जिस पर इन दोनों सम्प्रदायों ने एक दूसरे के ठीक विपरीत मत न व्यक्त किया हो।

इन सभी दर्शन-सम्प्रदायों में, चाहे अपनी सत्त्वमीमांसा में ये कितने ही भिन्न रहे हो, एक विशेषता समान रूप से वर्तमान है, और वह यह कि इनका प्रत्यक्ष या ज्ञान सम्बन्धी सिद्धान्त सामान्यतः सरल यथार्थवाद के स्तर पर बना रहता है। यहाँ तक कि वेदान्त ने, अपने समस्त आध्यात्मिक एकत्व-वाद के विपरीत भी, अनुभवात्मक स्तर पर, हमारे ज्ञान की उत्पत्ति के सम्बन्ध में एक यथार्थवादी सिद्धान्त को ही स्वीकार किया है। हम देखते हैं कि एक ही प्रकाश-किरण किसी वस्तु तक जाती है, और उसके स्वरूप को ग्रहण करके उसे पुनः वैयक्तिक आत्मा के पास लाती है। यह तथ्य कि यह प्रकाश-किरण, यह आत्मा, और यह वैयक्तिक आत्मा एक ही तत्त्व है, इन दार्शनिकों के विचार के यथार्थवादी अभ्यासों को अस्तव्यस्त नहीं करता।

इस यथार्थवादी ज्ञानमीमांसा के सिद्धान्त का न्याय-वैशेषिक सम्प्रदाय ने विकास और समर्थन किया।

### ७. न्याय-वैशेषिक दर्शन

इन्हीं यथार्थवादियों के न्याय का निर्णायक विरोध करने की भावना से बौद्ध न्याय का सृजन हुआ, और यतः अपने अध्ययन के अन्तर्गत हमें इनके सम्प्रदाय का अवसर उल्लेख करना होगा, अतः इनके प्रमुख सिद्धान्तों का विवेचन यहाँ अनुपयुक्त न होगा।

भारतीय यथार्थवादी यह मानते हैं कि हमें बाह्य ससार का उसकी वास्तविक यथार्थता के रूप में ज्ञान होता है। न तो कोई निराकार विज्ञान है और न कोई प्राज्ञ-प्रत्यय<sup>२</sup>। बोध करनेवाले व्यक्ति में सभी कुछ बाह्य जगत से आता है। समस्त ज्ञान हमारी इन्द्रियों<sup>३</sup> द्वारा बोध करनेवाली आत्मा में पहुँचाये गये अनुभव होते हैं, जहाँ पहुँचने पर ये समाकलित होकर पूर्व अनुभव

<sup>१</sup> तुकी० गोल्डस्ट्रुकर की डिक्शनरी में 'अपूर्व'।

<sup>२</sup> 'प्राज्ञ प्रत्यया, न प्रत्यज्ञ', न्याकणि० पु० २६७।

<sup>३</sup> त्रिविध-सन्निकर्ष।

के चिह्नो के रूप में मूर्गधन रहते हैं। ये प्रमुक्त चिह्न या मस्कार (= स्मृति जनक सामग्री) अनुकूल परिस्थितियों में पुनर्जागृत होने तथा स्मृति उत्पन्न करने की क्षमता रखते हैं, और नवीन अनुभवों के साथ मिश्रित होकर सविकल्पक प्रत्यक्षों का मृजन करते हैं। चेतना या विज्ञान विशुद्ध चेतना या निराकार विज्ञान होता है। इसमें किसी प्रकार की प्रतिमाये नहीं होती, किन्तु यह ज्ञान के प्रकाश द्वारा बाह्य वास्तविकता का मनन करता है या उसको प्रत्यक्ष रूप में प्रकाशित करता है। यह चतुर्विध वस्तु पर चेतना का एक विशुद्ध प्रकाश डालता है। इन्द्रिय प्रकाश की एक ऐसी किरण होती है जो वस्तु तक पहुँच कर<sup>१</sup> उसके रूप को ग्रहण करती है और उसे बोध करनेवाली आत्मा तक संचरित कर देती है। बाह्य वास्तविकता तथा उसके बोध के बीच में किसी प्रकार की प्रतिमाये नहीं होती। अतः बोध स्वसवेदना नहीं<sup>२</sup>, यह प्रतिमाओं का बोध नहीं करता बल्कि बाह्य वास्तविकता, या स्वयं वास्तविकता का बोध करता है। आत्मचेतना की किसी व्यक्ति में ज्ञान की ज्ञाततावशात्<sup>३</sup> उपस्थिति के रूप में, अथवा अनुव्यवसाय के रूप में व्याख्या की गई है। बाह्य समार का आकार उसके हमारे ज्ञान में और हमारी भाषा के पदार्थों में उपलब्ध स्वरूप के सर्वथा अनुरूप होता है। वह ऐसे द्रव्यों और इन्द्रियगोचर गुणों से निर्मित होता है जिन्हें हमारी ज्ञानेन्द्रियाँ ग्रहण कर सकती हैं। गुण वास्तविक द्रव्यों में व्याप्त होते हैं। इसी प्रकार समस्त कर्म भी स्वयमेव वास्तविकताये होते हैं जो तत्सम्बन्धी द्रव्यों में व्याप्त होते हैं। सामान्यता भी बाह्य वास्तविकता, एक ऐसी वास्तविकता होती है जो समवाय सजक विशेष प्रकार के सम्बन्ध के आधार पर उन वस्तुओं से सम्बद्ध होती है जिनमें वह निवास करती है। समवाय का यह सम्बन्ध द्रव्यीभूत और एक विशेष बाह्य वास्तविकता भी है। अन्य समस्त सम्बन्धों को तो गुणों के अन्तर्गत पदार्थों की सूची में रखा गया है परन्तु समवाय एक ऐसा पदार्थ है जो सम्बद्ध वस्तुओं से भिन्न एक बाह्य वास्तविकता है। इस प्रकार ये सब मिलकर छ प्रकार के पदार्थ होते हैं द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, और समवाय। इनमें वाद में एक मात्र पदार्थ, अभाव<sup>४</sup>, को भी सम्मिलित कर दिया गया जो एक वास्तविक पदार्थ है

<sup>१</sup> प्राप्य-कारिन् ।

<sup>२</sup> स्वसवेदनम् नास्ति ।

<sup>३</sup> 'ज्ञातता-वशात्', तुकी० न्याकणि० पृ० २६७ १२ ।

<sup>४</sup> 'अभाव = अभाव इन्द्रियेण गृह्यते', तुकी० तर्कभाषा पृ० ३०, प्राचीन,



और विशेष प्रकार के ससर्ग से इन्द्रियग्राह्य होता है। हेतुत्व सृजनात्मक होता है, अर्थात् समवायि कारण और निमित्त कारण दोनों मिलकर किसी नवीन वास्तविकता का सृजन करते हैं जो एक नवीन अवयवी होता है, अर्थात् अपने पदार्थ की स्थायी उपस्थिति के विपरीत भी ऐसी वस्तु होता है जिसका पूर्व-अस्तित्व<sup>१</sup> नहीं था। यह अवयवी एक अन्य वास्तविक सत्ता और उन अवयवों से भिन्न होता है जो उसको निर्मित करते हैं। बाह्य सत्सार की यह सम्पूर्ण बनावट, इसका सम्बन्ध और हेतुत्व, सभी इन्द्रियो द्वारा बोधगम्य होता है। बुद्धि, अथवा विवेक विशेष माध्यमों द्वारा आत्मा में उत्पन्न एक गुण है, आत्मा का सार या तत्त्व नहीं। अनुमान के द्वारा यह उन्हीं वस्तुओं का बोध करता है जिनका इन्द्रियो द्वारा बोध हो चुका होता है, किन्तु उनका यह स्पष्टता और विशिष्टता की उच्च मात्रा के द्वारा ही बोध करता है। यह सम्पूर्ण पद्धति, परिणामस्वरूप, व्यवहृत यथार्थवादी सिद्धान्त के अतिरिक्त और कुछ नहीं। यदि द्रव्य यथार्थ है, तो उनमें व्याप्त सामान्यता भी यथार्थ है। और उनके सम्बन्ध भी बाह्य वास्तविकता है। यदि यह सब कुछ यथार्थ या वास्तविक है, तो इसे समान रूप से इन्द्रिय-प्रत्यक्ष के भी वश्य होना चाहिये। इस सिद्धान्त की स्थापना की गई है कि जो इन्द्रिय किसी इन्द्रियगोचर वस्तु की उपस्थिति को ग्रहण करती है, वही उसमें समवेत गुण-क्रिया-सामान्यादि को और कभी-कभी वस्तु के अभाव को भी ग्रहण करती है।<sup>२</sup>

अनुमान सम्बन्धी सिद्धान्त और हेत्वानुमान का स्वरूप, दोनों ही, इन यथार्थवादी पद्धतियों में इनके आधारभूत सम्पूर्ण यथार्थवाद के सर्वथा अनुकूल थे। कोई प्रागनुभव नहीं, कोई अनिवार्य सत्य नहीं, निगमन की कोई आवश्यकता नहीं। प्रत्येक निगमन पूर्व-अनुभव पर आधारित है और समस्त ज्ञान सामयिक है। पूर्व-अनुभव का परिणाम होने के कारण समस्त निश्चल समन्वय केवल वही तक पहुँचते हैं जहाँ तक अनुभव जाता है। तार्किक युक्ति और उसके परिणाम<sup>३</sup> के बीच कोई प्रागनुभवात्मक सम्बन्ध नहीं। अतः

सारथ्य ने भी इसे ही स्वीकार किया है, तुकी० चक्रपाणि और चरक, ४१, २८, यह एक 'विशेष्य-विशेषण-भाव-मन्त्रिकर्ष' है।

<sup>१</sup> असत्-कार्यम् = पूर्वम् असत् कार्यम् = पूर्वम् असद् अवयवि।

<sup>२</sup> 'येन इन्द्रियेण वस्तुगृह्यते, तेन तत्-समवेत-गुण-क्रिया-सामान्यादि गृह्यते, तद्-अभावश्च', वही।

<sup>३</sup> योग्यता-सम्बन्ध = स्वभाव सम्बन्ध।

ममम् निश्चित ममन्वय अनुभव पर, इन्द्रिय-ज्ञान पर, स्थापित होता है, अर्थात् यह किसी अनुभव के उपसहार के रूप में स्थापित होता है।

परार्थानुमान पञ्चावयवी होता है। यह एक विशेष स्थिति में दूसरी विशेष स्थिति का निगमनिक मोपान होता है। अतः दृष्टान्त एक पृथक् अवयव की भूमिका सम्पन्न करता है। सामान्य व्याप्ति को, जिसका दृष्टान्त को एक निदर्शक होना चाहिए, दृष्टान्त में उसके ही अधीनस्थ अंग के रूप में सम्मिलित रक्खा जाता है। परार्थानुमान में पाँच अवयव होते हैं क्योंकि यह आगमनात्मक-निगमनात्मक होता है। ये अवयव यह हैं प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण (व्याप्ति सहित), उपनय (=पक्षवर्तना), और निगमन (=अनुमिति), जैसे

- १ प्रतिज्ञा पर्वत अग्निमान है।
- २ हेतु क्योंकि यह धूम में युक्त है।
- ३ उदाहरण जैसा कि रमोई घर में होता, जहाँ धूम है वहाँ अग्नि है।
- ४ उपनय पर्वत धूम से युक्त है
- ५ निगमन अतः पर्वत अग्निमान है।

वाद में, सम्भवतः बौद्ध तत्त्वपरीक्षा में प्रभावित होकर मीमांसको ने यह भी मान लिया कि या तो प्रथम तीन अवयव, अथवा अन्तिम तीन अवयव ही निगमन की स्थापना के लिये पर्याप्त हैं। अन्तिम तीन में से यदि हम उदाहरण को निकाल दें तो हमें वित्कुल अरस्तू के परार्थानुमान का उदाहरण मिलेगा।

ऐन्द्रिक प्रत्यक्ष के सिद्धान्त, तथा परार्थानुमान के सिद्धान्त और उनके उपलब्ध हेत्वाभास के सिद्धान्त के अतिरिक्त, आरम्भिक न्याय के ग्रन्थों में वाद-विवाद के लिये विस्तृत नियम, अर्थात् वाद-विधि के उपदेश भी मिलते हैं।

जब बौद्धों ने न्याय-विषयक समस्याओं में अपनी तीव्र रुचि को व्यक्त करना आरम्भ किया, तो उनके पहले ही न्याय-दर्शन में तर्कशास्त्रीय पद्धति विकसित हो चुकी थी। तदनन्तर बौद्ध मत ने अपने को आरम्भिक बौद्ध-पूर्व सामग्री में गूँथने का प्रयास किया। परन्तु तत्काल ही इन दोनों सर्वथा असंगत दृष्टि-कोणों के बीच संघर्ष छिड़ गया। ब्राह्मणवादी न्याय औपचारिक और सरल यथार्थवाद के आधार पर निर्मित था। उस समय बौद्ध आलोचनात्मक आदर्शवादी बन गये और न्याय में उनकी रुचि भी औपचारिक नहीं बरन् दार्शनिक, अर्थात् ज्ञान-मीमांसात्मक हो गई। अतः न्यायशास्त्र में परिष्कार आवश्यक हो गया। यह कार्य दिङ्नाग ने किया।

### § ७ दिङ्नाग के पूर्व बौद्ध न्याय<sup>१</sup>

न्याय सम्प्रदाय के आधारभूत ग्रन्थ, गोतम के न्याय सूत्र में कुछ शिथिल रूप से मिश्रित, वाद और तर्कशास्त्र सम्बन्धी नियम दिये गये हैं। इसका तर्कशास्त्रीय अंश, वह अंश जो अनुमान और परार्थानुमान से सम्बद्ध है, अपेक्षतया नगण्य है। यथार्थवादी सत्वमीमासा-पद्धति वैशेषिकों जैसे सहयोगी सम्प्रदाय के सूत्रों में निहित थी। प्रथम ग्रन्थ का अधिकांश भाग मार्वाजनि क वाद की विभिन्न विधियों के वर्णन से सम्बद्ध है। वाद, छल, वितण्डा, जाति, हेत्वाभास, और अन्त में उन समस्त स्थितियों का वर्णन है जहाँ निर्णायक को वादी के निग्रहस्थान का संकेत करना चाहिये। यह तो केवल परिष्कृत बाह्यणवादी न्याय में ही इस अंश का सर्वथा परित्याग कर दिया गया है और परार्थानुमान ने केन्द्रीय भूमिका प्राप्त कर ली है।

न्याय सूत्रों का समय या उनकी उत्पत्ति इस प्रकार ज्ञात नहीं कि उसे बिल्कुल निश्चित कहा जा सके।<sup>१</sup> अपने व्यवस्थित रूप में न्यायशास्त्र अन्य भारतीय अभिजात दर्शनो की अपेक्षा वाद का है। किन्तु यह असम्भव नहीं कि वाद-कला की नियम-पुस्तिका के रूप में बहुत अरम्भिक समय में भी इसका अस्तित्व रहा हो। हीनयान बौद्ध सम्प्रदाय ने इस प्रकार की किसी नियमपुस्तिका को सुरक्षित नहीं रखा है, किन्तु इस प्रकार की पुस्तिकाओं का होना अत्यन्त सम्भाव्य है। आत्मा की यथार्थता से सम्बद्ध कथा-वस्तु के आरम्भिक वाद का कृत्रिमता तथा प्रत्येक प्रकार की तर्क-प्रणालियों की इतनी अधिक मात्रा के साथ संचालन किया गया है कि उससे ऐसी नियम-

<sup>१</sup> तुकी० इस विषय पर प्रोफेसर जे० टुची (जवसो०, जुलाई, १९२९, पृ० ४५१ और बाद) का उत्कृष्ट लेख। यह असङ्ग के, तथा अन्य कृतियों के न्याय-विषयक अंशों से सम्बद्ध विवरणों से परिपूर्ण है। फिर भी, तर्कशास्त्र की विषय-सूची से सम्बद्ध इनकी सूचनाएँ ए० वोस्त्रिकोव और वी० वास्सीलेव द्वारा संग्रहीत सूचनाओं से मेल नहीं खाती।

<sup>२</sup> न्यायशास्त्र के पूर्व-इतिहास के लिये तुकी० एच० याकोबी० त्सु-फिल०, एस० सी० विद्याभूषण हिस्ट्री ऑफ इण्डियन लॉजिक, पृ० १-५०, और टुची प्री-दिङ्नाग टेक्स्ट्स, इन्ट्रो० पृ० XXVII। गोतम-अक्षपाद के न्याय सूत्र की सम्भाव्य तिथि के सम्बन्ध में तुकी० एच० याकोबी . जवसो०, १९११, पृ० २९, एच० उड् दि वैशेषिक फिलासफी, पृ० १६ (रासो०), एल० सुआली फिलोसोफिया इण्डियाना, पृ० १४, डब्लू० रूवेन डी न्यायसूत्राञ्ज, पृ० XII, एस० एन० दासगुप्ता हिस्ट्री, भाग १, पृ० २७७ और बाद, और मेरा अलॉ० २।

अस्तित्वों के अस्तित्व की सम्भावना व्यक्त होनी है जिनसे वाद-कला की शिक्षा दी गई थी।<sup>१</sup> प्रतिज्ञा का परार्थानुमानात्मक प्रस्तुतीकरण उस समय नव्या अज्ञान था, किन्तु हर प्रकार की तार्किक कुशलताओं की प्रचुरता उपलब्ध थी।

वाद-कला सम्बन्धी जो दो प्राचीनतम बौद्ध ग्रन्थ तिब्बती अनुवाद के रूप में हम लोगों तक पहुँच सके हैं, वह हैं नागार्जुन के दो प्रबन्ध, 'विग्रह-व्यावर्तिनी'<sup>२</sup> तथा 'वैदल्य-सूत्र और प्रकरण'<sup>३</sup>। ये दोनों ही प्रबन्ध उस अद्वितीय वाद-विधि की व्याख्या और समर्थन करते हैं जिसके द्वारा कुछ निश्चित सिद्ध करने का नहीं बरन् प्रतिपक्षी की प्रत्येक समर्थक प्रतिज्ञा की सार्पक्षिकता के परोक्षण को व्यवहृत करके उसका तार्किक विव्वम कर देने का प्रयास किया जाता है। ऐसी किमी भी वस्तु का कोई अस्तित्व नहीं जो किमी न किमी प्रकार सार्पक्षिक न हो, अतः तार्किक प्रकृति का उद्घाटन करने पर प्रत्येक वस्तु की चरम वयार्थता को अस्वीकृत किया जा सकता है। इनमें से प्रथम प्रबन्ध न्याय सम्प्रदाय में प्रचलित प्रमाण की चार विधियों का उल्लेख करता है, और द्वितीय गौतम के प्रथम सूत्र का उद्धरण देता है जिसमें उस ग्रन्थ (न्याय सूत्र) में विवेचित १६ विषयों की गणना कराई गई है। अपनी आलोचनात्मक कुठार के प्रयोग द्वारा नागार्जुन इस बात की स्थापना करते हैं कि वे सभी १६ विषय सार्पक्षिक और इसलिये अन्ततः अयथार्थ हैं। वे तथ्य हमें यह मानने का अवसर प्रदान करते हैं कि न्याय-सम्प्रदाय का आध्यात्मिक ग्रन्थ किमी न किमी रूप में नागार्जुन के समय में वर्तमान था। वे इस परिकल्पना को भी प्रोत्साहित करते हैं कि इस प्रकार के प्रबन्ध हीनगान के आरम्भिक सम्प्रदायों में भी वर्तमान रहे होंगे, तथा नागार्जुन,

<sup>१</sup> श्रीमती सी० ए० एक० रिज डेविट्स (एरिड० में बौद्धन्याय पर लेख) का भी यही विचार है। तुकी० विद्याभूषण हिस्ट्री, पृ० २२५-२५० (पालि वैधिक साहित्य में न्यायिक ग्रन्थों के चिह्न के लिये), और पृ० १५७-१६३ (जैन वैधिक साहित्य में भी ऐसे ग्रन्थों के लिये)।

<sup>२</sup> विग्रह-व्यावर्तिनी, तुकी० तञ्जूर, त्स भाग, चन्द्रकीर्ति द्वारा उनके द्वारा उद्धृत। विद्याभूषण द्वारा मागण, उप० पृ० २५०। विग्रह-व्यावर्तिनी अब दुर्ची द्वारा उनके प्री-दिङ्नाग टेक्स्ट्स में सम्मिलित अनुवाद में भी उपलब्ध है।

<sup>३</sup> वैदल्य सूत्र और प्रकरण, वही। प्रकरणों में १६ पदार्थों की सीमासा की गई है। इस कृति को 'प्रमाण-विच्छेदन' और 'प्रमाण-विव्वमन' भी कहते हैं, तुकी० विद्याभूषण, उप०, पृ० २५७। नागार्जुन की एक तृतीय कृति—तुकी० वही—सम्भवतः कृत्रिम है।

सम्भवत इनकी रचना करनेवाले प्रथम बौद्ध नहीं थे । स्थिति जैसी भी रही हो, इतना तो स्पष्ट है कि नागार्जुन ने बौद्ध लेखको के तर्कशास्त्र को विशेष और पृथक् लघु-पुस्तको में प्रस्तुत करने की आदत को या तो आरम्भ अथवा उसका अनुसरण किया । इस समय के बाद से हम देखते हैं कि कुछ भी प्रसिद्धि वाला प्रत्येक लेखक वाद-विधि सम्बन्धी निर्देशों से युक्त अपनी तार्किक लघु-पुस्तिका की रचना करता है ।

इसके बाद की शताब्दियों में, बौद्धों ने न्याय की दिशा में कोई प्रगति नहीं की । और यह सर्वथा स्वाभाविक भी है । जब तक नागार्जुन के विचारों का प्रामुख्य रहा, स्थिति इसके विपरीत हो भी कैसे सकती थी ? परममत्ता के ज्ञान के लिये समस्त न्याय की भर्त्सना की गई । अनुभवात्मक क्षेत्र में व्यावहारिक उद्देश्यों के लिये नैयायिकों के यथार्थवादी न्याय को सर्वथा सतोपजनक होने के रूप में ग्रहण कर लिया गया ।<sup>१</sup> इसकी तत्त्वपरीक्षा तथा इसमें सुधार की आवश्यकता का इस समय के बौद्धों पर उदय नहीं हुआ था । परन्तु एक नवीन युग के आरम्भ के साथ, जब नागार्जुन के अतिसापेक्षिकतापूर्ण दृष्टिकोण का परित्याग कर दिया गया, तब दो भ्राताओं, असङ्ग और वसुवन्धु ने न्याय के अध्ययन तथा इसे अपने दर्शन के आदर्शवादी आधारों के अनुकूल बनाने के कार्य का आरम्भ किया ।

असङ्ग, सम्भवत वह प्रथम बौद्ध लेखक थे जिन्होंने नैयायिकों के पञ्चावयवी परार्थानुमान को बौद्ध क्षेत्र में व्यवहारतः प्रचलित किया । इन्होंने वादकला के सम्बन्ध में कुछ नियमों की भी स्थापना की जो न्याय सम्प्रदाय द्वारा निर्धारित नियमों से वस्तुतः भिन्न नहीं थे । अतः ये न्याय और तर्क के क्षेत्र में बहुत मौलिक रहे नहीं प्रतीत होते ।<sup>२</sup>

<sup>१</sup> गौतम और नागार्जुन के बीच वैसा ही सम्बन्ध प्रतीत होता है जैसा जैमिनि तथा वादरायण के बीच था जो परस्पर एक दूसरे को उद्धृत करते हैं, तुकी० विद्याभूषण, पृ० ४६-४७ । साथ ही साथ, न्यायसूत्र १ १, १ में 'वितण्डा' शब्द को हमें सम्भवत बाद की माध्यमिक-प्रासङ्गिक विधि के अतिरिक्त अन्य किसी अर्थ में ग्रहण नहीं करना चाहिये । श्रीहर्ष, खण्डन० उल्था०, 'वैतडिक' शब्द का माध्यमिक के पर्याय के रूप में प्रयोग करते हैं । यह निष्कर्ष निकलता है कि न्यायिक और माध्यमिक दोनों सम्प्रदाय प्रत्यक्षतः गौतम और नागार्जुन से कही अधिक प्राचीन हैं ।

<sup>२</sup> तुकी० विद्याभूषण इतिहास, पृ० २६२-२६६ । इन्होंने सप्तदशभूमिशास्त्र को मैत्रेय की रचना बताया है । तुकी० जे० दुची उप० ।

वसुवन्धु न्याय के एक प्रसिद्ध आचार्य थे। इन्होंने स्वयं तीन न्याय-ग्रन्थों की रचना की थी। इनका अनुवाद तिब्बती भाषा में तो नहीं हुआ, परन्तु इनमें से एक का अपूर्ण चीनी अनुवाद उपलब्ध है।<sup>१</sup> इसके नाम, वाद-विधि, का अर्थ 'वाद की कला' है। इसके वर्तमान अंशों को देखने पर नैयायिकों के आधारभूत ग्रन्थ के साथ इसका घनिष्ठ सम्बन्ध लक्षित होता है। महत्वपूर्ण विषय, ऐन्द्रिक-प्रत्यक्ष, तथा अनुमान की परिभाषाएँ और ध्वनि सम्बन्धी सिद्धान्त चीनी अनुवाद के सुरक्षित अंशों में नहीं मिलते, परन्तु इनका दिङ्नाग<sup>२</sup> ने उद्धरण दिया है। ऐन्द्रिक प्रत्यक्ष की परिभाषा में यह कह गया है कि ऐन्द्रिक प्रत्यक्ष द्वारा उस ज्ञान को ग्रहण किया जाता है जो 'स्वयं वस्तु से प्राप्त होता है'<sup>३</sup>। 'स्वयं' पर इस जोर से अन्तिम यथार्थ वस्तु, उसकी नैमित्तिक यथार्थता, का बोध होता है। इसका वस्तु के उस स्वरूप में अन्तर है जैसी की उसकी कल्पना-चित्र में रचना होती है क्योंकि ऐसी वस्तु में केवल सवृत्ति-सत्य ही होता है। यह परिभाषा, जिसका शब्द-विन्यास उससे थोड़ा ही भिन्न है जो न्याय-सम्प्रदाय<sup>४</sup> में प्रचलित है, फिर भी, बहुत

<sup>१</sup> इस जटिल समस्या पर तुकी० सुगिउरा, उप० पृ० ३२, विद्याभूषण, उप० २६७, आयङ्गर जवउसो० १२, पृ० ५८७-९१ और इहि०, भाग ५, पृ० ८१-८६, कीय इहि० भाग ४, पृ० २२१-२२७, जे टुची जएमो० १९२८, पृ० ३६८, १९२९, पृ० ४५१, और इहि० भाग ४, पृ० ६३०। टुची का विचार है कि तर्कशास्त्र का वादविधि से कोई सम्बन्ध नहीं है। परन्तु बुद्धिस्ट रिसर्च इन्स्टीट्यूट, लेनिनग्राड, में पढ़े गये एक शोधनिबन्ध में ( जो शीघ्र ही प्रकाशित होगा ) श्री वोरिस वस्सीलेव ने यह स्थापना की है कि 'तर्कशास्त्र' मूलतः तर्कविद्या का एक तीन भागों का ग्रन्थ था ( जु-शिह-लुन-तर्क-शास्त्र ), जो अपनी वर्तमान अवस्था में केवल एक खण्ड में संग्रहीत अंशों को ही व्यक्त करता है। उसी बैठक में एक अन्य शोध-निबन्ध में श्री ऐण्ड्र-वोस्त्रिकोव यह स्थापना करते हैं कि (१) 'जु-शिह-लुन' संग्रह में अब दो या तीन भिन्न कृतियों के अंशों का संग्रह है जिनमें से एक वसुवन्धु की 'वादविधि' है, और (२) यह कि वसुवन्धु ने वादविधि, वाद-विधान, और वाद-हृदय नामक तीन ग्रन्थों की रचना की थी, जिनमें से द्वितीय ग्रन्थ प्रथम का संगोषित रूप है।

<sup>२</sup> प्रनमु०, १ १५ इत्यादि।

<sup>३</sup> तुकी० वाचस्पति की ताटी० पृ०, ९९ और वाद।

<sup>४</sup> 'ततोऽर्थाद् तत्पन्नम् = अयन्द्रिय-मन्तिकर्ष-उत्पन्नम्' वही।

कुछ बौद्ध है। तथापि इसकी, अशुद्ध रूप से व्यक्त किये गये होने के रूप में आलोचना करते हुये दिङ्नाग कहते हैं कि यह परिभाषा आचार्य वसुबन्धु की नहीं है। इस टिप्पणी ने समस्त परवर्ती व्याख्याओं को सभ्रमित कर दिया है। अपने विशालामलवती<sup>१</sup> में जिनेन्द्रबुद्धि का विचार है कि इसका अर्थ है कि यह परिभाषा वैसी नहीं है जैसी वसुबन्धु ने अपनी प्रौढावस्था में की होती जब उनकी आलोचनात्मक योग्यता में पूर्णता आ चुकी थी, अर्थात् उन्होंने इसकी उस समय रचना की थी जब अभी वह एक वैभाषिक थे। रम्यल-त्सब<sup>२</sup> का विचार है कि इस परिभाषा की इस प्रकार व्याख्या की जा सकती है कि इससे वे परमाणु अभिप्रेत हैं जिनसे वस्तु निर्मित होती है, और यह वसुबन्धु के मौलिक आदर्शवाद के अनुकूल नहीं है। इस प्रकार दिङ्नाग की टिप्पणी का यह अर्थ होगा कि यह परिभाषा वैसी नहीं है जो आनुषंगिक यथार्थवाद की दृष्टि से वसुबन्धु को करनी चाहिये थी। एक अन्य कृति—वाद विधान—में, जिसके नाम का भी अर्थ तो वही है परन्तु स्वरूप में कुछ भिन्नता है, यह माना गया है कि वसुबन्धु ने अपने नियम में सशोधन किये हैं। किसी भी दशा में, ऐन्द्रिक-प्रत्यक्ष की यह परिभाषा अनेक ब्राह्मणवादी न्याय-ग्रन्थों<sup>३</sup> में सचरित हो गई है जहाँ इसे वसुबन्धु की मान कर इसकी आलोचना की गई है। परार्थानुमान, जिससे वसुबन्धु वाद-संचालन करते हैं, न्याय सम्प्रदाय का पञ्चावयवी परार्थानुमान ही है, यद्यपि जैसा कि अभिधर्मकोश के एक स्थल से प्रतीत होता है, ये कभी-कभी तीन-अवयवी वाले सक्षिप्त रूप का भी प्रयोग करते हैं।<sup>४</sup> नैयायिक हेतु का तीन पक्ष, निरावाद सहचार के निर्धारण की यह बौद्ध-विधि, वसुबन्धु के ग्रन्थ में भी वर्तमान है। हेतु और हेत्वाभास का वर्गीकरण उससे भिन्न है जिसे न्याय-सम्प्रदाय में ग्रहण किया गया है, और सिद्धान्ततः उसके अनुकूल है जिसे दिङ्नाग ने प्रवर्तित और धर्मकीर्ति ने विकसित किया है। यदि हम इतना और जोड़ दें कि विशुद्ध सवेदना के रूप

<sup>१</sup> तञ्जूर म्दो, भाग ११५।

<sup>२</sup> प्रसमु० पर अपनी टीका में, त्शद-म-व्तुस-दर-टिक, f २० a ५ और वाद

<sup>३</sup> न्याया०, पृ० ४२, ताटी० पृ० ९९, परिशुद्धि पृ० ६४०-६५०, प्रो० वी० कीथ का विचार है कि यह परिभाषा वसुबन्धु के एक प्रखर तार्किक होने को असिद्ध नहीं करती ( ? ), तुकी० इहि० भाग ४। सक्षेपोक्ति के समस्त तात्पर्य प्रत्यक्षतः इनके ध्यान में नहीं आ सके हैं।

<sup>४</sup> तुकी० मेरी 'सोल थ्योरी ऑफ दि बुद्धिस्ट्स', पृ० ९५२।

मे ऐन्द्रिक-प्रत्यक्ष की परिभाषा, जो दिङ्नाग का प्रणाली की इनती स्वाभाविक विधिप्रता है, अमङ्गल की कृति मे पहले से मिलती है, तो हम इस निष्कर्ष मे वच नहीं सकते कि दिङ्नाग और धर्मकीर्ति के महान तार्किक परिष्कार का आदर्शवादी पद्धति की आवश्यकताओं के अनुरूप यथार्थवादी औपचारिक न्यायशास्त्र के कार्य के अनुकूलन द्वारा मार्ग प्रशस्त किया गया था, और अनुकूलन के इस कार्य का आरम्भ अमङ्गल और वसुवन्धु के सम्प्रदायों मे, या सम्भवतः काफी पहले आरम्भ हुआ था।

## § ८ दिङ्नाग का जीवन

दिङ्नाग और धर्मकीर्ति के जीवन, जैसा कि तिब्बती इतिहासकार तारानाथ, बु-स्टोव, तथा अन्य ने अंकित किया है, सर्वथा अविश्वसनीय पुण्यकथायास्त्रीय विवरणों से इतने परिपूर्ण है कि इनसे सत्य के थोड़े से अंगों का भी निर्वाण एक कठिन कार्य हो जाता है। फिर भी, कुछ ऐसे तथ्य हैं जिन्हें बहुत सम्भवतः सत्य मान लेना चाहिए। सर्वप्रथम, इनमें इन आचार्यों की परम्परा, जाति तथा जन्मस्थान का तात्पर्य है। वसुवन्धु, दिङ्नाग के गुरु थे, परन्तु जब इनमें पाठ ग्रहण करने आये तो ये सम्भवतः वृद्ध और एक प्रस्थान व्यक्ति हो चुके थे। धर्मकीर्ति सीधे दिङ्नाग के शिष्य नहीं थे। इन दोनों के बीच एक अन्य व्यक्ति, ईश्वरसेन भी है जो दिङ्नाग के शिष्य और धर्मकीर्ति के गुरु थे। अपने सम्प्रदाय के साहित्यिक इतिहास में ईश्वरसेन ने अपना कोई चिह्न नहीं छोड़ा है, यद्यपि धर्मकीर्ति ने उन्हें उद्धृत किया है और यह आक्षेप भी किया है कि उन्होंने दिङ्नाग का मिथ्याग्रहण किया था। इस प्रकार हमें आचार्यों की यह परम्परा उपलब्ध होती है - वसुवन्धु-दिङ्नाग-ईश्वरसेन-धर्मकीर्ति।<sup>१</sup> यतः धर्मकीर्ति ईसा की सातवीं शताब्दी के मध्य में हुये थे, अतः वसुवन्धु चौथी शताब्दी<sup>२</sup> के अन्त में पहले हुये नहीं हो सकते।

दोनों, दिङ्नाग और धर्मकीर्ति, दक्षिण भारत के निवासी और ब्राह्मण माना-पिता की मन्तान थे। दिङ्नाग का जन्म काञ्ची के निकट हुआ था। वे

<sup>१</sup> दुची, इति० भाग ४, पृ० ५५० में। उत्तरतन्त्र, ४ ८६ में 'स्वभाव-हेतु' का पहले से प्रयोग है।

<sup>२</sup> तुकी० तारानाथ का इतिहास।

<sup>३</sup> एम० नोएल पेरी ने वसुवन्धु की तीर्थ में सम्बद्ध अपने उत्कृष्ट शोध-निबन्ध में इनकी तिथि और पहले निर्धारित की है, परन्तु यह महान वसुवन्धु के नाम के साथ अभिको० में उद्धृत और बोधिसत्त्व वसु के नाम में भी ज्ञात एक अन्य व्यक्ति उम वृद्धाचार्य-वसुवन्धु की अस्तव्यस्तता पर आधारित है जो शतयाम्य के रचयिता और एक शताब्दी पूर्व हो चुके थे।



एक अल्प आयु में ही वात्सीपुत्रीय सम्प्रदाय के एक आचार्य के द्वारा बौद्धधर्म में परिवर्तित हो गये और उनसे दीक्षा ली। यह सम्प्रदाय पुद्गल का निर्माण करनेवाले धर्मों से भिन्न एक वास्तविक पुद्गल के अस्तित्व में विश्वास करता था। दिङ्नाग ने अपने आचार्य से इस विषय पर असहमति प्रकट की और विहार छोड़कर चले गये।<sup>१</sup> तदनन्तर इन्होंने मगध में वसुबन्धु के शिष्यत्व में, जिनकी उस समय अत्यधिक प्रसिद्धि थी, अपना अध्ययन जारी रखने के लिये उत्तर की यात्रा की। बाद के बौद्धदर्शन के महान नामों में वसुबन्धु का नाम एक असाधारण स्थान रखता है—ये महानों में महानतम है। यही एक ऐसे आचार्य हैं जिन्हें द्वितीय बुद्ध की उपाधि प्रदान की गई है। इनके उपदेश सर्वज्ञानसम्पन्न थे, जिनके अन्तर्गत इनके समय में भारत के समस्त शास्त्र सम्मिलित थे। इनके अनेक शिष्य थे परन्तु उनमें से चार ने ही प्रसिद्धि प्राप्त की। ये सब स्वतन्त्र पण्डित<sup>२</sup> हो गये, अर्थात् इन सब ने अपने आचार्य के प्रभाव से अपने को मुक्त कर लिया और प्रत्येक ने अध्ययन के अपने-अपने क्षेत्र में स्वतन्त्र प्रगति की। इनके नाम ये हैं आचार्य स्थिरमति—आरम्भिक १८ सम्प्रदायों ( अभिधर्म ) की पद्धतियों के ज्ञान के क्षेत्र में, अर्थात् विमुक्त-सेन—प्रज्ञापारमिता के क्षेत्र में, आचार्य गुणप्रभ—विनय के क्षेत्र में, और आचार्य दिङ्नाग—तर्कशास्त्र ( प्रमाण ) के क्षेत्र में। इन सभी पण्डितों की कृतियाँ तिब्बती अनुवादों में सुरक्षित हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि दिङ्नाग ने न्याय के विषयों पर उसी प्रकार अपने आचार्य से असहमति प्रकट की, जिस प्रकार ये पुद्गल की यथार्थता के विषय पर अपने प्रथम आचार्य से असहमति प्रकट कर चुके थे।<sup>३</sup>

---

<sup>१</sup> मणिमेखलै के विद्वान अनुवादक का विचार है कि काश्मी प्रदेश के बौद्ध ने दिङ्नाग के पूर्व ही न्याय का अध्ययन किया हो सकता है। यत वात्सीपुत्रियों के सम्प्रदाय का वैशेषिकों से कुछ साम्य है ( तुकी० कमलशील, पृ० १३२ ६ ) अतः यह असम्भाव्य नहीं कि दो प्रमाणों का सिद्धान्त, और प्रत्यक्ष की निर्विकल्प के रूप में परिभाषा का अस्तित्व दिङ्नाग के बहुत पहले से कुछ हीनयान अथवा महायान सम्प्रदायों में निश्चित रूप से रहा होगा। दिङ्नाग ने इन सूत्रों की नवीन व्याख्या प्रदान की, किन्तु ये अपनी पुष्टि में स्वयं ही सर्वास्तिवादियों के अभिधर्म के एक अंश का उद्धरण देते हैं।

<sup>२</sup> रङ्ग-लस-म्वस्-प।

<sup>३</sup> वसुबन्धु की ऐन्द्रिक-प्रत्यक्ष की परिभाषा पर इनकी टिप्पणी, जिसका ऊपर उल्लेख किया जा चुका है, सम्भवतः इस तथ्य को व्यक्त करने की एक विनम्र विधि है कि ये अपने आचार्य से असहमत थे।

दो आरम्भिक कृतियाँ, छात्रोपयोगी दो लघु-पुस्तिकायें, सम्भवतः इनके शिष्यत्व काल की ही हैं। इनमें से एक इनके आचार्य की प्रधान कृति का 'अभिधर्मकोश-मर्म-प्रदीप' के नाम से एक सारांश है। दूसरा स्मृत्युपकारक श्लोको में अष्ट-साहसिक-प्रज्ञा-पारमिता सूत्र<sup>१</sup> के समस्त प्रमगो का पिण्डार्थ या मक्षेप है। प्रथम कृति आरम्भिक बौद्ध-दर्शन (अभिधर्म) की कक्षाओं के लिये रचित लघु पुस्तिका है, और दूसरी एकत्ववादी दशन (पारमिता) की कक्षा के लिये। दिङ्नाग की शेष सभी कृतियाँ न्याय से सम्बद्ध हैं।<sup>३</sup> सर्वप्रथम इन्होंने छोटे-छोटे प्रबन्धों की शृङ्खला द्वारा उसके विचार को व्यक्त किया, जिनमें से कुछ निव्वती और चीनी अनुवादों<sup>४</sup> में सुरक्षित हैं। तदनन्तर इन सबको स्वयं लेखक की टिप्पणी के साथ ६ अध्यायों के स्मृत्युपकारक श्लोको में एक विगाल संग्रह, प्रमाण-समुच्चय, के रूप में सश्लिष्ट कर दिया। फिर भी, टीका अत्यन्त मक्षिप्त है और उसका प्रयोजन, प्रत्यक्षतः, अध्यापक का मार्ग-दर्शन करना है।<sup>५</sup> जिनेन्द्रबुद्धि की अत्यन्त विस्तृत, स्पष्ट और गम्भीर टीका के बिना इसे कदाचित् ही समझा जा सकता है। न्याय-विषयक पिछले सब छोटे-छोटे प्रबन्धों को इस महान् कृति में एक सश्लिष्ट रूप में प्रस्तुत किया गया है।

अध्ययन समाप्त कर चुकने के पश्चात् दिङ्नाग का जीवन उसी सामान्य रूप में व्यतीत हुआ जैसे उस समय के भारत में सभी प्रसिद्ध आचार्यों का व्यतीत होता था। इन्होंने एक शक्तिशाली नैयायिक के रूप में अपनी प्रसिद्धि नालन्दा विहार में सुदुर्जय नामक ब्राह्मण के साथ एक प्रसिद्ध वाद-विवाद में

<sup>१</sup> तञ्जूर, म्दो, भाग ७०।

<sup>२</sup> तञ्जूर, म्दो, भा० १४।

<sup>३</sup> ये हैं आलम्बन-परीक्षा, त्रिकाल-परीक्षा, हेतु-चक्र-समर्थन (हेतु-चक्र-हमन् ?), न्यायमुख (= न्याय-द्वार), प्रमाण-समुच्चय (वृत्ति सहित), और हेतुमुख (टी० एस० पी०, पृ० ३३९-१५)।

<sup>४</sup> यह उल्लेखनीय है कि इनकी प्रमुख कृति, प्रमाण-समुच्चय, चीन और जापान में अज्ञात रही। इसे शङ्कर-स्वामी की एक कृति, न्याय-प्रवेश, ने स्थानान्तरित कर दिया जिसके लेखक के सम्बन्ध में तुकी० एम० तुवियान्सकी। न्याय-प्रवेश के लेखक और टुची के लिये तुकी० उपु०। श्री वोरिस वम्मिलेव ने उपरोक्तलिखित अपने शोध-प्रबन्ध में यह स्थापना की है कि चीनी तर्कशास्त्री केवल किंवदन्ती के आधार पर प्रमाण-समुच्चय से परिचित थे।

<sup>५</sup> जिने विगालामलवती कहते हैं, तुकी० तञ्जूर, म्दो, भा० ११५। इनके एक नमूने का परिशिष्ट ४ में अनुवाद दिया गया है।

प्राप्त की। इसके बाद ये एक विहार से दूसरे विहार की यात्रा और ममय-ममय पर इन्हीं में से एक में निवास करते रहे। यहाँ ये उपदेश देते, ग्रन्थ-रचना करते, और वाद-विवादों में भाग लेते रहे। इस प्रकार के वाद-विवाद प्राचीन भारत के सार्वजनिक जीवन की एक महत्वपूर्ण विशिष्टता थे। अक्सर इनका राजा, उसकी सभा और भिक्षुओं तथा दर्शकों की उपस्थिति में अत्यन्त तडक-भडक के साथ आयोजन होता था। इनमें किसी विहार का अस्तित्व और उसकी समृद्धि दाँव पर होती थी। आधिकारिक विजेता अपने सम्प्रदाय के लिये राजा और उसके शासक-वर्ग का समर्थन प्राप्त करता था, अनेक का धर्म-परिवर्तन कर दिया जाता था, तथा नवीन विहारों की स्थापना होती थी। आज भी तिब्बत और मंगोलिया में प्रत्येक प्रख्यात आचार्य अनेक में से एक न एक विहार का संस्थापक होता है, तथा प्रत्येक विहार गहन विद्वत्ता और कभी-कभी महान पाण्डित्य का अधिष्ठान होता है।

वादों में जो प्रसिद्धि प्राप्त हुई उसके कारण दिङ्नाग बौद्धमत के सर्वाधिक शक्तिशाली प्रचारकों में से एक हो गये। इन्हें दिग्विजय कर चुके होने का श्रेय दिया गया है। जिस प्रकार एक चक्रवर्ती सम्राट सम्पूर्ण भारत को अपने अधीनस्थ कर लेता है, उसी प्रकार सफल वाद-विजेता भी भारतीय उप-महाद्वीप के सम्पूर्ण क्षेत्र में अपने मत का प्रचारक बन जाता है। काश्मीर ही भारत का एक ऐसा भाग प्रतीत होता है जहाँ ये नहीं गये, किन्तु इस देश के प्रतिनिधि भी इनके पास आये थे जिन्होंने वाद में वहाँ लौटकर इनके सम्प्रदायों की स्थापना की। ये सम्प्रदाय इनकी कृतियों के अध्ययन का कार्य करते रहे और इन्होंने अनेक प्रख्यात नैयायिकों को उत्पन्न किया।

### § ९. धर्मकीर्ति का जीवन

धर्मकीर्ति का जन्म दक्षिण में, त्रिमलय (तिरुमल्ल ?) में एक ब्राह्मण परिवार में हुआ था और इन्होंने ब्राह्मण धर्म की शिक्षा प्राप्त की। तदनन्तर इनकी बौद्धमत के प्रति रुचि हुई और आरम्भ में ये एक साधारण व्यक्ति की भाँति ही इस धर्म का अनुसरण करते रहे। वसुबन्धु के किसी प्रत्यक्ष शिष्य से शिक्षा प्राप्त करने की इच्छा से ये बौद्धमत के प्रख्यात पीठ, नालन्दा, आये जहाँ वसुबन्धु के एक शिष्य, धर्मपाल निवास करते थे। यद्यपि धर्मपाल अत्यन्त वृद्ध हो चुके थे तथापि इन्होंने उनसे दीक्षा ली। न्याय के विषयों में अपनी अभिरुचि जाग्रत हो जाने और दिङ्नाग के जीवित न होने के कारण ये ईश्वरसेन के पास आये जो उस महान नैयायिक के शिष्य थे। ये दिङ्नाग की पद्धति को समझने में शीघ्र ही अपने गुरु से आगे निकल गये। ईश्वरसेन ने भी इस बात को स्वीकार किया है कि धर्मकीर्ति स्वयं उनकी अपेक्षा दिङ्नाग को

समझने में अधिक सफल रहे। अपने गुरु की आज्ञा से धर्मकीर्ति ने तब मृत्युपकारक जलोको में दिङ्नाग की प्रमुख कृति पर एक वृहद् और विस्तृत टीका के रूप में एक महान कृति की रचना आरम्भ की।

सदैव की भाँति इनका भी शेष जीवन ग्रन्थ-रचना, गिला, वाद तथा सक्रिय धर्म प्रचार में व्यतीत हुआ। कलिङ्ग में इन्हीं के द्वारा स्थापित एक विहार में अपने शिष्यों के बीच इनकी मृत्यु हुई।

अपने प्रचार की विस्तृत परिधि तथा सफलता के विपरीत भी ये अपनी उदगम-भूमि में बौद्ध धर्म के आच्छन्न पतन की प्रक्रिया को केवल कुछ अवगृह्य मात्र कर सके उसे सर्वथा रोकने में असफल रहे। भारत में बौद्धमत विनष्ट हो गया। यह सर्वाधिक प्रतिभासम्पन्न प्रचारक भी इतिहास की गति को परिवर्तित नहीं कर सका। ब्राह्मणधर्म के पुनरुत्थान के महान प्रवर्तक और बौद्धमत के विरोधी, कुमारिल और शङ्कराचार्य, का समय आ रहा था। परम्परा का कथन है कि धर्मकीर्ति ने इन लोगों से शास्त्रार्थ करके विजय प्राप्त की थी। परन्तु यह केवल एक पश्चान्त-विचार और इनके शिष्यों की पवित्र भावना मात्र का द्योतक है। साथ ही साथ, यह इस बात की एक अप्रत्यक्ष स्वीकृति भी है कि इन महान ब्राह्मण आचार्यों का किमी भी ऐसे धर्मकीर्ति से सामना नहीं हुआ जो उनका विरोध करता। कदाचित् हम इस बात को कभी भी पूर्णरूपेण नहीं जान सकते कि बौद्धमत के भारत में पतन तथा सीमावर्ती देशों में प्रचलन के गहनतम कारण क्या है, परन्तु इतिहासकार हमें यह बताने में सर्वसम्मत है कि धर्मकीर्ति के समय में बौद्धमत अपने उत्थान पर नहीं था। वह उस समृद्धि की अवस्था में नहीं था जैसा कि दोनों भ्राताओं, अमङ्ग और वसुवन्धु के समय में था। सर्वसामान्य लोगों ने इस दार्शनिक, आलोचनात्मक और निराशावादी धर्म की ओर से पराङ्मुख होना आरम्भ कर दिया और पुनः महान ब्राह्मण देवताओं की उपासना करने लगे। इस बौद्धमत का उत्तर की ओर देशान्तरण आरम्भ हुआ जहाँ इसने तिब्बत, मंगोलिया तथा अन्य देशों में एक नवीन आवास प्राप्त किया।

ऐसा प्रतीत होता है कि धर्मकीर्ति को उनके धर्म के भारत में होनवाले दुर्भाग्य का कुछ पूर्वाभास मिल गया था। उन्हें ऐसे शिष्यों के अभाव से भी दुःख था जो उनके सिद्धान्तों को समझ सकते और जिन्हें वे अपने कार्य को आगे चलाते रहने का उत्तरदायित्व दे सकते। जिस प्रकार दिङ्नाग का कोई प्रसिद्ध शिष्य नहीं था और उनके कार्य को आगे बढ़ानेवाले का एक पीढ़ी के बाद आविर्भाव हुआ, उसी प्रकार धर्मकीर्ति के वास्तविक उत्तराधिकारी के रूप में धर्मोत्तर जैसे व्यक्तित्व का भी एक पीढ़ी के बाद आविर्भाव हुआ।

मीधे इनके ( धर्मकीर्ति के ) शिष्य देवेन्द्रबुद्धि यद्यपि एक परिश्रमी तथा भक्ति रखनेवाले अनुयायी थे, तथापि बोधातिरिक्त ज्ञानमीमासा विषयक दिङ्नाग तथा धर्मकीर्ति की पद्धतियों के समस्त पक्षों को पूर्णतया हृदयगम कर सकने के लिये इनकी मानसिक क्षमता अपर्याप्त थी । कुछ श्लोक, जिनमें धर्मकीर्ति ने अपने हृदय के गहन भावों की अभिव्यक्ति की है, उनकी इस दिशा में निराशा की भावना को व्यक्त करते हैं ।

इनकी महान कृति के द्वितीय प्रास्ताविक श्लोक को किमी आलोचक के उत्तर के रूप में वाद में जोड़ दिया गया माना जाता है । यहाँ ये यह कहते हैं “मनुष्य अधिकांशतः नीरसताओं में ही लिप्त हैं, वे नैपुण्य की इच्छा नहीं करते । इनका ही नहीं कि वे गूढोक्तियों की कोई परवाह नहीं करते, बल्कि वे घृणा और ईर्ष्या के मालिन्य से भी पूर्ण हैं । इसीलिये मैं भी उनके हित के लिये कुछ लिखने की चिन्ता नहीं करता । फिर भी, मेरे हृदय को मेरी इस कृति में सतोप मिला है, क्योंकि इसके द्वारा भली-भाँति उच्चरित प्रत्येक शब्द पर गहन और दीर्घ मनन का मेरा प्रेम तृप्त हुआ है ।”

और, इसी कृति के अन्तिम से एक पहले के श्लोक में ये, पुनः, यह कहते हैं “मेरी कृति को ससार में कोई भी व्यक्ति नहीं मिलेगा जो इसकी गूढोक्तियों को सरलतापूर्वक समझ सकने के योग्य हो । इसको मैं ही आत्मसात करूँगा और यह मेरे ही व्यक्तित्व में उसी प्रकार विलीन हो जायगी जिस प्रकार एक नदी सागर में हो जाती है । ऐसे व्यक्ति भी, जो विवेकशक्ति की पर्याप्त प्रतिभा से सम्पन्न हैं, इसकी गहनता का पार नहीं पा सकते । ऐसे लोग भी जिनमें विचारों का आसाधारण धैर्य है उन्हें भी इसके उच्चतम सत्यों का प्रत्यक्ष नहीं हो सकता ।”<sup>२</sup>

एक अन्य श्लोक भी सग्रहों में मिलता है जिसे अनुमान के आधार पर धर्मकीर्ति की रचना बताया गया है क्योंकि इसमें भी वही भाव है । कवि

<sup>१</sup> तिब्बती अवनुाद ‘पय इव’ के स्थान पर ‘सरिद् इव’ पाठ की ओर संकेत करता प्रतीत होता है ।

<sup>२</sup> अभिनवगुप्त ने इन शब्दों में जो श्लेष देखा है, वह लेखक द्वारा उद्दिष्ट नहीं प्रतीत होता । भाष्यकारों ने इसका उल्लेख नहीं किया है । तुकी ध्वन्यालोक टीका, पृ० २१७ । यमारि की व्याख्या के अनुसार ‘अल्प-धी-शक्तिभिः’ शब्द का ‘अ-धी’ और ‘अल्प-धी-शक्तिभिः’ के रूप में विश्लेषण किया जाना चाहिये । अर्थ यह होगा “इस गहराई का ऐसे व्यक्ति किस प्रकार पता लगा सकते हैं जिनकी समझ थोड़ी या नहीं के बराबर है ?”, और इससे देवेन्द्रबुद्धि की ही अक्षमता का सन्दर्भ होगा ।

अपनी कृति की एक ऐसी सुन्दरी से तुलना करता है जो उचित वर नहीं प्राप्त कर सकी। “जब कर्त्ता ने इस सुन्दरी के शरीर की रचना की तो वह क्या सोच रहा था। उसने सौन्दर्य-साधनों का उदारतापूर्वक उपयोग किया है। उसने परिश्रम में भी कोई कसर उठा नहीं रखी। उसने ऐसे लोगों के हृदयों में एक मानसिक व्यथा का भी संचार कर दिया जो अब तक नीरस जीवन व्यतीत कर रहे थे। और वह सुन्दरी भी अत्यन्त दुःखी है क्योंकि उसे कभी योग्य वर नहीं मिलेगा।”

व्यक्तिगत चरित्र की दृष्टि से धर्मकीर्ति को अत्यन्त अभिमानी, आत्मावलम्बी, साधारण मनुष्यों के प्रति अनादर की भावना से पूर्ण, और पाण्डित्य-प्रदशक व्यक्ति कहा गया है।<sup>१</sup> तारानाथ यह वनाते हैं कि जब इन्होंने अपनी महान कृति को समाप्त कर लिया तो उसे पण्डितों को दिखाया, परन्तु इन्हें कोई प्रशंसा तथा सद्भावना नहीं मिली। फलतः इन्होंने उन लोगों की मन्दबुद्धि तथा ईर्ष्या की तीव्र भर्त्सना की। ऐसा कहा जाता है कि इनके शत्रुओं ने, तब इनकी कृति के पन्नों को एक कुत्ते के पूछ में बाँध कर उसे सड़को पर दौड़ा दिया जिससे वे पन्ने इधर-उधर सड़को पर बिखर गये। परन्तु धर्मकीर्ति ने कहा “जिस प्रकार यह कुत्ता सभी सड़को पर दौड़ रहा है, उसी प्रकार मेरी कृति भी समस्त ससार में फैलेगी।

### § १०. धर्मकीर्ति की कृतियाँ

धर्मकीर्ति ने सात न्याय-ग्रन्थों, प्रख्यात ‘सप्त-प्रवन्धों’, की रचना की जो तिव्रतः वे वौद्धों द्वारा न्याय के अध्ययन के मूल ग्रन्थ हैं। यद्यपि मूलतः इन ग्रन्थों की रचना दिङ्नाग की विस्तृत टीका के रूप में की गई थी, तथापि ये दिङ्नाग की कृति से आगे निकल गये हैं। इन सात ग्रन्थों में से एक, प्रमाणवार्तिक, सर्वप्रमुख है और इसमें समस्त सिद्धान्त निहित हैं। शेष छ गौण तथा इसके ‘छ पाद’<sup>२</sup> हैं। यह सात की संख्या कुछ ससूचनात्मक है, क्योंकि सर्वास्तिवादियों का अभिधर्म भी सात ग्रन्थों से मिल कर बना है जिनमें से एक प्रमुख और शेष छ उसके ‘छ पाद’ है। प्रत्यक्षतः

<sup>१</sup> तुकी ध्वन्यालोक, पृ० २१७ में आनन्दवर्धन के शब्द। एक ऐसे श्लोक का, जिनमें धर्मकीर्ति ने व्याकरण के ज्ञान में चन्द्रगोमिन् को और काव्य के ज्ञान में शूर को पराजित करने की गर्वोक्तियाँ की हैं, तारानाथ ने उल्लेख किया है, और यह वीरोचर में उत्कीर्ण है, तुकी० क्रोम, पृ० ७५६।

<sup>२</sup> एक अन्य व्याख्या के अनुसार प्रथम तीन ग्रन्थ शरीर हैं और शेष उसके चार पाद, तुकी० वस्टन हिस्ट्री, पृ० ४४, ४५।

धर्मकीर्ति का विचार था कि न्याय के अध्ययन द्वारा प्राचीन और प्रारम्भिक बौद्ध-दर्शन को स्थानान्तरित करना है। प्रमाणवार्तिक में चार परिच्छेद हैं, जिनमें क्रमशः स्वार्थानुमान, प्रामाण्यवाद, इन्द्रिय-प्रत्यक्ष और परार्थानुमान का वर्णन है। इसकी स्मृत्युपकारी पद्य में रचना की गयी है और इसमें श्लोको की संख्या लगभग २,००० है। दूसरा ग्रन्थ, प्रमाणविनिश्चय, प्रथम का ही एक संक्षेप है। इसकी रचना श्लोको और गद्य में हुई है। इसके आधे से अधिक श्लोक प्रमुख ग्रन्थ से ही गृहीत हैं। न्याय विन्दु इसी विषय का और नक्षित न्यप है। बाद वाले इन दोनों ग्रन्थों में तीन-तीन परिच्छेद हैं जिनमें क्रमशः इन्द्रिय-प्रत्यक्ष, स्वार्थानुमान और परार्थानुमान का वर्णन है। पक्ष चार ग्रन्थ विज्ञेय समस्याओं में सम्बद्ध हैं। हेतुविन्दु न्याय के हेतुओं का एक नक्षित वर्गीकरण है, सम्बन्ध-परीक्षा स्वयं लेखक की टीका से युक्त श्लोको में रचित एक लघु प्रबन्ध है, चोदना-प्रकरण वादकला पर एक प्रबन्ध है, और सन्तानान्तर सिद्धि सर्वथा अहवाद के विरोध में अन्य मतों की न्यतता से सम्बद्ध प्रबन्ध है। न्याय-विन्दु को छोड़ कर अन्य कोई भी ग्रन्थ अभी तक अपने मूल संस्कृत रूप में खोजा नहीं जा सका है।<sup>१</sup> विन्दु तज्जूर के अन्तर्गत इन सब का तिब्बती अनुवाद उपलब्ध है। तिब्बती मंत्रह में कुछ अन्य ग्रन्थ भी हैं जिन्हें धर्मकीर्ति द्वारा रचित बताया गया है, यथा शूर-जातक-माला तथा विनय सूत्र पर टीका के रूप में श्लोको के मंत्रह, परन्तु ये वास्तव में इनके ही हैं यह निश्चित नहीं।<sup>२</sup>

### § ११. प्रमाणवार्तिक में परिच्छेदों का क्रम

धर्मकीर्ति को अपनी महान कृति के प्रथम परिच्छेद, स्वार्थानुमान के परिच्छेद, के स्मृत्युप्रकारक श्लोको पर ही टीका लिखने का समय मिल सका। शेष तीन परिच्छेदों पर टीका लिखने का कार्य उन्होंने अपने शिष्य, देवेन्द्र-बुद्धि, को सौंप दिया। फिर भी, यह शिष्य इस कार्य को अपने आचार्य के पूर्ण सतोष के अनुरूप सम्पन्न करने में असमर्थ रहा। तारानाथ के अनुसार इसके

<sup>१</sup> अब हेतुविन्दु और प्रमाणवार्तिक भी संस्कृत में उपलब्ध हैं। अनुवादक।

<sup>२</sup> तारानाथ के अनुसार इन्होंने तान्त्रिक संस्कारों पर भी एक ग्रन्थ लिखा था, और जावा के तान्त्रिक इन्हें अपने सम्प्रदाय का एक आचार्य मानते थे। परन्तु यह सम्भवतः अपने सम्प्रदाय में एक प्रख्यात नाम सम्मिलित रखने की इच्छा से उत्पन्न उन लोगों का एक विश्वास मात्र है। यह ग्रन्थ भी तज्जूर में मिलता है।

दो प्रयानो की भर्त्सना की गई, और तीसरे बार भी इसे केवल अर्ध-मान्यता मिल सकी। तब धर्मकीर्ति ने कहा कि देवेन्द्रबुद्धि ने मूल के समस्त आग्यों का उद्धाटन नहीं वरन् केवल गद्दायों को ही ठीक-ठीक व्यक्त किया है।<sup>१</sup>

प्रमाणवातिक के परिच्छेदों का क्रम एक विचित्र प्रभाव उत्पन्न करता है। जहाँ दोनों सक्षिप्त प्रवन्वों, प्रमाण-विनिश्चय और न्यायविन्दु, में क्रम स्वाभाविक है—प्रत्यक्ष सबसे पहले आता है, और उसके बाद स्वार्थानुमान और परार्थानुमान, और यही क्रम दिङ्नाग के भी अनुरूप है जिन्होंने प्रत्यक्ष और स्वार्थानुमान से ही आरम्भ किया है—वही प्रमाणवातिक का क्रम इसके विपरीत है। यह स्वार्थानुमान में प्रारम्भ होता है उसके बाद प्रामाण्य-वाद है, तब प्रत्यक्ष आता है और उसके बाद अन्त में परार्थानुमान है। स्वाभाविक क्रम प्रामाण्यवाद के परिच्छेद से आरम्भ करना और उसके बाद प्रत्यक्ष, स्वार्थानुमान तथा परार्थानुमान को रखना होता। इसको डमलिये भी ऐसा ही होना चाहिये था क्योंकि प्रामाण्यवाद के सम्पूर्ण परिच्छेद को केवल दिङ्नाग के ग्रन्थ के आरम्भिक श्लोक की टीका माना गया है। इस श्लोक में बुद्ध की स्तुति है, जिन्हें यहाँ अन्य प्रचलित उपाधियों के साथ-साथ 'प्रमाणभूत'<sup>२</sup> उपाधि से भी विभूषित किया गया है। सम्पूर्ण महायान बुद्धवाद, तथा परम और सर्वज्ञ सत्ता के अस्तित्व के समस्त प्रमाणों की डम शीर्षक के अन्तर्गत विवेचना की गई है।

अतः हम स्वभावतः प्रमाणवाद और सर्वज्ञ सत्ता के अस्तित्व-विषयक डमी परिच्छेद में ग्रन्थारम्भ की आशा करते हैं, और इसके बाद प्रत्यक्ष, स्वार्थानुमान तथा परार्थानुमान के विवेचन की, क्योंकि स्वयं विषय-वस्तु इसी क्रम की अपेक्षा रखता है, और समस्त बौद्ध तथा ब्राह्मणवादी न्याय ग्रन्थों में इसी क्रम का अनुसरण किया गया है। स्वार्थानुमान से आरम्भ करना, प्रामाण्यवाद के परिच्छेद को स्वार्थानुमान और प्रत्यक्ष के बीच रखना, प्रत्यक्ष का तीसरे स्थान पर विवेचन करना, तथा स्वार्थानुमान और परार्थानुमान को दो अन्य परिच्छेदों के द्वारा पृथक् रखना, विषयों की प्रकृति के भी विरुद्ध है।

यह अत्यन्त विचित्र स्थिति उन भारतीय और तिब्बती नैयायिकों का ध्यान आकर्षित करने में असफल नहीं रही जिन्होंने धर्मकीर्ति पर टीकाएँ

<sup>१</sup> तुकी तारानाथ का इतिहास।

<sup>२</sup> 'प्रमाणभूताय जगद्धितैपिणे' इत्यादि, तुकी० दत्त - न्याय प्रवेग, प्रस्तावना।



की है, और इनमें प्रमाणवार्तिक के परिच्छेदों के क्रम की समस्या पर अत्यन्त सघर्ष छिड़ गया। इस क्रम को एक स्वाभाविक रूप में परिवर्तित कर देने या परम्परागत क्रम को ही सुरक्षित रखने के तर्कों का हाल ही में श्री ए० वोस्त्रिकोव ने परीक्षण किया है। हम इनके शोध-प्रबन्ध<sup>१</sup> में ये विवरण लेते हैं परम्परागत क्रम को सुरक्षित रखने के लिये प्रमुख तर्कों का तथ्य यह है कि धर्मकीर्ति के तात्कालिक गिष्य देवेन्द्रबुद्धि ने इसकी पुष्टि की है। और यह कि स्वयं धर्मकीर्ति ने केवल स्वार्थानुमान के परिच्छेद पर ही टीका लिखी है। यह मानना स्वाभाविक है कि उन्होंने प्रथम परिच्छेद पर टीका लिखना आरम्भ किया होगा और मृत्यु के कारण शेष परिच्छेदों पर टीका लिखने से वंचित रह गये होंगे। एक और उल्लेखनीय तथ्य यह है कि बुद्धवाद-सम्बन्धी परिच्छेद अर्थात् ग्रन्थ के धार्मिक अंश को अन्य सब प्रबन्धों में न केवल छोड़ ही दिया गया है, वरन् धर्मकीर्ति ने अत्यन्त स्पष्टता के साथ और बल देकर इस विषय पर अपना यह मत प्रकट किया है कि परम, सर्वज्ञ बुद्ध, काल, स्थान और अनुभव से परे एक तात्त्विक सत्ता है, और यह कि इसलिये हमारे न्याय-सम्बन्धी ज्ञान के अनुभव तक सीमित होने के कारण हम न तो उनके सम्बन्ध में कुछ सोच सकते हैं और न कुछ कह ही सकते हैं,<sup>२</sup> हम न तो उनके अस्तित्व की स्थापना कर सकते हैं और न उसे अस्वीकार ही। यत स्वाभाविक क्रम में बुद्धवाद-विषयक परिच्छेद धर्मकीर्ति का सबसे आरम्भिक कार्य रहा होगा, जिसे उन्होंने उस समय आरम्भ किया होगा। जब वे ईश्वरसेन के शिष्य के रूप में अध्ययन कर रहे थे, अतः श्री ए० वोस्त्रिकोव उनके विचारों के वाद के विकास में परिवर्तन को स्वीकार करते हैं। ऐसा परिवर्तन जो चाहे उनके धार्मिक विश्वासों में न भी हुआ हो किन्तु उनके द्वारा गृहीत विधियों में अवश्य हुआ। तब, अपनी वृद्धावस्था में धर्मकीर्ति ने प्रथम परिच्छेद पर टीका करने के अपने विचार का त्याग कर दिया, और प्रत्यक्ष विषयक परिच्छेद का कार्य देवेन्द्रबुद्धि को सौंप कर, सर्वाधिक क्लिष्ट स्वार्थानुमान के परिच्छेद की टीका स्वयं लिखी।

### § १२ टीकाकारों का भाषाशास्त्रीय सम्प्रदाय

स्थिति जैसी भी रही हो, धर्मकीर्ति के न्याय-शास्त्रीय ग्रन्थ प्रचुर भाष्य-साहित्य के आरम्भविन्दु बन गये। तिब्बती अनुवादों में सुरक्षित ग्रन्थों को हम

<sup>१</sup> इनका यह शोध-प्रबन्ध लेनिनग्राड में इन्स्टीट्यूट फॉर बुद्धिस्ट रिसर्च की एक बैठक में पढ़ा गया था, और शीघ्र ही प्रकाशित होगा।

<sup>२</sup> तुकी० सन्तानान्तरसिद्धि का अन्तिम स्थल, और न्याबि० ३-६७।

उन प्रमुख सिद्धान्तों के आधार पर, जिनमें व्याख्या-कार्य निर्देशित हुआ, तीन समूहों में विभक्त कर सकते हैं। देवेन्द्रबुद्धि ने उन सम्प्रदाय का सूत्रपान किया जिसे हम शब्दार्थ का सम्प्रदाय कह सकते हैं। यदि कहें तो यह 'भाषाशास्त्रीय' व्याख्या का सम्प्रदाय था। गहन आशयों में अपने को खो देने की अपेक्षा इसका उद्देश्य विवेक्य मूल का प्रत्यक्ष या सीधा अर्थ करना था। देवेन्द्रबुद्धि के बाद उनके शिष्य और अनुयायी, शाक्यबुद्धि, जिनका ग्रन्थ 'निव्वर्ती' भाषा में उपलब्ध है, तथा सम्भवतः प्रभावबुद्धि जिनका ग्रन्थ लुप्त हो गया है, इसी सम्प्रदाय में आते हैं। इन सबने प्रमाणवार्तिक पर टीकाएँ लिखी तथा प्रमाण-विनिश्चय और न्यायविन्दु को छोड़ दिया। उन दोनों बाद के ग्रन्थों पर त्रितीये ने टीकाएँ लिखी जिन्होंने अपने ग्रन्थों में उसी मूल और शब्दार्थ वाली विधि का अनुसरण किया। निव्वर्ती लेखकों के अन्तर्गत 'मोड्-स्व' के शिष्य 'वार्ड-डव' का निव्वर्त' में इन सम्प्रदाय के मंचालक के रूप में अवश्य उल्लेख किया जाना चाहिये।

## § १३. टीकाकारों का कश्मीरी अथवा दार्शनिक सम्प्रदाय

टीकाकारों के अन्य दो सम्प्रदाय धर्मश्रुति के मूल ग्रन्थ के शब्दार्थ की स्थापना मात्र से ही सन्तुष्ट नहीं बल्कि उसके दर्शन के और गहन अनुसन्धान का प्रयास करते हैं। द्वितीय सम्प्रदाय को उसकी सद्विज्ञा के क्षेत्र के आधार पर कश्मीरी सम्प्रदाय, अथवा उसके दर्शन की प्रमुख प्रवृत्ति के आधार पर आलोचनात्मक सम्प्रदाय की संज्ञा दी जा सकती है। इस सम्प्रदाय के अनुसार परम सत्ता और परम ज्ञान के अनुपपत्त्यवरोध के रूप में बुद्ध, अर्थात् महायान के बुद्ध, एक तात्त्विक सत्ता है, अतः वे अस्तित्व के समर्थन की दृष्टि से अथवा उसकी अस्वीकृति की ही दृष्टि से हमलोगों के लिये बोधगम्य नहीं हैं।<sup>१</sup> प्रमाणवार्तिक भी दिङ्मात्र के विगुह न्यायग्रन्थ, प्रमाणसमुच्चय, की एक विस्तृत टीका के अनिर्गन्त अन्य कुछ नहीं। यह सत्य है कि प्रमाण-समुच्चय का आग्निमय न्युति-श्लोक महायान बुद्ध के महान गुणों का उल्लेख और उन्हें विगुह न्याय से समीकृत करना है, परन्तु यह केवल भक्ति-भावना की एक परम्परागत अभिव्यक्ति मात्र है, इसका कोई सैद्धान्तिक महत्त्व नहीं है।

<sup>१</sup> तज्जङ्ग, पृ०, भा० १३ और १८।

<sup>२</sup> वार्ड-डव (स्वन्-ग्रव) ने दो भागों में प्रमाणवार्तिक की विस्तृत टीका तथा न्याय-विषयक दो छोटे स्वतन्त्र ग्रन्थों की रचना की।

<sup>३</sup> 'द्वैत-साधु-स्वभाव-विप्रकृष्ट', तुक्की० न्यायि० ३ १७

इस सम्प्रदाय का उद्देश्य दिङ्नाग और धर्मकीर्ति की कृतियों को न्याय और ज्ञानमीमांसा की एक आलोचनात्मक पद्धति मानकर उनके गहन दार्शनिक विषयों का उद्घाटन करना है। इस सम्प्रदाय ने इस पद्धति को विकसित, परिष्कृत और पूर्ण बनाने का प्रयास किया है।

इस सम्प्रदाय के संस्थापक धर्मोत्तर, इसका स्थान काश्मीर, और इसके सक्रिय सदस्य अक्सर ब्राह्मण थे। धर्मोत्तर को तिब्बती अत्यन्त आदर की दृष्टि से देखते थे और इनकी एक अत्यन्त तीक्ष्णबुद्धि व्यक्ति के रूप में स्थापित थी। यद्यपि ये धर्मकीर्ति के प्रत्यक्ष शिष्य नहीं थे, तथापि ये वैसे ही शिष्य थे जिनकी उस महान आचार्य की प्रतीक्षा थी, क्योंकि इन्होंने अपनी टीकाओं को स्वयं अपने गहन विवेचनों से ही युक्त नहीं किया वरन् महत्त्वपूर्ण विषयों पर स्वतन्त्र दृष्टिकोण और सफल नवीन परिभाषायें भी दीं। तारानाथ के इतिहास में इनका जीवन-चरित्र नहीं है, जो सम्भवतः इसलिये कि इनका कार्य-क्षेत्र काश्मीर था। फिर भी, ये मूलतः काश्मीर के निवासी नहीं थे। जैसा कि काश्मीरी इतिहास में उल्लिखित है, राजा जयापीड ने एक स्वप्न में यह देखकर कि 'पश्चिम में एक सूर्योदय हो रहा है', इन्हें काश्मीर आने के लिये निर्मात्रित किया था। यह घटना लगभग ८०० ई० में घटित हुई होगी। इस समय तक धर्मोत्तर अवश्य एक प्रख्यात व्यक्ति बन चुके होंगे। नवीं शताब्दी में हुये वाचस्पति मिश्र ने इनका अनेक बार उद्धरण दिया है।<sup>१</sup>

इन्होंने धर्मकीर्ति की प्रथम और प्रमुख कृति, प्रमाणवार्तिक, पर टीका न लिखकर प्रमाणविनिश्चय और न्यायविन्दु पर विस्तृत टीकाएँ लिखीं, जिनमें से प्रथम को महाभाष्य और द्वितीय को लघुभाष्य कहा गया है।<sup>२</sup> प्रमाणवार्तिक पर टीका लिखने की इनकी इच्छा भी थी या नहीं यह अनिश्चित है। इस ग्रन्थ के परिच्छेदों के क्रम का भी इन्होंने कोई विवेचन नहीं किया है। इन्होंने न्याय-

<sup>१</sup> तुकी० राजतरङ्गिणी, ४४९८ "उन्होंने ( राजा ने ) आचार्य धर्मोत्तर के अपने देश में आगमन को एक अनुकूल घटना माना क्योंकि उन्होंने स्वप्न में देखा कि पश्चिम ( भारत ) में एक सूर्योदय हुआ है।" सर ए० स्टीन के इस श्लोक के अनुवाद को शुद्ध कर दिया जाना चाहिये, क्योंकि यह तथ्य कि 'आचार्य धर्मोत्तर' एक व्यक्तिवाचक नाम है, उनके ध्यान से ओझल हो गया है। काश्मीरी इतिहास के परम्परागत कालक्रम में लगभग २० वर्ष की शुद्धि कर देने पर हम धर्मोत्तर के इस देश में आकर रहने और शिक्षा देने के समय को ८०० ई० निश्चित कर सकते हैं।

<sup>२</sup> ताटी०, पृ० १०९, १३९।

<sup>३</sup> तञ्जूर, म्दो, भा० १०९ और ११०।

न्यायविन्दु की टीका लिखनेवाले अपने पूर्ववर्ती और प्रथम सम्प्रदाय, अर्थात् शाब्दिक व्याख्यावाले सम्प्रदाय के सदस्य, विनीतदेव, पर प्रबल आक्षेप किये हैं। उक्त दो कृतियों के अतिरिक्त धर्मोत्तर ने न्याय और ज्ञानमीमासा की विशेष समस्याओं में सम्बद्ध चार अन्य लघु-ग्रन्थों की भी रचना की।<sup>१</sup>

काव्यकला के प्रख्यात काश्मीरी लेखक, ब्राह्मण आनन्दवर्धन ने धर्मोत्तर के प्रमाणविनिश्चय-टीका पर एक विवृत्ति की रचना की। यह ग्रन्थ अभी तक प्राप्त नहीं हो सका है।<sup>२</sup>

इस ग्रन्थ पर एक अन्य विवृत्ति की रचना काश्मीरी ब्राह्मण ज्ञानश्री<sup>३</sup> ने की है। इसका तिब्बती अनुवाद तञ्जूर-संग्रह में सुरक्षित है। और, अन्त में, ब्राह्मण शङ्करानन्द ने, जिन्हें महान ब्राह्मण कहा गया है, प्रमाणवार्तिक पर एक विस्तृत टीका का कार्य आरम्भ किया, जिसकी रूपरेखा की एक बड़े पैमाने पर कल्पना की गई थी। दुर्भाग्यवश ये इस कार्य को समाप्त नहीं कर सके। उपलब्ध अंश केवल प्रथम परिच्छेद ( परम्परागत क्रम के अनुसार ) पर ही टीका है, और वह भी सर्वथा पूर्ण नहीं है। फिर भी, इसका तिब्बती

<sup>१</sup> प्रमाण-परीक्षा, अपोह-प्रकरण, परलोक-मिद्धि और अणभङ्ग-मिद्धि, जो सभी तञ्जूर म्दो, भा० ११२ में हैं।

<sup>२</sup> ध्वन्यालोक पर अभिनवगुप्त की टीका ( काव्यमाला स०, पृ० २२३ ) के एक स्थल से ऐसा प्रतीत होता कि आनन्दवर्धन ने धर्मकीर्ति के प्रमाण-विनिश्चय वी धर्मोत्तर की टीका पर एक विवृत्ति, प्रमाण-विनिश्चय-टीका-विवृत्ति, की रचना की और व्यगात्मक रूप से अपनी कृति का 'धर्मोत्तमा' नाम रखा। बहुत पाठ-संशोधन के बिना इस स्थल को समझने का केवल यही मार्ग है, अन्यथा हमें 'धर्मोत्तरायाम्' पढ़ना होगा। तुकी जी० ब्रूहलर काश्मीर रिपोर्ट, पृ० ६५ और बाद, ध्वन्यालोक के एच० याकोबी के अनुवाद के पुनर्मुद्रित सम्करण का पृ० १४४, और मेरा थ्योरी ऑफ कॉग्निशन ऑफ दि लैटर बुद्धिस्ट्स ( रगियन सम्करण, मेन्ट पीटर्सवर्ग, पृ० XXXV, नोट २ )।

<sup>३</sup> इस लेखक को सामान्यतया ज्ञानश्री के रूप में उद्धृत किया गया है, तुकी० नदन०, पृ० २६ ( पूना, १९२४ ), परिशुद्धि, पृ० ७१३। परन्तु दो लेखक ऐसे हैं जिन्हें इस प्रकार उद्धृत किया जा सकता है, यथा, ज्ञान-श्रीभद्र और ज्ञानश्रीमित्र, तुकी० एन० विद्याभूषण इतिहास, पृ० ३४१ और बाद। नारानाथ ( पृ० १०८ ) ने केवल ज्ञानश्रीमित्र का ही उल्लेख किया है जो जयपाल के शासनकाल में हुये थे।

अनुवाद तञ्जूर के अत्यधिक भाग को घेरता है।<sup>१</sup> सम्पूर्ण ग्रन्थ ठीक उमी प्रकार कम से कम चार भागों में समाप्त होता, जिस प्रकार टीकाकारों के तृतीय सम्प्रदाय के यमारि का विस्तृत ग्रन्थ हुआ है।

तिब्बती लेखकों के अन्तर्गत त्सोङ्-खप के शिष्य रग्यल-त्शव का इस सम्प्रदाय से कुछ साम्य है और इन्हे ही इसका तिब्बत में मचालक माना जा सकता है। इन्होंने न्याय को ही अपने विशेष अध्ययन का विषय बनाया और दिङ्नाग तथा धर्मकीर्ति के प्रायः सभी ग्रन्थों पर टीकाएँ लिखी।<sup>२</sup>

### § १४. टीकाकारों का तृतीय अथवा धार्मिक सम्प्रदाय

गत सम्प्रदाय की भाँति इस सम्प्रदाय ने भी धर्मकीर्ति की कृतियों के गूढार्थों के उद्घाटन और चरम प्रच्छन्न प्रवृत्तियों के प्रकटन का प्रयास किया है। इसने भी प्रथम, शब्दार्थवादी सम्प्रदाय, के अनुयायियों के प्रति अत्यधिक अनादर व्यक्त किया है। फिर भी, इन दोनों सम्प्रदायों (गत और प्रस्तुत) के बीच केन्द्रीय विषय की परिभाषा तथा पद्धति के चरम उद्देश्य के प्रति मौलिक अन्तर था। इस सम्प्रदाय के अनुसार प्रमाणवार्तिक का उद्देश्य दिङ्नाग के प्रमाणसमुच्चय पर, जो एक विशुद्ध न्यायशास्त्रीय ग्रन्थ था, टीका करना नहीं वरन् उन सम्पूर्ण महायान धर्मग्रन्थों पर टीका करना था, जो बुद्ध, तथा स्वभाव-काय और ज्ञान-काय रूपी दो पक्षों से युक्त उनके धर्म-काय के अस्तित्व, उनकी सर्वज्ञता, तथा अन्य गुणों की स्थापना करते हैं। इस सम्प्रदाय के लिये इसकी पद्धति के समस्त आलोचनात्मक और न्यायशास्त्रीय अंश का उद्देश्य एक नवीन और परिष्कृत तत्व-मीमांसात्मक मत के लिये मार्ग प्रशस्त करने के अतिरिक्त और कुछ नहीं था। इस सम्प्रदाय के अनुसार धर्मकीर्ति की समस्त कृतियों का केन्द्रीय और सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण अंश प्रमाणवार्तिक के द्वितीय (परम्परागत क्रम के अनुसार), अर्थात् प्रामाण्यवाद सम्बन्धी परिच्छेद में और इसी कारण

<sup>१</sup> तञ्जूर म्दो, भा० पे।

<sup>२</sup> इनके द्वारा की गई विशाल टीकाएँ (टीक-चेन) प्रमाण-समुच्चय, प्रमाणवार्तिक, प्रमाण-विनिश्चय, न्याय बिन्दु और सम्बन्ध-परीक्षा पर उपलब्ध हैं जिनकी प्रतियाँ म्यू० एशि० पीट० में हैं। त्सोङ्-खप के दो शिष्यों, खाङ्-डब और रग्यल-त्शव के प्रमाणवार्तिक पर टीका करने की पद्धतियों के सम्बन्ध के लिये तुकी० लोङ्-डोल (क्लोङ्-रडोल) लामा का *Gtan-tshigs-rig pai mingi rnam-s-frans*, g 2 a (ए० वोस्त्रिकोव)।

उन धार्मिक विषयो में निहित हैं जो बौद्धों के लिये बुद्धवाद से सम्बद्ध हैं।

इस संप्रदाय के संस्थापक प्रज्ञाकर गुप्त थे, जो, ऐसा प्रतीत होता है कि, वगाल के निवासी थे। इनके जीवनचरित्र का तारानाथ ने उल्लेख नहीं किया है, परन्तु उन्होंने इतना उल्लेख किया है कि ये बौद्ध समुदाय के एक सामान्य सदस्य थे और पालवश में राजा महीपाल के उत्तराधिकारी, राजा महापाल ( ? नयपाल ) के शासनकाल में हुये थे। यह तथ्य इनके जीवन-काल को ईसा की ग्यारहवीं शताब्दी में रखता है। परन्तु, यह कदाचित् ही ठीक हो सकता है, क्योंकि इनकी कृति को दसवीं शताब्दी के उदयनाचार्य ने उद्धृत किया है।<sup>१</sup> ये सम्भवतः उदयनाचार्य के समकालीन रहे हो सकते हैं। उन्होंने प्रमाणवार्तिक के दूसरे से चौथे परिच्छेदों ( परम्परागत क्रम के अनुसार ) पर टीका की है और पहले को छोड़ दिया है क्योंकि उसपर स्वयं मूल लेखक की टीका थी। इस ग्रन्थ का तिब्बती अनुवाद तज्जूर के दो बड़े-बड़े भागों को धरता है जिनमें से एक सम्पूर्ण भाग में केवल हमारे अध्याय की टीका है। इस ग्रन्थ के लिये सामान्य रूप से प्रचलित 'टीका' शीर्षक का प्रयोग न करके इसे एक अलङ्कार कहा गया है, और इसका लेखक 'अलङ्कार-उपाध्याय'<sup>२</sup> के नाम से ही अधिक ज्ञात और उद्धृत है। इस नाम द्वारा ये यह सूचित करना चाहते थे कि वास्तविक टीका को कहीं अधिक स्थान की आवश्यकता होती और उसके लिये विद्यार्थियों में भी ज्ञान की ऐसी असाधारण क्षमता की अपेक्षा होती जो कदाचित् ही मिलती है। अतः उन्होंने अपेक्षाकृत कम प्रतिभासम्पन्न व्यक्तियों को दृष्टि में रखकर इस मत के मुख्य विषयों को व्यक्त करने के उद्देश्य से इस लघु 'अलङ्कार' की ही रचना की। उन्होंने देवेन्द्रबुद्धि और उनकी केवल शब्दार्थ-परीक्षा विधि पर तीव्र आक्षेप किया है।

प्रज्ञाकर गुप्त के अनुयायियों को तीन उप-सम्प्रदायों में विभक्त किया जा सकता है, जिनके प्रवर्तक क्रमशः जिन, रवि गुप्त, और यमारि थे। जिन,<sup>३</sup> प्रज्ञाकर गुप्त के सर्वाधिक निश्चित और उत्साही अनुयायी तथा उनके विचारों

<sup>१</sup> परिशुद्धि, पृ० ७३०।

<sup>२</sup> ग्यन्-म्वन्-पो = अलङ्कार-उपाध्याय।

<sup>३</sup> तारानाथ ने तो उल्लेख नहीं किया है, किन्तु तिब्बती में इनका नाम 'र्यगल-व-चन्', जेतवान् जैसे मूल संस्कृत शब्द को सूचित करता है। प्रज्ञाकर गुप्त के शिष्यों में रविगुप्त के बाद के होने के कारण ये ईसा की १२ वीं शताब्दी में हुये होंगे।

के निष्पादक थे । इनके अनुसार प्रमाणवार्तिक के परिच्छेदों का वास्तविक क्रम इस प्रकार है प्रथम परिच्छेद बुद्धवाद-महित प्रमाण सिद्धि की विवेचना करता है । इसके बाद द्वितीय, तृतीय और चतुर्थ परिच्छेदों में क्रमशः इन्द्रिय-प्रत्यक्ष, स्वार्थानुमान और परार्थानुमान के विवेचन आते हैं । इस स्पष्ट और स्वाभाविक क्रम का मूढमति देवेन्द्रबुद्धि ने मिथ्या-ग्रहण करके इसे उलट दिया । वह इस स्थिति से भ्रमित हो गये कि स्वयं धर्मकीर्ति के पाम केवल तृतीय परिच्छेद के श्लोको पर टीका लिखने का ही समय था जिसको उन्होंने, किसी कारणवश—सम्भवतः इसलिये कि वह सर्वाधिक क्लिष्ट था—अपनी वृद्धावस्था में टीका करने के लिये चुना, जब वे अपने को सम्पूर्ण कार्य समाप्त करने में सक्षम नहीं समझते थे । जिन ने रविगुप्त पर अपने आचार्य का मिथ्या-ग्रहण करने का आक्षेप किया है ।

रविगुप्त, प्रज्ञाकर गुप्त के प्रत्यक्ष और व्यक्तिगत शिष्य थे । फिर भी, इनका कार्यक्षेत्र काश्मीर प्रतीत होता है जहाँ इनका जीवन ज्ञानश्री का समकालीन था ।<sup>१</sup> ये जिन की अपेक्षा एक अधिक उदार प्रवृत्ति के व्याख्याता थे । इनके अनुसार प्रमाणवार्तिक के परिच्छेदों का वास्तविक क्रम वही था जिसे देवेन्द्रबुद्धि ने स्वीकार किया था । इनकी दृष्टि में देवेन्द्रबुद्धि यद्यपि बहुत प्रतिभावान व्यक्ति नहीं थे, तथापि वे इतने मूर्ख भी नहीं थे कि उन्होंने अपने आचार्य की प्रमुख कृति के परिच्छेदों के क्रम को अस्तव्यस्त कर दिया हो । इनके विचार से धर्मकीर्ति का उद्देश्य धर्म के रूप में महायान के लिये एक दार्शनिक आधार की स्थापना, और अशत दिङ्माग की न्याय-पद्धति पर टीका करना था ।

प्रज्ञाकर गुप्त के सम्प्रदाय की तृतीय शाखा के प्रवर्तक यमारि थे ।<sup>२</sup> ये काश्मीरी ज्ञानश्री के प्रत्यक्ष शिष्य थे परन्तु इनका कार्य-क्षेत्र बगाल रहा प्रतीत होता है । तारानाथ के अनुसार ये पालवश के राजा नयपाल के शासन-काल में काश्मीरी सम्प्रदाय के अन्तिम व्याख्याता, महान ब्राह्मण शकरानन्द,

<sup>१</sup> एस० विद्याभूषण हिस्ट्री, पृ० ३२२, ने इस रविगुप्त को इमी नाम के एक अन्य व्यक्ति के स्थान पर ग्रहण कर लिया है जो ईसा की ७ वी शताब्दी में हुये थे, तुकी० तारानाथ पृ० ११३ और १३० ।

<sup>२</sup> तारानाथ ( पृ० १७८, मूल ) के अनुसार ये एक सामान्य व्यक्ति और तान्त्रिक रहे प्रतीत होते हैं ।

के समकालीन थे ।<sup>१</sup> यह तथ्य इन दोनों लेखकों को ईमा की ग्यारहवीं शताब्दी में रखता है । रविगुप्त की समाधानात्मक भावना यमारि में और भी प्रखर हो उठी है । इनकी कृति उन जिन के विरुद्ध तीक्ष्ण तर्कों से परिपूर्ण है जिनपर इन्होंने प्रज्ञाकर गुप्त के ग्रन्थ के मिथ्या-ग्रहण का आक्षेप किया है । यमारि का भी विचार है कि वर्मकीर्ति के व्यक्तिगत शिष्य होने के कारण देवेन्द्रबुद्धि ने प्रमाणवार्तिक के परिच्छेदों के क्रम जैसे आधारभूत विषय को अस्त-व्यस्त नहीं किया होगा ।

यमारि की कृति के अन्तर्गत प्रज्ञाकर गुप्त के ग्रन्थ के तीनों परिच्छेदों पर टीका आ जाती है । यह तिब्बती तञ्जूर के चार बड़े-बड़े भागों में निहित है, और इसकी कल्पना इनके समकालीन और काश्मीरी सम्प्रदाय के अन्तिम व्याख्याता ब्राह्मण शङ्करानन्द की टीका के समान ही व्यापक स्तर पर की गई है ।

यह तथ्य एक विचित्र प्रभाव उत्पन्न करता है कि टीकाकारों के इस तृतीय सम्प्रदाय के सभी लेखक सामान्य व्यक्ति और तान्त्रिक कृत्यों के अनुयायी थे ।

जैसा हम जानते हैं, इस सम्प्रदाय का तिब्बत में कोई विशेष प्रवर्तक नहीं हुआ । तिब्बत के पण्डितों में प्रचलित एक परम्परा के अनुसार प्रज्ञाकर गुप्त ने माध्यमिक प्रासङ्गिक सम्प्रदाय के अति-सापेक्षवादियों के दृष्टिकोण में प्रमाणवार्तिक की व्याख्या की । उस सम्प्रदाय के महान् प्रवर्तक, चन्द्रकीर्ति, ने दिङ्नाग के परिशोधनों को सर्वथा अस्वीकृत और उसके स्थान पर ब्राह्मण-वादी न्याय-सम्प्रदाय के यथायवादी न्याय का अनुसरण किया, किन्तु प्रज्ञाकर गुप्त ने दिङ्नाग के शोधनों को चन्द्रकीर्ति के नियमों, अर्थात् इस आधार पर स्वीकार कर लेना सम्भव माना कि परम सत्ता का सर्वथा तार्किक विधियों के आधार पर ही बोध नहीं किया जा सकता ।

---

<sup>१</sup> तारानाथ के इतिहास ( पृ० १८८, मूल ) में इस स्थल का, जिमकी वाम्मिलीफ, पृ० २३९, द्वारा इस अर्थ में व्याख्या की गई है कि शङ्करानन्द के उद्धरण घर्मोत्तर के मूल में प्रविष्ट हो गये हैं, और जेफनर ( १ ) ने भी यही व्याख्या की है, अर्थ यह है . 'इस तथ्य के कारण कि शङ्करानन्द के कुछ स्थल टीकाकार घर्मोत्तर के मूल ग्रन्थ में मिलते हैं, यह स्पष्ट है कि यह त्रुटि है, जो इस स्थिति से उत्पन्न है कि अनुवादक गम-फन्-ब्जङ्-पो की प्रति में ये स्थल प्रान्तस्थ टिप्पणियों के रूप में सम्मिलित किये गये थे ।'



शान्तिरक्षित और कमलशील की भी ऐसी ही स्थिति है। यद्यपि इन लोगों ने दिङ्नाग की प्रणाली का अध्ययन और उसका उत्कृष्ट उद्घाटन किया है, तथापि ये माध्यमिक और हृदय से धार्मिक व्यक्ति थे। ये माध्यमिक योगाचारियो, अथवा माध्यमिक-सौत्रान्तिको के मिश्रित सम्प्रदाय से सम्बद्ध थे।

स-स्वय-पण्डित<sup>१</sup> द्वारा स्थापित तिब्बती सम्प्रदाय की स्थिति सर्वथा भिन्न थी। इस लेखक का यह विश्वास था कि न्यायशास्त्र एक सर्वथा प्रापञ्चिक विज्ञान है, जिसमें कुछ भी बौद्ध नहीं है जैसे ही जैसे गणित अथवा आयुर्वेद में कुछ नहीं। प्रख्यात इतिहासकार बु-स्टोन रिन-पोचे का भी यही विचार है। परन्तु अब का प्रभावशाली गेलुग्सप मत इन विचारों को अस्वीकृत करते हुये धर्मकीर्ति के न्याय में एक धर्म के रूप में बौद्धमत के निश्चित आधार को स्वीकार करता है।

निम्न तालिका प्रमाणवार्तिक की व्याख्या करनेवाले विभिन्न सम्प्रदायों के अन्तर्सम्बन्ध को स्पष्ट रूप से व्यक्त करती है।

### तालिका

प्रमाणवार्तिक की सात टीकाओं और विवृत्तियों के सम्बन्ध को व्यक्त करनेवाली तालिका। इनमें से पाँच ने इस ग्रन्थ के प्रथम परिच्छेद पर कोई टीका नहीं की है :

### प्रथम सम्प्रदाय ( भाषाशास्त्रीय सम्प्रदाय )

#### प्रमाणवार्तिक

परिच्छेद १	स्वार्थानुमान	२	प्रामाण्यवाद	३	प्रत्यय	४	परार्थानुमान
टीकायें	स्वयं लेखक की टीका	देवेन्द्रबुद्धि द्वारा टीका					

#### शाक्यबुद्धि की टीका

विनीतदेव को, जिन्होंने प्रमाणवार्तिक पर तो नहीं परन्तु धर्मकीर्ति की अन्य कृतियों पर टीकायें की हैं, इसी सम्प्रदाय के अन्तर्गत रखना चाहिये।

तिब्बती लेखकों में खर्ई-डब ( म्खस-ग्रव ) इसी सम्प्रदाय में आते हैं।

<sup>१</sup> कुन-द्र-रग्यल-म्हसन्, जो स-स्वय ( = पाण्डु-भूमि ) मठ के महान लामाओं में पाँचवें थे।

## § १५--बौद्धोत्तर न्याय, और भारत मे यथार्थवाद तथा

### नाममात्रवाद के बीच सघर्ष

जैसा कि उल्लेख किया जा चुका है, भारतीय दर्शन मे बौद्ध प्रसार का उत्कर्ष लगभग तीन शताब्दियों तक रहा और यह एक विष्कम्भ था जिसके पश्चात् भारत मे दर्शन का अपना ऐतिहासिक जीवन बिना किसी बौद्ध प्रतिरोध के ही आगे चलता रहा। यद्यपि विविक्त बौद्ध निकट ही, हिमालय के उस पार, निवास कर रहे थे, और इस नवीन गृह मे बौद्ध-प्रभाव ने अत्यधिक साहित्यिक सक्रियता को जन्म दिया, तथापि दोनों देशों के बीच ससर्ग बहुत कम, और उपलब्धियों के परस्पर आदान-प्रदान का वातावरण प्रतिकूल था। तिब्बतियों के लिये भारत अब भी एक पवित्र भूमि है, परन्तु केवल अतीत भारत, बौद्ध भारत ही। नवीन बौद्धोत्तर भारत तिब्बतियों के लिये सर्वथा अपरिचित है और यहाँ क्या हो रहा है इसके सम्बन्ध मे उन्हें कुछ भी ज्ञात नहीं प्रतीत होता।

बौद्धों के साथ युद्ध मे विजेता होने पर भी दर्शन के ब्राह्मणवादी सम्प्रदाय इस सघर्ष के फलस्वरूप पर्याप्त परिवर्तित अवस्था मे प्रगट हुये और कुछ तो इतने अधिक अस्त हुये कि उनका पश्चात् जीवन अत्यन्त अल्पकालिक रहा। ऐसा प्रतीत होता है कि एक पृथक सम्प्रदाय के रूप मे भौतिकवादी प्राय बौद्धों के साथ-साथ लुप्त हो गये। प्रभाकर द्वारा परिष्कृत हो जाने पर मीमांसक अपने प्राचीन यज्ञ-धर्म सहित लुप्त हो गये। सांख्य का भी एक ऐसे परिष्कार के पश्चात् जिसने इन्हे वेदान्त के साँचे मे ढाल दिया, एक पृथक सम्प्रदाय के रूप मे अस्तित्व समाप्त हो गया। अन्ततः दो ही सम्प्रदाय बचे यद्यपि ऐसे स्वरूपों मे जो बौद्ध-प्रभाव के कारण बहुत कुछ परिवर्तित हो गये थे। ये सम्प्रदाय थे, एकत्ववादी पद्धति तथा अनेक लोकधर्मों के आधार के रूप मे वेदान्त, और अति-यथार्थवादी न्यायशास्त्रीय सम्प्रदाय के रूप मे मिश्रित न्याय-वैशेषिक। यह स्थिति तिब्बत और मंगोलिया मे व्याप्त परिस्थिति के अनुरूप है। हम वहाँ भी माध्यमिकों की एकत्ववादी पद्धति का, जो अनेक लोक-धर्मों का आधार है, तथा दूसरी ओर धर्मकीर्ति की न्याय-पद्धति का प्रभुत्व देखते हैं।

अपने दीर्घ जीवन मे न्याय सम्प्रदाय ने सदैव उसी अनुवर्ती यथार्थवाद के सिद्धान्त का समर्थन किया, परन्तु इसके विरोधी विभिन्न दिशाओं से आये। एक सरल यथार्थवाद और औपचारिक न्यायशास्त्र से आरम्भ होकर इसे

शीघ्र ही नास्त्य और बौद्ध दर्शनो से मधर्प के लिये विवश होना पडा। ईना की छठवी से दमवी शताब्दी तक इमने बौद्ध नैयायिको से मधर्प किया जो नाममात्रवादी तथा यथार्थवाद के सर्वाधिक दृढ विरोधी थे।

जैसा कि ऊपर सकेत किया जा चुका है, भारत मे दो स्वतन्त्र सम्प्रदाय सर्वाधिक मौलिक यथार्थवाद के प्रवर्तक थे। इन लोगो के लिये न केवल सामान्य ही, वरन् समस्त सम्बन्ध यथार्थ वस्तुये वा 'पदार्थ' थे। इनमे से एक तो वैशेषिक सम्प्रदाय था और दूसरा मीमांसक सम्प्रदाय। आरम्भ मे इनके विरोधी सास्त्य तथा हीनयान-बौद्ध थे, और बाद मे महायान बौद्ध तथा वेदान्त सम्प्रदाय। इस सम्प्रदायो ने यथार्थवाद पर आक्षेप किया और एक ऐसे नाममात्रवाद का समर्थन किया जो सामान्य की वस्तुनिष्ठ यथार्थता तथा समवाय को अस्वीकार करता है। नाममात्रवादी आलोचना का उक्त दोनों सम्प्रदायो पर समान प्रभाव नहीं पडा। न्याय-वैशेषिक सम्प्रदाय के यथार्थवाद ने आक्षेप करनेवाले बौद्धो को कोई मुविधा नहीं दी। इसके विपरीत इमने अपनी यथार्थवादी स्थिति को और दृढ कर लिया तथा बौद्ध प्रभाव के सामने विनत नहीं हुआ। अपने विरोधियो के शक्तिशाली न्याय से प्रेरित होकर इन यथार्थवादियो ने अनुवर्ती यथार्थवाद के दूरवर्ती स्थानो मे, इमके सर्वथा अनुपपन्न परन्तु तार्किक दृष्टि से अपरिहार्य परिणामों मे शरण ली। इस प्रकार इन लोगो ने अपने पूर्ण समुद्देश्यो के साथ यथार्थवाद को अमर्गति के स्तर पर पहुँचा दिया। इन्होने यह दिखाया कि जो भी अन्त तक यथार्थवादी बना रहने के लिये कृतसकल्प है उसे जगत् को अपरिहार्य रूप मे ऐसी वस्तुनिष्ठ यथार्थताओ की प्रचुरता से भर देना चाहिये कि इम प्रकार के यथार्थवादी गृह मे रहना सर्वथा असुविधाजनक बन जाय। काल, दिक्, आकाश, परमात्मा, समस्त जीव, समस्त सामान्य, समवाय, ये सभी सर्ववर्ती वाह्यार्थ हैं। अभाव-रूप पदार्थ, समस्त कर्म, समस्त सम्बन्ध और गुण—वस्तुओ के प्रमुख गुण जैसे परिमाण इत्यादि, और गौण जैसे पदार्थों के इन्द्रियगम्य गुण, और यहाँ तक कि सम्बन्धो के सम्बन्ध तक—सब अनिवार्यत वाह्यार्थ हैं, उन द्रव्यो से पृथक् जिनमे ये समवेत होते हैं। इन सिद्धान्तो पर बौद्धो ने जितना ही आक्रमण किया उतना ही नैयायिको ने दृढतापूर्वक इसका समर्थन किया। यदि सम्बन्ध अनिवार्यत वस्तुनिष्ठ यथार्थता है तो समवाय को भी एक यथार्थता क्यों न मान लिया जाय? यदि यह यथार्थता है तो यह द्रव्यो को गुणो के साथ समवेत करने की युक्ति के लिये सर्वत्र सुलभ एक अद्वितीय और सर्ववर्ती शक्ति क्यों न होगी? यथार्थवादी दृष्टिकोण के दृढीकरण की

<sup>१</sup> तुकी 'समवाय' पर प्रशस्तपाद।

इस पद्धति का उसी समय सूत्रपात हो गया जब प्रथम बौद्ध नैयायिकों के साथ युद्ध आरम्भ हुआ<sup>१</sup>।

इस अवधि में न्याय सम्प्रदाय ने दो उल्लेखनीय व्यक्तियों को उत्पन्न किया जो गौतम अक्षपाद के आधारभूत सूत्रों पर टीका और विवृत्ति के लेखक हुये। इनमें से प्रथम, वात्स्यायन पक्षिलस्वामी, जो सम्भवत दिङ्नाग के समकालीन थे, सूत्रों की परम्परागत व्याख्या से वस्तुतः अलग नहीं हटे। इन्होंने एक लघु टीका में व्याख्या के उस रूप को प्रस्तुत किया जो इस सम्प्रदाय के प्रख्यात सस्थापक के समय से प्रचलित और मौखिक रूप से सक्रमित होता चला आ रहा था।<sup>२</sup> यही वह टीका थी जिसने दिङ्नाग को इनके यथार्थवाद पर आक्रमण करने की सामग्री प्रदान की। इस अवधि के दूसरे प्रमुख लेखक, सम्भवत धर्मकीर्ति के ज्येष्ठ समकालीन, भरद्वाज ब्राह्मण उद्योतकर थे। इन्होंने अपनी वृत्ति में वात्स्यायन का समर्थन और दिङ्नाग पर तीक्ष्ण आक्षेप किया है। यह एक ऐसे लेखक थे जो प्रबल सघर्ष-शील प्रवृत्ति और अत्यन्त मुखर शैली से युक्त थे। यह अपने प्रतिपक्षी के विचारों को विकृत करने तथा अमृदु कुयुक्तियों से उसका उत्तर देने में सकोच नहीं करते थे। इनका उद्देश्य इस सम्प्रदाय में किसी प्रकारका परिवर्तन करना नहीं था, किन्तु ये कुछ ऐसी अतियथार्थवादी प्रवृत्तियों के<sup>३</sup> लिये उत्तरदायी अवश्य हैं जिनका इन्होंने वादानुवाद की उत्कटता के कारण आश्रय लिया और जो इनके बाद भी इस सम्प्रदाय में बनी रही।

<sup>१</sup> फिर भी एक विषय ऐसा है जिसमें नैयायिकों ने वह विकास किया जो बौद्धों की सृष्टि से साम्य रखता है। इन्होंने भी बौद्धों के ही समान, एक निर्जीव भौतिकवादी निर्वाण के पूर्व-आदर्श का परित्याग करके उसके स्थान पर बौद्धों की भाँति एक विश्व देवैक्यवादी को तो नहीं, बल्कि एक ईश्वरवादी शाश्वतत्व को स्थापित किया। इस निर्वाण के अन्तर्गत एक शाश्वत और मूक ईश्वर-प्रणिधान आता है, और यह अवस्था वैसी ही है जिसका अत्यन्त वाग्विदग्धता के साथ योरोपीय रहस्यवादियों, जैसे श्री ड पोर्ट रॉयल में से एक, एम० ड टिल्लेमॉन्ट, ने वर्णन किया है।

<sup>२</sup> फिर भी, डा० डब्लू० ख्वेन ने अपने ग्रन्थ 'डाइ न्याय सूत्राज' में गौतम और वात्स्यायन के दर्शनो के बीच वास्तविक अन्तर का पता लगाने का प्रयास किया है। तुकी० इस ग्रन्थ की मेरी आलोचना, OLZ १९२९, न० ११।

<sup>३</sup> जैसे, किसी अभाव और इन्द्रियों के सन्निकर्ष का सिद्धान्त—'अभाव इन्द्रियेण गृह्यते'।

वैशेषिक दार्शनिक प्रगल्भता को भी उसी समय के अन्तर्गत रखना चाहिये। ये सम्भवतः दिङ्नाग के ज्येष्ठ समकालीन रहे होंगे। अपनी सत्त्व-मीमांसा में तो ये सर्वथा यथार्थवादी थे, किन्तु इनका न्याय बौद्धों द्वारा प्रबल रूप से प्रभावित हुआ था।<sup>१</sup>

ग्यारहवीं शताब्दी में नैयायिकों के सम्प्रदाय ने वाचस्पति मिश्र के व्यक्तित्व में एक ऐसे व्यक्ति को उत्पन्न किया जो सम्भवतः ब्राह्मणवादी भारत के दार्शनिक विद्वानों में सर्वाधिक विशिष्ट है। इनका ज्ञान दुर्घर और इनकी सूचनाएँ मन्दैव मौलिक हैं। यहाँ तक कि इनके सर्वाधिक कठिन और दुर्गह सिद्धान्तों के उद्घाटन भी अत्यन्त स्पष्ट, और इनकी निष्पक्षता आदर्श है। ये नवीन दार्शनिक सिद्धान्तों के नष्टा नहीं हैं, परन्तु ये वास्तविक वैज्ञानिक भावना से परिपूर्ण एक दर्शन के इतिहासकार हैं। इनकी प्रथम कृतियों में से एक का नाम न्याय-कणिका है, और सबसे बाद की तथा सर्वाधिक परिपक्व महान कृति का न्यायवार्तिक-तात्पर्य-टीका। ये दोनों ही प्रायः सम्पूर्णतः बौद्ध-सिद्धान्तों के उद्घाटन और खण्डन में सम्बद्ध हैं।<sup>२</sup>

इनके अनुयायी और टीकाकार, उदयनाचार्य, भी अनेक कृतियों में प्रमुखतः बौद्धों का प्रतिवाद करते हैं।

ये दो लेखक, ईसा की दसवीं शताब्दी के अन्त में न्याय सम्प्रदाय के प्राचीन काल—बौद्धमत के साथ इसके संघर्ष के काल—को समाप्त करते हैं।

न्याय के उस रूप में एक नवीन सम्प्रदाय के, जिस रूप में यह बौद्धों के साथ संघर्ष से प्रगट हुआ, स्रष्टा गङ्गेश उपाध्याय थे। इनकी महान कृति तत्त्वचिन्तामणि, अपनी व्यवस्था की दृष्टि से, दिङ्नाग तथा धर्मकीर्ति का अनुसरण करती हुई, विश्लेषणात्मक है। गौतम के सूत्रों के प्राचीन और शिथिल क्रम का परित्याग कर दिया गया है, वादकला-विषयक निर्देशनों को भी छोड़ दिया गया है। प्रमुख विषय तर्कशास्त्र है। विरोधी यहाँ अब लुप्त बौद्धों के स्थान पर अक्सर प्रभाकर और उनके अनुयायी हैं।

द्वितीय सम्प्रदाय, मीमांसकों के सम्प्रदाय ने, जिसने यथार्थवाद का अनुसरण तथा यथार्थवादी न्याय द्वारा उसका समर्थन किया, यथार्थवादी सिद्धान्तों के प्रति उसी दुर्भेद्य निष्ठा का प्रमाण प्रस्तुत नहीं किया जिसका

<sup>१</sup> तुकी० मेरा एवु०, परिशिष्ट २।

<sup>२</sup> तुकी० इन पर गावें डमाँ०, प्रस्तावना, और प्रो० एच० याकोबी के फेस्टश्रिफ्ट में मेरा लेख।

प्रथम ने किया था। बौद्धों के आक्षेप के प्रभाव के अन्तर्गत यह दो सम्प्रदायो मे विभक्त हो गया, जिनमे से एक ने बौद्ध दृष्टि-कोण को अत्यन्त महत्त्वपूर्ण स्वीकृतियाँ प्रदान की। ये स्वीकृतियाँ सामान्यो की आदर्शता अथवा नाममात्र-वादिता को ग्रहण कर लेने तथा समवाय पदार्थ की अस्वीकृति की सीमा तक तो पहुँची, परन्तु अनेक अत्यन्त महत्त्वपूर्ण विषयो पर ये नैयायिको के अति-यथार्थवाद से पीछे हट गई। इस सम्प्रदाय के सस्थापक प्रभाकर ये जो प्रख्यात मीमांसक-आचार्य और बौद्धों के विरोधी कुमारिल-भट्ट के शिष्य थे।

कुमारिल का प्रमुख ग्रन्थ, श्लोकवार्तिक लगभग ३,५०० श्लोको की एक विशाल रचना है जो बौद्धों के विरुद्ध वादानुवाद से सर्वथा परिपूर्ण है। फिर भी, बौद्ध नैयायिको की शिक्षा-विषयक इस ग्रन्थ से एकत्र सूचनायें अपर्याप्त और अक्सर अस्पष्ट है। लेखक एक उत्कट वादविद हैं और अपने प्रतिपक्षी के विचारो के निष्पक्ष उद्धरण की अपेक्षा उत्कृष्ट प्रत्युत्तरो तथा विदग्ध प्रतिवादो मे ही आनन्द लेते हैं। इनके टीकाकर, पार्थसारथि-मिश्र अक्सर स्थानपूर्ति करते हैं। ये भी एक स्वतन्त्र प्रबन्ध, शास्त्र-दीपिका, के लेखक हैं जिसमे प्रमुखत बौद्धो का खण्डन किया गया है।<sup>१</sup>

प्रभाकर<sup>१</sup> बौद्धों के एक वास्तविक जारज पुत्र कहे जा सकते हैं। कुमारिल के शिष्य और उन्हीं के सम्प्रदाय के होते हुये भी, इन्होंने अपने आचार्य के अति-यथार्थवाद के प्रति विद्रोह किया और अधिक स्वाभाविक दृष्टिकोणो की दिशा मे उनसे दूर हट गये। कुमारिल के अनुसार काल, दिक्, आकाश, कर्म, और अभाव का इन्द्रियो द्वारा प्रत्यक्ष होता है। प्रभाकर ने इसे अस्वीकृत किया। इनके अनुसार अभाव का प्रत्यक्षीकरण केवल एक शून्य स्थान का प्रत्यक्ष था।<sup>२</sup> इस दृष्टि से ये बौद्धों के समकक्ष थे। भ्रम को भेद-अग्रह<sup>३</sup> के कारण उत्पन्न मानने के सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण विषय पर भी ये बौद्धो से सहमत थे। इन्होंने स्वसवेदना को बुद्धि की एक अनिवार्य प्रकृति माना। इन्होंने प्रमातृ, प्रमाण, और प्रमेय<sup>३</sup> की आधार-भूत एकता को स्वीकार किया, और इनकी अनेक अन्य बातें, जिनमे इन्होंने अपने आचार्यका विरोध किया था, बौद्धो

<sup>१</sup>प्रभाकर पर तुकी० उनका पञ्चपदार्थ (चौखम्भा), पार्थसारथि मिश्रा का शास्त्रदीपिका (सर्वत्र), इण्डियन थाॅट मे जी० झा का लेख, और प्रो० एच० याकोबी के फेस्टश्रिफ्ट मे मेरा लेख।

<sup>२</sup>अनुपलब्धि।

<sup>३</sup> त्रिपुटी = प्रमातृ प्रमाण-प्रमेय।

से सहमत थी। इस प्रकार इन्होंने मीमांसक ईश्वरतत्त्ववादियों के यथार्थवादी सम्प्रदाय की एक नवीन शाखा की स्थापना की। न्याय सम्प्रदाय के नैयायिकों ने प्राचीन मीमांसकों का पक्ष लिया और प्रभाकर के अनुयायियों का विरोध किया। बाद की शताब्दियाँ मीमांसकों के इन दोनों ही सम्प्रदायों के पतन तथा लोप की साक्षी हुईं। परन्तु अपनी समस्त उपशाखाओं सहित एक परिष्कृत वेदान्त के रूप में यथार्थवाद के एक अन्य शक्तिशाली प्रतिद्वन्दी का अविर्भाव हुआ। यथार्थवाद पर इस दिशा से एक अत्यन्त विशिष्ट आक्रमणकर्ता प्रख्यात श्रीहर्ष हैं। अपने खण्डन-खण्ड खाद्य में इन्होंने स्पष्ट रूप से यह स्वीकार किया है कि यथार्थवाद के विरुद्ध सघर्ष में ये माव्यमिक बौद्धों से सर्वथा सहमत हैं, यद्यपि शङ्कराचार्य ने इस स्थिति को सतर्कतापूर्वक मिथ्या सिद्ध करने का प्रयास किया है। श्रीहर्ष का कहना है कि “माव्यमिक तथा अन्य (महायान-वादी) जो कुछ मानते हैं उसके सारतत्त्व को अस्वीकृत करना असम्भव है<sup>१</sup>।”

बौद्धमत के विघटन के पश्चात् विभिन्न सम्प्रदाय एक दूसरे पर शकापूर्वक बौद्धों में प्रभावित हुये होने का आक्षेप करने लगे। वेदान्तियों ने वैशेषिकों पर प्रच्छन्न बौद्ध होने का आरोप किया क्योंकि यह सम्प्रदाय कुछ पदार्थों और गुणों, जैसे कर्म, शब्द, मनन, इत्यादि की क्षणिकता को स्वीकार करता था। इसके विपरीत वैशेषिकों ने वेदान्तियों पर, बौद्धों की ही भाँति, बाह्य जगत के परमार्थ को अस्वीकृत करने का आक्षेप किया। प्रभाकर पर सामान्य रूप से ‘बौद्ध वन्धु’ इत्यादि, होने का आक्षेप किया गया।

जब गङ्गेश उपाध्याय के अनुयायी दरभङ्गा छोड़ कर बगाल आये और नडिया में अपने नवीन गृह की स्थापना करने लगे, तब ऐसा प्रतीत होता है कि इनकी पहले की सघर्ष-प्रवृत्ति का अपेक्षाकृत अधिक सौम्य दृष्टिकोण ने स्थान ग्रहण कर लिया। इस नवीन सम्प्रदाय ने अपना समस्त ध्यान परार्थानुमान की समस्याओं पर केन्द्रित किया और प्रमुख रूप से परार्थानुमानात्मक पद्धति की प्रत्येक बातों के सम्बन्ध में अत्यन्त सूक्ष्म परिभाषाओं की खोज करने का प्रयास करने लगा। भारत में न्याय अब पुनः वही बन गया जो अनिवार्यतः आरम्भ में था, अर्थात् एक औपचारिक न्यायशास्त्र बन गया।

इस प्रकार, भारत में न्यायशास्त्र का इतिहास ३०० वर्षों से अधिक एक उज्ज्वल बौद्ध विष्कम्भ, तथा हर प्रकार के प्रतिद्वन्द्वियों के विरुद्ध सतत युद्ध के साथ लगभग २,००० वर्षों से भी अधिक के विकास का प्रतिनिधित्व करता है।

<sup>१</sup>तुकी ऊपर पृ० २६ नोट २।

## § १६. चीन और जापान में बौद्ध न्याय

बौद्ध-पूर्व प्राचीन चीन में कुछ न्यायशास्त्रीय समस्याओं के सम्बन्ध में मौलिक और अत्यन्त पूर्वग शिक्षाओं उपलब्ध थी<sup>१</sup> परन्तु प्रत्यक्षतः ये बहुत लोक-प्रिय नहीं थी, और इनका वाद में बौद्ध यात्रियों तथा धर्म प्रचारकों द्वारा बौद्ध न्याय के प्रचलन से कोई भी सम्बन्ध नहीं था। भारत से इस नवीन न्याय का दो बार आयात किया गया। प्रथम बार ईसा की ६वीं शताब्दी में भारतीय धर्मप्रचारक परमार्थ द्वारा, और द्वितीय बार सातवीं शताब्दी में चीनी यात्री ह्वेन-त्साङ्ग द्वारा। परमार्थ ने वसुबन्धु की तीन कृतियों का आयात और अनुवाद किया, यथा जु-शिह-लुन ( = तर्कशास्त्र ), फन्-चिह्ल-लुन ( परि-पृच्छा-शास्त्र ? ), और तो-फु-लुन ( निग्रहस्थान-शास्त्र )।<sup>२</sup> ये त्रिपिटक संग्रह में तीन पृथक् कृतियों के रूप में सम्मिलित किये गये थे।<sup>३</sup> उस समय संग्रह में इन तीन ग्रन्थों पर टीका के रूप में तीन और लघु पुस्तकें भी थी जिनका संग्रह उक्त परमार्थ ने ही किया था। त्रिपिटक के बाद के सूचीपत्र में लिखे विवरण से यह पता लगता है कि उक्त तीनों पुस्तकों ने क्रमशः घटते घटते एक ही लघु-पुस्तक के रूप में एक ही कृति का स्वरूप धारण कर लिया और टीकाओं सर्वथा लुप्त हो गईं। किन्तु इस एक लघुपुस्तक में, जिसका नाम यद्यपि जु-शिह-लुन ( तर्क-शास्त्र ) है, सम्भवतः तीनों कृतियों के अंशों का संग्रह है।

साथ ही, ह्वेनसाङ्ग, के शिष्यों द्वारा सकलित न्याय-मुख और न्याय-प्रवेश के अनुवादों पर चीनी टीकाओं से हम यह जान सकते हैं कि ये लोग वसुबन्धु के तीन न्याय-ग्रन्थों से परिचित थे, जिनके नाम हैं लुन-क्वे ( = वाद-विधि ),<sup>४</sup> लुन-शिह् ( = वाद-विधान ), और लु-हिंसन ( = वाद-हृदय )। इन ग्रन्थों के कुछ अंश प्रत्यक्षतः उस लघु-पुस्तक में सुरक्षित हैं जिसका त्रिपिटक के सूची-पत्र में जु-शिह-लुन ( = तर्क-शास्त्र ) के नाम से उल्लेख है।

<sup>१</sup> तुकी० हु-शिह, प्राचीन चीन में न्याय-विधि का विकास, शङ्घाई, १९२२, और ह्वेन-पाओ, १९२७ में एम० एच० मासपेरो का लेख Notes sur la logique de Mo-tseu et son école

<sup>२</sup> तुकी० बोरिस वासिलेव, उप०।

<sup>३</sup> तुकी० चुङ्ग-चिङ्ग-मु-लु कैटलॉग, बुनिउ नञ्जियो, न० १६०८ और लि-तै-सन्-पाओ-चि, वही, न० १५०४।

<sup>४</sup> किन्तु, वाद-विधान नहीं जैसा कि टुच्ची ने माना है।



असङ्ग के ग्रन्थों के तर्कशास्त्रीय अंशों के अनुवादों को भी इसी समय का मानना चाहिये ।<sup>१</sup>

न्यायशास्त्र के प्रथम आयात का प्रत्यक्षत कोई परिणाम नहीं हुआ । इसने टीकाओं अथवा मौलिक कृतियों के रूप में भी किसी स्थानीय न्यायशास्त्रीय साहित्य को जन्म नहीं दिया ।<sup>२</sup> यह तथ्य कि यह क्रमशः घट कर एक ही लघु-पुस्तक के रूप में सीमित हो गया, और यह भी कि आज तक सुरक्षित यह एक लघु-पुस्तक भी केवल विभिन्न अंशों का संग्रह मात्र रह गई जो स्पष्टतः यह व्यक्त करता है कि यह कृति उपेक्षित ही रही ।

चीन में न्याय का द्वितीय आयात और वहाँ से जापान में भी इसका प्रवेश ह्वेन-साङ्ग के कारण ही हुआ ।<sup>३</sup> भारत से लौटने पर इन्होंने अपने साथ दो न्याय-ग्रन्थों को लाकर उनका अनुवाद किया जिनमें से एक दिङ्नाग का न्याय-मुख (= न्याय-द्वार) था और दूसरा शङ्करस्वामी का न्याय-प्रवेश ।<sup>४</sup> ये दोनों ही ग्रन्थ अत्यन्त छोटे प्रबन्ध थे जो दिङ्नाग के न्याय के औपचारिक अंश के सारांश तथा उनके शिष्य, शङ्करस्वामी, द्वारा उनमें किये गये अमहत्त्वपूर्ण परिवर्तनों और परिवर्धनों से युक्त थे । दार्शनिक तथा ज्ञान-मीमांसात्मक अंशों, तथा साथ ही साथ, बौद्धेतर पद्धतियों के साथ समस्त वाद-विवादों की इनमें उपेक्षा है । इनकी प्रकृति आरम्भिक विचारियों के लिये लघु हस्तपुस्तिकाओं जैसी है जिनमें से समस्त कठिन समस्याओं को सतर्कतापूर्वक निकाल दिया गया है । दिङ्नाग के आधारभूत ग्रन्थ प्रमाण-समुच्चय, तथा साथ ही साथ धर्मकीर्ति के साथ प्रबन्ध और सम्प्रदायों तथा उप-सम्प्रदायों के रूप में विभाजित टीकाओं के विशाल साहित्य चीन और जापान में सर्वथा अज्ञात है ।<sup>५</sup> किन्तु कारणों से प्रेरित होकर ह्वेन-साङ्ग ने, जिन्होंने,

<sup>१</sup> तुकी० जी० दुच्ची, IRAS जुलाई, १९२९, पृ० ४५२ और वाद ।

<sup>२</sup> तुकी०, फिर भी, वही पृ० ४५३

<sup>३</sup> तुकी० एस० सुगीउरा, इण्डियन लॉजिक ऐंड प्रिजिडेंस इन चाइना, फिलाडेल्फिया, १९०० ।

<sup>४</sup> इन कृतियों के लेखक के विषय पर तुकी० प्रो० एम० तुवियान्मकी का बु० १९२६, पृ० ९७५-९८२, में लेख और दुच्ची, उप० ।

<sup>५</sup> फिर भी, तुकी० जे दुच्ची जवसो०, १९२८, पृ० १० । वी० वासीलेव का विचार है कि चीनियों को केवल किवदन्ती के आधार पर ही प्रमाण-समुच्चय का ज्ञान था ।

ऐसा माना जाता है कि, अपने समय के भारत के सर्वाधिक प्रख्यात आचार्यों से दिङ्नाग के न्यायशास्त्र का अध्ययन किया था, अनुवाद के लिये केवल दो प्रायः समान छोटी-छोटी हस्तपुस्तिकाओं को ही चुना इसका निर्णय करना आज अत्यन्त कठिन है। सर्वाधिक समीचीन व्याख्या यही हो सकती है कि ये स्वयं बौद्धमत के धार्मिक पक्ष में कहीं अधिक रुचि रखते थे, और न्यायशास्त्रीय तथा ज्ञानमीमांसात्मक अनुसन्धान की ओर इनका केवल अल्प-मात्र ही झुकाव था।

फिर भी, चीन में बौद्ध न्याय का यह द्वितीय आयात परिणाम-रहित, नहीं रहा। शङ्करस्वामी की हस्तपुस्तिका पर टीकाओं और विवृतियों की रचना का पर्याप्त विकास हुआ। ह्वेन-साङ्ग के शिष्यों में एक, वेव-ची, ऐसा भी था जिसने न्याय को अपने अध्ययन का विशेष विषय बना लिया। एक ओर दिङ्नाग की हस्तपुस्तिका, तथा दूसरी ओर ह्वेन-साङ्ग के भाषणों के नोटों के आधार पर इसने शङ्करस्वामी के न्याय-प्रवेश पर टीका के छ भाग लिखे। न्यायशास्त्र पर यह एक मानक चीनी ग्रन्थ और तभी से एक विशाल टीका के रूप में विख्यात है।<sup>१</sup>

चीन से बौद्ध न्याय का ईसा की सातवीं शताब्दी में एक जापानी भिक्षु, दोहो शोह, ने जापान में आयात किया। यह आचार्य के रूप में ह्वेनसाङ्ग की प्रसिद्धि से आकर्षित हुआ। फलतः इसने चीन की यात्रा की और वहाँ इस महान् आचार्य के व्यक्तिगत निर्देशन के अन्तर्गत न्याय का अध्ययन किया। लौट कर इसने अपने देश में नैयायिकों के एक सम्प्रदाय की स्थापना की जिसे बाद में 'साउथ हॉल' नाम दिया गया।

बाद की शताब्दी में गेम्बोह नामक एक भिक्षु चीन से अपने साथ उक्त विशाल टीका और अन्य न्यायशास्त्र के ग्रन्थ लाया। यह जापानी नैयायिकों के एक अन्य सम्प्रदाय का संस्थापक बना जिसे 'नॉर्थ हॉल' नाम दिया गया।

इस समस्त साहित्य के, जो पर्याप्त प्रभूत प्रतीत होता है, विषयसूची तथा आन्तरिक महत्त्व के विवरण के सम्बन्ध में अभी तक योरोप में कुछ भी-ज्ञात नहीं है।

<sup>१</sup> तुकी० सुगीउरा, पृ० ३९। ह्वेन-साङ्ग के न्याय-सम्प्रदाय पर तुकी० वासिलेव, उप०, द्वारा सङ्गृहीत विवरण भी।

<sup>२</sup> वही, पृ० ४०।

## § १७. तिब्बत और मंगोलिया में बौद्ध न्याय

तिब्बत तथा मंगोलिया में बौद्ध न्याय का भाग्य सर्वथा भिन्न रहा । सबसे आरम्भिक स्तर पर वमुवन्चु की तीन कृतियाँ इन देशों में कुछ उद्धरणों के अतिरिक्त अविक्रित ज्ञात नहीं थी । ऐसा प्रतीत होता है कि इनका या तो यहाँ कभी कोई अनुवाद हुआ ही नहीं, अथवा परवर्ती साहित्य द्वारा ये अविक्रमिण हो गई । परन्तु दिङ्नाग की प्रमुख कृतियाँ जिनेन्द्रबुद्धि की प्रमाणममुच्चय पर विशाल टीका, धर्मकीर्ति के सात प्रबन्ध, प्रमाणवार्तिक की समस्त सात महान टीकाएँ, धर्मोत्तर तथा अनेक अन्य बौद्ध नैयायिकों की कृतियाँ—यह सब साहित्य विश्वसनीय तिब्बती अनुवादों में सुरक्षित रखा गया है । शान्तिरक्षित और कमलशील की तिब्बत-यात्रा के पश्चात् बौद्ध भारत और बौद्ध तिब्बत के बीच ससर्ग अत्यन्त उत्साहपूर्ण हो गया होगा । किसी भी भारतीय बौद्ध की प्रत्येक उल्लेखनीय कृति का तत्काल तिब्बती भाषा में अनुवाद कर दिया जाता था । जब भारत में बौद्धमत लुप्त हो गया उस समय भी तिब्बती भिक्षुओं की न्यायशास्त्र पर स्वतन्त्र और मौलिक कृतियों की रचना भारतीय परम्परा को क्रमशः विकसित और संचालित करती रही । न्यायशास्त्र पर मौलिक तिब्बती साहित्य का आरम्भ ईसा की १२ वीं शताब्दी में हुआ जो ठीक वही समय है जब बौद्धमत उत्तर भारत में लुप्त हो गया । इसके इतिहास को दो अवधियों में विभाजित किया जा सकता है : एक प्राचीन अर्थात् त्सोङ्-खप (१३५७-१४१९ ई०) तक, और दूसरी, नवीन जो त्सोङ्-खप के बाद के समयों की है ।

न्याय-विषयक प्रथम स्वतन्त्र कृति के रचयिता छव-छोक्चि-सेङ्गे<sup>१</sup> (११०९-११६९ ई०) हैं । ये एक विशेष तिब्बती न्याय-प्रणाली के सर्जक हैं जिसके सम्बन्ध में आगे कुछ टिप्पणी की जायगी । उन्होंने धर्मकीर्ति के प्रमाण-विनिश्चय पर एक टीका, तथा स्मृत्युपकारक सूत्रों में और स्वयं अपनी व्याख्याओं से युक्त एक स्वतन्त्र न्याय-ग्रन्थ की रचना की । इनके शिष्य, त्सङ् नग-त्सोन-दुङ्-सेङ्गे, ने भी इसी प्रकार प्रमाण-विनिश्चय पर एक अन्य टीका लिखी<sup>२</sup> । इस काल के अभिजात तिब्बती ग्रन्थ का सर्जन स-स्वय क्षेत्र के पाँचवें महान लामा, प्रख्यात स-स्वय-पण्डित कुन्ग-ग्यल-मत्सन (११८२-१२५१) ने किया । यह स्मृत्युपकारक सूत्रों में रचित और स्वयं लेखक की टीका से युक्त एक लघु-प्रबन्ध है । इसका नाम त्याङ्-रिम्पाङ्-ग्नेर (प्रमाण-न्याय-निधि) है । इनके शिष्य उगुप्-रिम्पाङ्-सेङ्गे, ने सम्पूर्ण प्रमाणवार्तिक पर एक विस्तृत

<sup>१</sup> फ्यव-प-चोम्-क्चि-सेङ्-गे, छ-प भी लिखा जाता है ।

<sup>२</sup> ग्यङ्-नग-प-व्रत्सोन-ग्युम-सेङ्-गे ।

टीका की रचना की। तिब्बती इस कृति को अत्यन्त आदर की दृष्टि से देखते हैं।

इस काल के अन्तिम लेखक रेण्डप-ज्जोन्नु-लोडोइ<sup>१</sup> ( १३४९-१४१२ ) थे। ये त्सोङ्-खप के आचार्य और दिङ्नाग की पद्धति के सामान्य सिद्धान्तों से सम्बद्ध एक स्वतन्त्र कृति के लेखक थे।

नवीन काल के साहित्य को व्यवस्थित कृतियों तथा विद्यालय हस्त-पुस्तिकाओं के रूप में विभाजित किया जा सकता है। स्वयं त्सोङ्-खप ने केवल एक छोटी सी 'धर्मकीर्ति के सात प्रबन्धों के अध्ययन की भूमिका' की रचना की। इनके तीन प्रख्यात शिष्यों, रग्यल-थ्सव ( १३६४-१४३२ ), खाङ्-डब ( १३८५-१४३८ ), और गेन्डुन-डब ( १३९१-१४७४ ), ने दिङ्नाग और धर्मकीर्ति की प्रायः प्रत्येक कृति पर टीकाओं की रचना की। इस क्षेत्र में साहित्यिक उत्पादन कभी समाप्त नहीं हुआ और आज भी चल रहा है। तिब्बत और मंगोलिया के विहारों के मुद्रणालयों में मुद्रित कृतियों की संख्या अत्यन्त अधिक है।

तिब्बत के महान लामाओं ने विभिन्न विहारों के अपने द्वारा सस्थापित सम्प्रदायों के विहार-विद्यालयों में न्याय के अध्ययन के लिये हस्त-पुस्तिकाओं की रचनाएँ की हैं। 'स-स्वय-पण्डित' विहार की प्राचीन परम्परा का अनुसरण करनेवाली हस्तपुस्तिकाओं का एक सग्रह है। त्सोङ्खप द्वारा सस्थापित नवीन सम्प्रदाय के विहारों में लगभग १० से कम विद्यालय नहीं हैं, जिनमें से प्रत्येक का अपनी-अपनी हस्तपुस्तिकाओं का सग्रह है और अपनी-अपनी शैक्षणिक परम्पराएँ हैं। अकेले टाशियलहुङ्पो<sup>२</sup> के विहार में तीन भिन्न विद्यालय<sup>३</sup> हैं जिनके लिये इस विहार के विभिन्न महान लामाओं ने हस्त-पुस्तिकाओं की रचना की है। सेरा के<sup>४</sup> विहार में<sup>५</sup> दो, ब्रे-पुङ्<sup>६</sup> में दो,<sup>७</sup>

<sup>१</sup> रेन-मद-प-ज्जोन्नु-ब्लो-गोस ।

<sup>२</sup> वक्त्र-शिस-लुत्त-पो, मध्य-तिब्बत में १४४७ में स्थापित ।

<sup>३</sup> थोस-वसम-गिलङ् ग्रव-त्साङ्, दक्यल-खड् ग्रव-त्साङ्, और शर-रत्से ग्रव-त्साङ् ।

<sup>४</sup> से-र, मध्य तिब्बत में १४१९ में सस्थापित ।

<sup>५</sup> से-र-व्येस ग्रव-त्साङ् और से-र-स्मद-थोस-व्यम-नोट-बु-गिलङ् ग्रव-त्साङ्

<sup>६</sup> हव्रस-स्पुङ्स, १४१६ में स्थापित ।

<sup>७</sup> ब्लो-गसल-गिलङ् ग्रव-त्साङ् और गो-भङ् ग्रव-त्साङ् ।

और गल्दन मे<sup>१</sup> तीन<sup>२</sup> विद्यालय है। अन्य सब विहारो के विद्यालय इन्ही मे से एक न एक परम्परा का अनुसरण और उन्ही की हस्त-पुस्तिकाओ का उपयोग करते हैं। सम्पूर्ण मंगोलिया ब्रे-पुड् विहार के गोमन<sup>३</sup> विद्यालय की परम्परा का अनुसरण करता है। इस विद्यालय की स्थापना प्रख्यात महान लामा जम-यङ्-ज्हद-प<sup>४</sup> ( १६४८-१७२२ ) ने की थी। ये असाधारण व्यक्ति, जो बौद्ध दर्शन के प्रत्येक क्षेत्र पर कृतियों के एक सम्पूर्ण पुस्तकालय के लेखक है, पूर्वी तिब्बत मे अम्दो के निवासी थे, किन्तु इन्होंने मध्य तिब्बत के ब्रे-पुड् विहार के लसलिङ् विद्यालय मे अध्ययन किया था। ये अपने आचार्य से असहमत होकर स्वदेश लौट आये जहाँ इन्होंने अम्दो मे लत्रङ्ग<sup>५</sup> नामक एक नवीन विहार की स्थापना की। यह प्रगाढ विद्या का एक प्रख्यात पीठ और सम्पूर्ण मंगोलिया की आध्यात्मिक राजधानी बन गया। यह द्रष्टव्य है कि जम-यङ्-ज्हदप लीन्निञ्ज का विल्कुल समकालीन था।<sup>६</sup>

विहार-विद्यालयो मे न्याय के पाठ्यक्रम की अवधि चार वर्ष होती है। इसी अवधि मे धर्मकीर्ति के प्रमाणवार्तिक के २००० के लगभग स्मृत्युपकारक सूत्र कण्ठस्थ कर लिये जाते हैं। इस कक्षा मे अध्ययन किये जाने के लिये यही मूल और सीधे भारतीय उत्पत्ति का एकमात्र ग्रन्थ है। व्याख्याओ का अध्ययन उक्त १० तिब्बती विद्यालयो की हस्त-पुस्तिकाओ के अनुसार किया जाता है। भारतीय टीकायें, यहाँ तक कि अपने ग्रन्थ के प्रथम परिच्छेद पर स्वयं धर्मकीर्ति की टीका भी, उपेक्षित हैं और तिब्बती कृतियों ने इनका सर्वथा अधिक्रमण कर दिया है।

धर्मकीर्ति के एक ग्रन्थ, प्रमाणवार्तिक, को तिब्बत मे असाधारण प्रामुख्य प्रदान किया जाना उल्लेखनीय है। केवल इसी ग्रन्थ का प्रत्येक व्यक्ति अध्ययन करता है। इनकी अन्य कृतियों, तथा साथ ही साथ, दिङ्नाग,

<sup>१</sup> दग ल्दन, त्सोङ् खप द्वारा १४०९ मे स्थापित।

। <sup>२</sup> व्यङ्-रत्से भव-त्शङ्, शर-रत्से भव-त्शङ् और म्ङह-रिस भव-त्शङ्। इस अन्तिम विद्यालय की १३४२ मे द्वितीय दलाई लामा ने स्थापना की थी।

<sup>३</sup> सगो-मङ्

<sup>४</sup> हजम-द्वयङ्-ज्हद-प नाग-द्वड-ब्रत्सोन-ग्रुस

<sup>५</sup> ल-ब्रङ्

<sup>६</sup> इन दोनो महान व्यक्तियों की आश्चर्यजनक बौद्धिक सक्रियता ने इनकी सर्वज्ञता के विचार को उत्पन्न कर दिया। जम-यङ् की उपाधि कुन-म्ध्येन लामा' ( सर्वज्ञ ) है और लीन्निञ्ज की 'der All-und Ganzwissner' ( E. Du Bois-Reymond )।

धर्मोत्तर तथा अन्य प्रख्यात लेखको की कृतियों पर अपेक्षाकृत कहीं कम ध्यान दिया जाता है, यहाँ तक कि अधिकांश विद्वान् लामा इन्हे प्रायः आधा विस्मृत कर चुके हैं। श्री वोस्त्रिकोव के अनुसार इसका कारण परम्परागत क्रम में प्रमाणवार्तिक का द्वितीय परिच्छेद होना है जिसमें एक धर्म के रूप में बौद्धमत की स्थापना की गई है। तिब्बतियों की न्याय में रुचि, वास्तव में, प्रमुखतः धार्मिक है। इनके लिये न्याय एक धार्मिक उपकरण है। धर्मकीर्ति का न्याय अनुभवेतर समस्त विश्वासों के आलोचनात्मक और तार्किक विनाश का एक उत्कृष्ट आयुध है, परन्तु प्रमाणवार्तिक का द्वितीय परिच्छेद एक परम और सर्वज्ञ सत्ता के अस्तित्व में आलोचनात्मक दृष्टि से परिष्कृत विश्वास की स्थापना के लिये गवाक्ष छोड़ देता है। धर्मकीर्ति के अन्य समस्त ग्रन्थों, तथा वसुबन्धु, विङ्नाग और धर्मोत्तर के ग्रन्थों में बुद्ध के साथ समीकृत एक सर्वज्ञ सत्ता के प्रति आलोचनात्मक अनीश्वरवादी झुकाव लक्षित होता है।

पर्याप्त अर्थों में न्याय ने तिब्बत में कदाचित् ही कोई महान प्रगति की है। धर्मकीर्ति ने ही इसे इसका अन्तिम रूप दे दिया था। तिब्बत में इनके स्थान की, योरोपीय तर्कशास्त्र में अरस्तू के स्थान के साथ तुलना की जा सकती है। तिब्बत का न्याय-साहित्य, इस तुलना की दृष्टि से, योरप के मध्यकालीन शैक्षिक साहित्य के समकक्ष होगा। इसका प्रमुख अभीष्ट समस्त परिभाषाओं की अत्यन्त परिशुद्धि, और शैक्षिक सूक्ष्मता में तथा प्रत्येक वैज्ञानिक विचार को नियमित परार्थानुमान के तीन अवयवों में घटित कर देने के प्रयास में निहित था। प्रतिज्ञा का स्वरूप, जिसमें परार्थानुमान को व्यक्त किया जा सकता है, निरर्थक है, महत्त्व केवल तीन अवयवों का ही है।

किसी वाद में विचारों का कारणानुबन्ध प्रत्येक परार्थानुमान की एक और परार्थानुमान द्वारा पुष्टि करने में निहित है। ऐसी स्थिति में प्रथम परार्थानुमान का हेतु द्वितीय का साध्यपद बन जाता है, और यह क्रम उस समय तक चलता रहता है जब तक कि प्रथम सिद्धान्त प्राप्त नहीं हो जाता। इस दशा में कारणानुबन्ध का यह स्वरूप हो जाता है यदि S है तो P है, क्योंकि M है, वास्तव में ऐसा ही है (अर्थात् वास्तव में M है), क्योंकि N है, यह पुनः वास्तव में ऐसा ही है, क्योंकि O है, इत्यादि। इनमें से प्रत्येक हेतु को प्रतिपक्षी या तो गलत अथवा अनिश्चित कहकर अस्वीकृत कर सकता है। इस प्रकार की तर्कशृङ्खला के एक सक्षिप्त निर्धारण के लिये एक विशेष साहित्यिक शैली का सृजन किया गया है जिसे 'थल-फियर'<sup>१</sup> विधि कहते हैं और इसकी स्थापना का श्रेय लामा छव-छोइक्यि-सेङ्गे को

<sup>१</sup> इस विधि पर एक लेख ए० बोस्त्रिकोव ने तैयार किया है।

दिया गया है। इस प्रकार, भारत में बौद्धधर्म के लुप्त हो जाने के पश्चात्, पूर्व में तीन भिन्न स्थान बने रहे जहाँ न्यायशास्त्र का अध्ययन होता रहा - ( १ ) बङ्गाल में नदिया, जहाँ ब्राह्मणवादी न्याय-वैशेषिक प्रणाली का उस रूप में अध्ययन होता रहा जिस रूप में वह बौद्धमत के साथ संघर्ष के फलस्वरूप प्रगट हुआ, ( २ ) चीन और जापान में जहाँ शङ्करस्वामी के न्यायप्रवेश पर आधारित प्रणाली का अध्ययन होता रहा, और ( ३ ) तिब्बत और मंगोलिया के विहारों में जहाँ धर्मकीर्ति के प्रमाणवार्तिक का अध्ययन समस्त पाण्डित्य का आधार बन गया।

इन तीन स्थानों में से तिब्बत निश्चित रूप से सर्वाधिक महत्वपूर्ण है। इसने भारतीय सभ्यता के स्वर्णयुग के भारतीय दर्शन की सर्वोत्कृष्ट उपलब्धियों को निष्ठापूर्वक सुरक्षित रखा है।<sup>१</sup>

भारतीय और तिब्बती स्रोतों के, जहाँ तक वर्तमान समय में उनके सम्बन्ध में हमारा सीमित ज्ञान पहुँच सकता है, आधार पर इस प्रणाली का विश्लेषण प्रस्तुत कृति का प्रमुख विषय-वस्तु होगा।

---

<sup>१</sup> न्याय-विषयक तिब्बती साहित्य के अधिक विस्तृत परीक्षण के लिये तुकी० बी० वरादीन दि मोनेस्टिक स्कूल्स ऑफ तिब्बत ( हसारी संस्था की एक बैठक में पठित शोधनिबन्ध ) ।

# यथार्थ और ज्ञान

( प्रामाण्य-वाद )

## § १. बौद्ध न्याय का विषयक्षेत्र और प्रयोजन

‘सभी पुरुषार्थों की सिद्धि ( अनिवार्यतः ) सम्यग्ज्ञानपूर्वक होती है, अतः-  
एव हम उसी का वर्णन करने जा रहे हैं ।’<sup>१</sup> इन शब्दों के द्वारा धर्मकीर्ति ने  
उस शस्त्र के अभिषेय विषय तथा प्रयोजन<sup>२</sup> की परिभाषा की है जिससे उनकी  
कृति सम्बद्ध है। मानव उद्देश्य या तो उपादेय होते हैं या हेय,  
अर्थात् कुछ वाञ्छनीय होते हैं और कुछ अवाञ्छनीय। प्रवृत्ति या  
अर्थक्रिया उपादेय के ग्रहण तथा हेय के त्याग में निहित होती है।  
सम्यग्ज्ञान<sup>३</sup> ही सिद्ध ज्ञान, अर्थात् ऐसा ज्ञान होता है जिसके बाद अध्य-  
वसाय या निश्चय आता है और उसके भी बाद पुरुषार्थसिद्धि। वह ज्ञान जो  
भ्रमित कर देता है, जो चेतन प्राणियों के लिये उनकी आकांक्षाओं और  
इच्छाओं का वचक होता है, मिथ्याज्ञान होता है। सशय और विपर्यय  
सम्यग्ज्ञान के विरुद्धधर्मी हैं। सशय, पुनः, द्विप्रकारी होता है। यह या तो पूर्ण  
सशय होता है जो सर्वथा अ-ज्ञान होता है क्योंकि इसमें कोई भी अध्यवसाय  
या निश्चय सम्मिलित नहीं होता। परन्तु जब अर्थसशय या अनर्थसशय होता है  
तब इसके बाद उसी प्रकार निश्चय और पुरुषार्थ आते हैं जिस प्रकार सम्यग्ज्ञान  
के पूर्व। एक कृषक को पहले से ही श्रेष्ठ उपज का निश्चय नहीं होता, परन्तु वह  
उसकी आशा करता है, और पुरुषार्थ करता है।<sup>४</sup> उसकी पत्नी को पहले से  
यह निश्चय नहीं होता कि उसके द्वार पर भिक्षुक आयेगा और उसे घर के  
लोगों के लिये उद्दिष्ट भोजन भिक्षुक को दे देना पड़ेगा। वह यही आशा करती  
है कि कोई नहीं आयेगा, और अपने पात्रों को चूल्हे पर चढ़ा देती है।<sup>५</sup>

<sup>१</sup> न्यायि०, अनुवाद पृ० १

<sup>२</sup> अभिषेय-प्रयोजने।

<sup>३</sup> सम्यग्-ज्ञान = प्रमाण

<sup>४</sup> तत्प० पृ० ३५

<sup>५</sup> वही। तुकी० सदस० पृ० ४



जिस रूप में है उस रूप में धर्मकीर्ति की परिभाषा धार्मिक मनोविज्ञान द्वारा स्वीकृत परिभाषा से बहुत दूर नहीं है। मनोविज्ञान की मानसिक घटना के विज्ञान के रूप में परिभाषा की गई है और मानसिक घटना वह होती है जो “भावी अभीष्टों के अनुसरण तथा उनकी मिद्धि के माध्यमों के विकल्पों में उपलब्ध होती है।”<sup>१</sup> इस भारतीय शास्त्र का विषय-क्षेत्र केवल विज्ञानात्मक मानसिक घटनाओं, सत्य और विपर्यय, तथा मानव ज्ञान के अनुसन्धान तक ही सीमित है। इस शास्त्र में मन के सवेगत्मक धर्मों का अनुसन्धान नहीं किया गया है। स्वयं ज्ञान की परिभाषा से ही यह निष्कर्ष निकलता है कि प्रत्येक विज्ञान में यद्यपि अत्यन्त सूक्ष्म रूप में सदैव ही सवेग, अर्थात् कोई इच्छा या कोई अनिच्छा वर्तमान रहती है। विज्ञान के बौद्ध-सिद्धान्त के इस तथ्य का पर्याप्त महत्त्व है क्योंकि जिसे अह या आत्मा कहा गया है उसे इसी सवेगात्मक अंश से युक्त माना गया है। परन्तु समस्त सवेग या वेदनायें तथा उनके महा-भूमिको का विवेचन अन्य बौद्ध-शास्त्रों<sup>३</sup> का विषय-वस्तु है, और उसका सत् तथा विपर्यय के अनुसन्धान के सन्दर्भ में विवेचन नहीं किया गया है।

जैसे कि प्रस्तावना में कहा जा चुका है, बौद्धन्याय का उदय पूर्ण सशय-वाद की उस पद्धति की विरुद्ध-प्रतिक्रिया के रूप में हुआ जिसने सामान्य रूप

<sup>१</sup> वि० जेम्स मनोविज्ञान, १८ (१८९०)।

<sup>२</sup> सम्यग्ज्ञान की इस परिभाषा ने, जो ज्ञान को मनुष्य की इच्छा या अनिच्छा पर आधारित कर देती है, यथार्थवादियों में आपत्ति की प्रतिक्रिया उत्पन्न कर दी। इन लोगों ने इस तथ्य की ओर संकेत किया कि, उदाहरण के लिये, चन्द्रमा या नक्षत्रों का सम्यग्ज्ञान होता है जो निरीक्षक की इच्छा पर निर्भर नहीं होते, इन्हें न तो इच्छित वस्तुओं के वर्ग में सम्मिलित किया जा सकता है और न अनिच्छित, ये तो केवल अप्राप्य हैं। बौद्धों ने इस आपत्ति का यह कह कर उत्तर दिया है कि अप्राप्य वर्ग को अनिच्छित वर्ग में ही सम्मिलित किया जाना चाहिये क्योंकि वस्तु के दो ही प्रकार होते हैं—एक वह जो इच्छित और दूसरा वह जिसकी इच्छा का कोई कारण नहीं होता चाहे वह हानिकार हो अथवा केवल अप्राप्य। तुकी० ताटी०, पृ०-१५७ और वाद।

<sup>३</sup> समस्त सवेगों सहित मानसिक घटनाओं का पूर्ण वर्गीकरण अभिधर्म का एक अंग है, तुकी० सेक०, पृ० १०० और वाद।

से समस्त मानव-ज्ञान की निराशाजनक विरोधाभासों में लिप्त होने के रूप में भर्त्सना की। अतः जिस आधारभूत समस्या से यह सम्बद्ध है वह है हमारे ज्ञान अर्थात् उस मानसिक घटना की प्रामाणिकता जो समस्त पुरुषार्थ-सिद्धि के पूर्व घटित होती है। यह हमारे ज्ञान, प्रत्यक्ष, विकल्पो, धारणाओं, निश्चय, तथा अनुमान के स्रोतों का अनुसन्धान करता है और इसमें परार्थानुमान तथा हेत्वाभासों के विस्तृत सिद्धान्त भी आते हैं। तदनन्तर यह विज्ञेयार्थ तथा विकल्पात्मक कल्पना के सामर्थ्य की समस्या का विवेचन करता है। प्रश्नों की एक शृङ्खला आरम्भ हो जाती है। सत्ता क्या है, कल्पना क्या है? ये किस प्रकार सम्बद्ध हैं? सत्ता-मात्र क्या है, और कल्पना मात्र क्या है? अर्थ-क्रिया-समर्थ क्या है?

विज्ञान का अव्यक्त अंश अनुसन्धान का विषय नहीं है। बौद्धन्याय केवल प्रमाणभूत विचारों का, उन विज्ञानों का ही अनुसन्धान करता है जो तज्जनित पुरुषार्थ के द्वारा निरूपणीय होते हैं। यह भावना तथा पशु-विचारों को अविवेच्य मानता है, जिनमें से बाद वाले को इसलिये कि यह सदैव न्यूनाधिक वासनात्मक या भावनात्मक होता है और अर्थक्रिया सीधे अन्तर्गामी उद्दीपक का अविचारित या आपाततः परिणाम होती है। हेतु-शृङ्खला के मध्यवर्ती अवयव अनिरूपणीय होते हैं। नवजात शिशु तथा पशु केवल इन्द्रिय, प्रत्यक्ष और वासना (= भावना) जो केवल प्राग्भवीया भावना<sup>१</sup> मात्र होती है, से युक्त होते हैं, किन्तु इनमें पूर्ण प्रमाण-भूत भावना नहीं होती। इस विषय पर धर्मोत्तर ने अपने को इस प्रकार व्यक्त किया है।<sup>२</sup> 'सम्यग्ज्ञान दो प्रकार का होता है। यह या तो ( भावनात्मक ) होता है जैसा कि अर्थक्रिया में ( सीधे ) निर्भासित होता है, अथवा ( प्रमाणभूत, जो अर्थ क्रिया-समर्थ साधन का प्रवर्तक होता है। इन दोनों में से यहाँ द्वितीय का ही परीक्षण किया जायगा। यह सदैव अर्थ-क्रिया के पूर्व तो होता है परन्तु यह ( इस प्रकार की क्रिया के रूप में ) साक्षात् प्रकट नहीं होता। जब हम सम्यग्ज्ञान प्राप्त करते हैं तो हमें उसका स्मरण अवश्य करना चाहिये जो हमने पहले देखा है—अर्थात् पूर्वदृष्ट का स्मरण करना चाहिये। स्मरण अभिलाषा को उद्दीप्त करता है, अभिलाषा से प्रवृत्ति उत्पन्न होती है, प्रवृत्ति अभीष्ट को प्राप्त करती है। अतः यह साक्षात् हेतु ( अर्थात् मध्यवर्ती हेतु-

<sup>१</sup> प्राग्-भवीया भावना=अविचारित अनुसन्धान। पशुओं और मनुष्यों में 'भावना' के विषय पर देखिये न्याकणि० पृ० २५२

<sup>२</sup> न्याविटी०, अनुवाद, पृ० ९-१०

शृङ्खला से रहित हेतु ) नहीं है। जहाँ अर्थक्रिया का साक्षात् निर्भास होता है और प्रवृत्ति सीधे अभीष्ट प्राप्त कर लेती है, वहाँ ( ज्ञान भावनात्मक होता है और ) वह परीक्षणीय नहीं होता।<sup>१</sup>

अतः बौद्ध न्याय में हमारे प्रमाणभूत विचारों का ही विश्लेषण किया गया है। यह विषय तीन प्रमुख भागों में विभक्त है जो क्रमशः ज्ञान की उत्पत्ति, उसके रूप, और उसकी वाचिक अभिव्यक्ति से सम्बद्ध हैं। इन तीन प्रमुख विषयों को इन्द्रिय-प्रत्यक्ष, स्वार्थानुमान और परार्थानुमान कहा गया है, किन्तु ये हमारे वाह्यार्थ के आदि-स्रोत के रूप में प्रत्यक्ष का, इस ज्ञान के रूप को उत्पन्न करनेवाले स्रोत के रूप में बुद्धि का, और विज्ञानात्मक पद्धति की पूर्ण वाचिक अभिव्यक्ति के रूप में परार्थानुमान का भी विवेचन करते हैं। इस प्रकार इनके अन्तर्गत ज्ञानमीमासा तथा औपचारिक तर्कशास्त्र दोनों ही आ जाते हैं।

## § २. ज्ञान का स्रोत क्या है

सम्यग्ज्ञान के स्रोत की परिभाषा निश्चय ही इसका अनुसन्धान करने वाले के अभिप्रेत और प्रयोजन की परिभाषा का एक स्वाभाविक परिणाम है। सम्यग्ज्ञान का स्रोत अविसर्वादक प्रमाण<sup>१</sup> होता है। यदि कोई मनुष्य सत्य बोलता है और उसके शब्द वाद में अनुभव द्वारा मिथ्या नहीं सिद्ध होते तो हम सामान्य जीवन में उसे सम्यग्ज्ञान का स्रोत कह सकते हैं। इसी प्रकार शास्त्र में हम उस प्रत्येक विज्ञान को सम्यग्ज्ञान का स्रोत या केवल सम्यग्ज्ञान कहते हैं जो अनुभव द्वारा अविसर्वादक नहीं सिद्ध होता, क्योंकि सम्यग्ज्ञान पुरुषार्थसिद्धि-कारण के अतिरिक्त और कुछ नहीं। सम्यग्ज्ञान द्वारा प्रभावित होने पर हम क्रिया और उससे अर्थ-सिद्धि करते हैं—अर्थात् हम ऐसे बिन्दु पर पहुँचते हैं जो हमारे क्रियात्मक व्यवहार का बिन्दु होता है। यही बिन्दु 'अर्थ क्रिया-क्षमम् वस्तु' है और जो क्रिया इसको प्राप्त करती है उसे प्रवृत्ति (= अर्थ क्रिया) कहते हैं। इस प्रकार, हमारे ज्ञान की तार्किकता और उसके व्यवहारिक सामर्थ्य के बीच एक सम्बन्ध स्थापित होता है। अतः सम्यग्ज्ञान (= प्रमाण) प्रापक ज्ञान है।<sup>२</sup>

ज्ञान के स्रोत होने का वास्तविक अर्थ ज्ञान का कारण होना है। कारण दो प्रकार का होता है, एक कारक और दूसरा ज्ञापक। यदि ज्ञान कारक कारण या भौतिक कारणता के अर्थ में कारण हो तो यह मनुष्य को तत्सम्ब-

<sup>१</sup> 'प्रमाणम् अविसर्वादि', तुकी न्यायिटी० पृ० ३५

<sup>२</sup> न्यायिटी०, पृ० १४ २१ 'प्रापकम् ज्ञानम् प्रमाणम्।'

नहीं क्रिया करने के लिए बलात विवश कर देगा ।<sup>१</sup> परन्तु यह केवल ज्ञापन करता है, विवश नहीं करता, यह केवल मानसिक कारणत्व है ।

सम्यग्ज्ञान की इस परिभाषा में हमें सर्वप्रथम जिस बात का आभास होता है वह है इसकी अनुभवात्मक प्रतीति होने वाली प्रकृति । सम्यग्ज्ञान प्रतिदिन सम्यग्ज्ञान होता है । यह किसी परमसत्ता का विज्ञान नहीं, किसी वस्तु का उसी रूप में विज्ञान नहीं जैसा कि उसका वास्तविक रूप होता है, अथवा बाह्यार्थ के सत्-असत् का विज्ञान नहीं । साधारण मनुष्य अपने दैनिक कार्यों में बाह्य वस्तुओं का अपनी इन्द्रियों द्वारा प्रत्यक्ष करता है और उसे इन वस्तुओं तथा अपनी इन्द्रियों के बीच एक अनिवार्य सम्बन्ध का निश्चय होता है ।<sup>२</sup> अथवा वह किसी दूरस्थ स्थान में छिपी किसी वाञ्छनीय वस्तु के लिङ्ग का प्रत्यक्ष करता है और उसे उस छिपे अभीष्ट तथा प्रत्यक्ष होनेवाले लिङ्ग के बीच अनिवार्य सम्बन्ध का निश्चय होता है, अतः वह क्रिया करता है, और उसको सिद्धि होती है ।<sup>३</sup> इस प्रकार के सरल मनुष्य जिस ज्ञान को प्राप्त करना चाहते हैं उसमें एक तार्किक अनिवार्यता लक्षित होती है, और धर्मोत्तर का कथन है कि इसी ज्ञान का शास्त्र में विचार किया गया है ।<sup>४</sup>

यह आशा करना स्वाभाविक होगा कि इस प्रकार की यथार्थवादी सामान्य प्रवृत्ति के लिये एक यथार्थवादी न्याय-पद्धति को भी उत्पन्न करना आवश्यक है । वास्तव में इन शब्दों में अपने को व्यक्त करते हुए चन्द्रकीर्ति हमारे सम्मुख बौद्ध नैयायिकों का प्रतिनिधित्व करते हैं<sup>५</sup> “हम केवल उसी का शास्त्रीय वर्णन कर रहे हैं जो साधारण जीवन में हमारे ज्ञान का स्रोत और उसके अर्थ के सम्बन्ध में घटित होता है । नैयायिक ( भी यथार्थवादी हैं परन्तु वे ) न्यायशास्त्र में अनिपुण हैं । उन लोगो ने न्याय-विधियों की त्रुटिपूर्ण परिभाषायें की हैं, और हम लोगो ने केवल उन्हें सशोधित किया है ।” चन्द्रकीर्ति का कथन है कि यदि न्याय सम्प्रदाय के यथार्थवाद तथा बौद्धन्याय में वास्तव में कोई अन्तरन होता तो यह कार्य कदाचित् व्यर्थ होता<sup>६</sup> । परन्तु स्थिति ऐसी नहीं है ।

<sup>१</sup> न्यायिटी०, पृ० ३८

<sup>२</sup> न्यायिटी० पृ० ३१२

<sup>३</sup> वही, पृ० ३१५

<sup>४</sup> वही, पृ० ३२४

<sup>५</sup> तुकी० चन्द्रकीर्ति मावृ० पृ० ५८१४ और वाद (मेरे ‘निर्वाण’ में अनूदित पृ० १४०) ।

<sup>६</sup> वही

न्यायशास्त्र सम्बन्धी बौद्ध संशोचनात्मक कार्य ने सरल यथार्थवाद के पीछे एक दूसरे ससार की खोज को सम्भव किया है—ऐसा ससार जो विज्ञान के आलोचनात्मक सिद्धान्त द्वारा उद्घाटित होता है। चन्द्रकीर्ति के अत्यन्त सग-यवादी दृष्टिकोण से तुलना करने पर बौद्ध न्याय एक यथार्थवादी पद्धति प्रतीत होता है, परन्तु नैयायिकों के अनुवर्तों तथा दृढाग्रही यथार्थवाद से तुलना करने पर यह आलोचनात्मक और उच्छेदक प्रतीत होता है। हमारे दैनिक विज्ञान में क्या होता है इसके सम्बन्ध में एक अधिक गहन अन्तर्दृष्टि ने बौद्धों को अनुभवात्मक सत् के आवरण के पीछे उसके एक बोधातिरिक्त स्रोत की स्थिति की, वस्तुओं के उनके वास्तविक स्वरूप के ससार की स्थापना के लिये प्रेरित किया। चन्द्रकीर्ति के अनुसार परमार्थ सत् का ज्ञान केवल योगि-प्रत्यक्ष द्वारा ही हो सकता है।<sup>१</sup> अतः ये दैनिक जीवन के सरल न्याय के अतिरिक्त अन्य किसी भी तर्कशास्त्र की निरर्थक होने के रूप में भर्त्सना करते हैं। परन्तु दिङ्नाग के लिये, जैसा कि हम अपने इस विश्लेषण के प्रसंग में आगे देखेंगे, न्याय एक नैमित्तिक यथार्थ के आधार पर दृढतापूर्वक खड़ा है, एक ऐसा यथार्थ जो उससे अत्यन्त भिन्न है जिसमें सरल यथार्थवाद विश्वास करता है।

### § ३. ज्ञान और प्रत्यभिज्ञा

अविसवादक अनुभव की विशिष्टता के अतिरिक्त सम्यग्ज्ञान के माध्यम की एक अन्य विशिष्टता भी है। ज्ञान एक सर्वथा नवीन ज्ञान<sup>२</sup>, अर्थात् अनविगत अर्थ का अविगन्तु होता है। ज्ञान के प्रथम क्षण, उसके अविगम के प्रथम क्षण, अथवा उस ज्ञान के प्रथम प्रादुर्भाव के समय ही ज्ञान का प्रकाश प्रज्वलित होता है।<sup>३</sup> स्थायी ज्ञान या प्रमाण प्रत्यभिज्ञा है<sup>४</sup>, यह अविगत विषय के प्रथम प्रादुर्भाव के बाद के क्षणों में होने वाले उसके अभीक्षण ज्ञान के अतिरिक्त और कुछ नहीं। इसका निश्चित अस्तित्व होता है, किन्तु यह प्रमाण का एक पृथक् स्रोत नहीं है। “ऐसा क्यों है ?” यह प्रश्न करके दिङ्नाग<sup>५</sup> यह उत्तर

✓ <sup>१</sup> वही ( मेरा ‘निर्वाण’ ), पृ० ४४ और वाद ।

<sup>२</sup> अनविगत-अर्थ-अविगन्तु = प्रथमम्-अविसवादि = सर-दु-मि-स्तु-त्रं॥ —

<sup>३</sup> न्याविटी० ३ ११ येनैव-ज्ञानेन प्रथमम् अविगतोऽर्थः • • तद् अनविगत-विषयम् प्रमाणम् ।

<sup>४</sup> तुकी० न्याविटी० पृ० ४ १० ११: ‘अविगत-विषयम् अप्रमाणम्... अनविगत-विषयम् प्रमाणम्

<sup>५</sup> प्रसमु० १.३ ।

देते हैं “क्योंकि कोई सीमा नहीं होगी।” अर्थात् यदि प्रत्येक ज्ञान को सम्यग्ज्ञान या प्रमाण का एक पृथक् स्रोत मान लिया जाय तो इस प्रकार के प्रमाण के स्रोतों का कहीं अन्त नहीं होगा। स्मृति, प्रेम, वृणा, इत्यादि उन अर्थों के प्रति चिकीर्षित होते हैं जिनका ज्ञान हो चुका है, उन्हें प्रमाण का स्रोत नहीं माना जाता। हमारे मानस का ज्ञेयत्व उस अणु नक्षत्र नीमित होता है जब हम किसी अर्थ की उपस्थिति सर्वप्रथम अधिगत होती है। उसके पश्चात् बुद्धि की मण्डलेषणात्मक प्रक्रिया चलती है जो अर्थ के आकार या प्रतिमा का निर्माण करती है। परन्तु यह निर्माण रूपना<sup>१</sup> द्वारा उत्पन्न होता है, यह ज्ञान का स्रोत नहीं होता। यह प्रत्यभिज्ञा है ज्ञान नहीं।<sup>२</sup>

ज्ञान का स्रोत क्या है, इसकी सीमायक भी, यही परिभाषा देते हैं, अर्थात् यह कि अनविगत अर्थ का अधिगन्तु ही प्रमाण है।<sup>३</sup> प्रत्येक परवर्ती क्षण में अर्थ तथा उसका ज्ञान एक नवीन काल द्वारा चरितार्थ होता है परन्तु वस्तुतः ये बही रहते हैं, बही बने रहते हैं। नैयायिक सम्यग्ज्ञान की इस प्रकार परिभाषा देते हैं “ज्ञान-साधक कारणों में जो साधकतम होता है उसे प्रमाण कहते हैं”,<sup>४</sup> क्योंकि ऐसे कारण ऐन्द्रिक प्रत्यक्ष, अनुमान इत्यादि होते हैं। ये परिभाषायें स्यायी, स्थिर कारणों, स्थायी ज्ञान और गतिभूत सामान्यों तथा ऐसे साधारण और विशिष्ट गुणों से युक्त स्थिर अर्थों की पूर्वकल्पना करती हैं जो स्मृत्यात्मक तत्त्वों से अत्यधिक मिश्रित होकर एक सविकल्पक प्रत्यक्ष के रूप में इन्द्रियों द्वारा अधिगत होते हैं। बौद्ध सिद्धान्त केवल अर्थों को क्षणों के रूप में, घटनाओं के मृग के रूप में ग्रहण, तथा ज्ञान के दो भिन्न साधना के रूप में इन्द्रियों और बुद्धि के बीच एक तीव्र विभेद करता है। इन्द्रिया अधिगमन करती हैं, बुद्धि निर्माण करती है। इस प्रकार, प्रथम अणु सदैव विज्ञान का क्षण होता है, उसमें उस बुद्धि की क्रिया को प्रज्वलित कर देने की शक्ति होती है जो स्वयं अपने नियमों के अनुसार क्षणों का मण्डलेषण करती है।<sup>५</sup> बाह्य जगत में ऐसा कोई गतिभूत सामान्य नहीं होता जिसकी इस मण्डलेषण के साथ पर्याप्त अनुरूपता हो। यदि कोई अर्थ अधिगत होता है तो उसके बोध के प्रथम क्षण के ठीक बाद एक स्फुट आभा प्रगट होती है।

<sup>१</sup> = विकल्प ।

<sup>२</sup> सविकल्पकम् अप्रमाणम्

<sup>३</sup> अनविगत-अर्थ-अधिगन्तु प्रमाणम् ।

<sup>४</sup> साधकतमम् ज्ञानस्य कारणम् प्रमाणम् ।

<sup>५</sup> तस्य ० पृ० ३९० अविकल्पकम् अपि ज्ञानम् विकल्पोत्पत्ति-शक्तिमतम् ।

यदि इस आभा का उस अर्थ के लक्षण से अनुमान होता है तो यह लक्षण बोध के एक प्रथम क्षण को भी उत्पन्न करता है जिसके बाद लक्षण की एक स्फुट आभा और उसके साथ सदैव सयुक्त अर्थ की एक अस्फुट आभा भी उत्पन्न होती है। किन्तु दोनों ही दशाओं यह बोध का प्रथम क्षण ही होता है जो सम्यग्ज्ञान का, अर्थसवाद के स्रोत का, निर्माण करता है।

इस बात की कल्पना भी नहीं की जा सकती कि कोई अर्थ अपने अस्तित्व के गत या भावी क्षणों द्वारा किसी उद्दीपक को उत्पन्न करेगा।<sup>१</sup> केवल उसका वर्तमान क्षण ही उद्दीपक को उत्पन्न करता है। अतः जहाँ तक ज्ञान, नवीन ज्ञान—प्रत्यभिज्ञा नहीं—का प्रश्न है, यह केवल एक क्षण होता है, यही क्षण प्रमाण का, अथवा अर्थ की चरम यथार्थता तक पहुँचनेवाले प्रमाण का, वास्तविक स्रोत होता है।<sup>२</sup>

### § ४. यथार्थ का प्रमाण

यत अनुभव ही यथार्थ का एकमात्र प्रमाण है, अतः स्वभावतः यह प्रश्न उठता है कि जो कारण प्रमाण को उत्पन्न करते हैं, क्या वे ही साथ ही साथ उस प्रमाण के प्रामाण्य को भी उत्पन्न करते हैं, अथवा क्या प्रमाण एक प्रकार से उत्पन्न होता है और उसके प्रामाण्य की मानस की एक परवर्ती प्रक्रिया द्वारा स्थापना होती है ?

इस समस्या का सर्वप्रथम उन मीमांसकों ने साक्षात्कार किया जो वेद के निरपेक्ष प्रामाण्य की स्थापना करना चाहते थे। चार समाधान प्रस्तुत किये गये<sup>३</sup> और ये सब एक दीर्घकाल तक भारतीय दर्शन के विभिन्न सम्प्रदायों के बीच विवाद के विषय बने रहे। मीमांसकों के अनुसार समस्त प्रमाण ( ज्ञान ) तत्त्वतः यथार्थ ज्ञान ही होता है—उसमें स्वतः प्रामाण्य होता है क्योंकि वह प्रमाण होता है, त्रुटि या भ्रम नहीं। उसे केवल दो दशाओं में ही अपवाद के रूप में भ्रमज्ञान कहा जा सकता है—या तो उस समय जब वह किसी अन्य और तीव्र बोध द्वारा बाधित होता है<sup>४</sup> अथवा जब उसकी

<sup>१</sup> न्यकणि०, पृ० २६०, ४ न सन्तानो नाम कश्चिद् एक उत्पादक-समन्ति ।

<sup>२</sup> नैयायिक और मीमांसक नि सन्देह इस सिद्धान्त को अस्वीकृत करते हैं 'कथम् पूर्वम् एव प्रमाणम् नोत्तराण्य् अपि', तुकी० ताटी० पृ० १५६ ।

<sup>३</sup> तुकी० शादी० पृ० ७४ और वाद ।

<sup>४</sup> "बाधक-ज्ञान" जैसे रजत के रूप में मिथ्या ग्रहण कर लिये गये शुक्ति का वाद में ही शुक्ति के रूप में ज्ञान होता है ।

उत्पत्ति में कारण दोष सिद्ध होता है, जैसे एक रगान्ध व्यक्ति को गलत रंगो का बोध होना । इस सिद्धान्त की स्थापना की गई है कि ज्ञान स्वतः प्रमाण होता है, उसके अप्रामाण्य की केवल मन की परवर्ती क्रियाओं द्वारा ही स्थापना की जा सकती है ।<sup>१</sup> कमलशील का यह कथन है<sup>२</sup> “वेद के प्रामाण्य की स्थापन करने के लिये जैमिनीय यह मानते हैं कि सामान्य रूप से ज्ञान के उनके समस्त स्रोत स्वयं सिद्ध होते हैं और भ्रम परवर्ती या अन्य कारणों से उत्पन्न होता है ।”

बौद्धों का मत इनके विपरीत है । इनके अनुसार प्रमाण में स्वयं प्रामाण्य नहीं होता । तत्त्वतः यह अप्रामाणिक और भ्रामक होता है । यह केवल उसी समय प्रामाणिक बनता है जब मानस की एक परवर्ती प्रक्रिया द्वारा इसका परीक्षण हो जाता है । सम्यक् ज्ञान या प्रमाण का प्रमाप उसकी प्रापकता है । सम्यक् ज्ञान ही प्रापक ज्ञान है । सहित अनुभव के द्वारा सत्य की स्थापना हो जाती है । इसलिये यह नियम बनाया गया है कि ज्ञान का प्रामाण्य परवर्ती या अतिरिक्त कारण द्वारा उत्पन्न होता है, क्योंकि अनुभव स्वयं अपने में अप्रामाणिक होता है ।<sup>३</sup>

नैयायिक यह मानते हैं कि ज्ञान स्वयं अपने में न तो प्रामाणिक होता है और न भ्रामक । यह बुद्धि के एक परवर्ती विवेचन द्वारा ही इनमें से प्रथम अथवा द्वितीय सिद्ध हो सकता है । अनुभूति ही यथार्थ की प्रमा है और यही दोष या अप्रमा की भी जनक है ।<sup>४</sup> इस प्रकार यह नियम बनाया गया है कि यथार्थ अथवा अप्रमा उन कारणों द्वारा उत्पन्न नहीं होते जो बोध उत्पन्न करते हैं बल्कि बाह्य कारणों या परवर्ती अनुभव द्वारा उत्पन्न होते हैं ।<sup>५</sup>

अन्ततः, अपने सप्तभगी मत और स्याद्वाद के सामान्य विचार के अनुसार जैन यह मानते हैं कि किसी परवर्ती विवेचन की अपेक्षा किये बिना ही प्रत्येक ज्ञान स्वयं अपने में यथार्थ और अयथार्थ दोनों ही हो सकता है ।<sup>६</sup> यह सदैव ही कुछ सीमा तक यथार्थ होता है और कुछ सीमा तक अयथार्थ ।

<sup>१</sup> ‘प्रामाण्यम् स्वतः, अप्रामाण्यम् परतः’ ।

<sup>२</sup> तत्सप० पृ० ७४५ १ ।

<sup>३</sup> अप्रामाण्यम् स्वतः, प्रामाण्यम् परतः ।” नि सन्देह इससे केवल “अन-भ्यास-दोषा-आपन्न-प्रत्यक्ष” का सन्दर्भ है, ‘अनुमान’ का नहीं जो ‘स्वतः प्रमाण’ होता है । तुकी० ताटी० पृ० ९४ और बाद ।

<sup>४</sup> दोषोऽप्रमाया जनकः, प्रमायास् तु गुणो भवेत् ।”

<sup>५</sup> ‘उभयम् परतः’ ।

<sup>६</sup> ‘उभयम् परतः’ ।



बौद्ध इस बात पर जोर देते हैं कि यदि एक विचार उत्पन्न हो जाता है, तो वह स्वयं अपने में इस बात की स्थापना करने के लिये कदापि पर्याप्त नहीं कि वह सत्य है और यथार्थ के अनुकूल है।<sup>१</sup> अभी इनके बीच एक अनिश्चितता का सम्बन्ध होता है और व्यभिचार सम्भव हो सकता है। ऐसे स्तर पर<sup>२</sup> विज्ञान सर्वथा अप्रामाणिक होता है। परन्तु वाद में, जब उसके कारण का विवेचन कर लिया जाता है<sup>३</sup>, जब उसे अनुभव के अनुकूल पाया जाता है<sup>४</sup>, जब उसकी अर्थ-क्रिया का निश्चय हो जाता है<sup>५</sup>, केवल तभी हम यह मान सकते हैं कि वह यथार्थ को व्यक्त करता है, और तभी हम उसकी यथार्थता के विरुद्ध समस्त आपत्तियों का प्रतिवाद कर सकते हैं। जहाँ तक शब्द प्रामाण्य का प्रश्न है इसका शब्दों का उच्चारण करनेवाले व्यक्ति के प्रामाण्य के आधार पर परीक्षण किया जाना चाहिये।<sup>६</sup> वेद की दशा में इस प्रकार का आप्त प्रमाण उपलब्ध नहीं है क्योंकि उसकी उत्पत्ति को अपौरुषेय तथा शाश्वत माना गया है। किन्तु यत वेद में हमें इस प्रकार के वक्तव्य मिलते हैं, जैसे “वृक्ष यज्ञ-सत्र में विराजमान है” अथवा “हे पापाण ! मुनो ?” और ऐसे वाक्यों का केवल विधिज्ञों द्वारा ही उच्चारण किया गया होगा, अतः यह स्पष्ट है कि इनकी अत्यन्त अप्रामाणिक अथवा अनाप्त व्यक्तियों से ही उत्पत्ति हुई है, और यह भी स्पष्ट है कि अनुभव द्वारा परीक्षण करने पर भी वेद में कोई प्रामाण्य नहीं मिलता।<sup>७</sup>

### § ५. अनुभव सम्बन्धी यथार्थवादी और बौद्ध दृष्टिकोण

परन्तु, यद्यपि बौद्धों के अनुसार अनुभव ही हमारे ज्ञान का प्रमुख स्रोत है और इस विषय पर इनका मत यथार्थवादी-सम्प्रदायों के अनुरूप है, तथापि दोनों के बीच ‘अनुभव’ की प्रकृति को ग्रहण करने के विषय पर जो अन्तर है वह बहुत अधिक है। भारतीय यथार्थवादियों, जैसे मीमांसकों, वैशेषिकों और नैयायिकों के अनुसार, ज्ञान की क्रिया अपने विषयवस्तु से भिन्न होती है। इन सम्प्रदायों के अनुसार विज्ञान अथवा बोध की क्रिया को, जैसा

<sup>१</sup> शादी पृ० ७६।

<sup>२</sup> ‘तस्याम् वेलायाम्’, वही।

<sup>३</sup> ‘कारण-गुण-ज्ञानात्’।

<sup>४</sup> ‘मवाद-ज्ञानात्’।

<sup>५</sup> ‘अर्थ-क्रिया-ज्ञानात्’।

<sup>६</sup> ‘आप्त-प्रणीतत्वम् गुण’।

<sup>७</sup> शादी पृ० ७७।

अनुपात में परिवर्तित होती है।<sup>१</sup> प्रकाश के एक दूरस्थ बिन्दु के आकार के रूप में परिणत हो जाने पर भी वह उस समय तक एक स्पष्ट कल्पना-चित्र उत्पन्न करती है जब तक वह यथार्थ होती है, अर्थात् विद्यमान तथा दृष्येन्द्रिय द्वारा ग्राह्य होती रहती है। ऐसी अग्नि जो अनुपस्थित है, जो केवल काल्पनिक है, जो न तो वास्तव में जलती है, न कुछ पकाती है और न कोई प्रकाश ही फैलाती है, एक असत् या अयथार्थ अग्नि होती है।<sup>२</sup> वह एक अस्पष्ट, अमूर्त और सामान्य कल्पना-चित्र ही उत्पन्न करती है। यदि उसकी तीव्र कल्पना की जाय तो भी वह एक यथार्थ, विद्यमान अग्नि की तात्कालिक स्पष्टता से रहित होगी। अस्पष्टता की मात्रा कल्पना की शक्ति के विपरीत अनुपात में परिवर्तित होगी, समीपता अथवा दूरी के प्रत्यक्ष अनुपात में नहीं। केवल विद्यमान, 'यहाँ', 'अभी', 'यह', मात्र ही यथार्थ होते हैं। प्रत्येक वह जो गत है अयथार्थ है, प्रत्येक वह जो भावी है अयथार्थ है, प्रत्येक वह जो काल्पनिक है, अनुपस्थित है, मानसिक है धारणात्मक है, सामान्य है, वह अयथार्थ है, प्रत्येक सामान्य या जाति, चाहे स्थूल सामान्य हो अथवा अमूर्त सामान्य, अयथार्थ होता है। समस्त व्यवस्थायें तथा समस्त नम्बन्ध, सम्बद्ध वस्तुओं से पृथक् रूप से देखने पर अयथार्थ होते हैं। अन्ततोगत्वा भौतिक स्वलक्षणत्व का केवल वर्तमान क्षण ही यथार्थ होता है,

फिर भी, इस परम अथवा प्रत्यक्ष यथार्थ के अतिरिक्त, एक अन्य अप्रत्यक्ष यथार्थ भी होता है जिसे द्वितीय स्तर का या गृहीत यथार्थ कह सकते हैं। जब कोई मानसिक प्रतिमा विषयभूत और किसी वाह्य यथार्थ के साथ समीकृत होती है तब वह एक आरोपित यथार्थता प्राप्त करती है। इस विशेष दृष्टिकोण से पदार्थों का यथार्थ और अयथार्थ वस्तुओं के, यथार्थ और अयथार्थ गुणों के रूप में विभेद किया जा सकता है<sup>३</sup>। यथार्थ वस्तु का एक उदाहरण 'गाय' है। अयथार्थ वस्तु के रूप में बौद्धों के लिये, ईश्वर और आत्मा, तथा साथ ही साथ सांख्यो की मूल प्रकृति का भी उदाहरण दिया जा सकता है। यथार्थ गुण का एक उदाहरण 'नीला' है, अयथार्थ गुण का अपरिवर्तनशील शाश्वत, क्योंकि बौद्धों के लिये कुछ भी अपरिवर्तनशील तथा शाश्वत नहीं है। हमारे मन की वह कल्पनाएँ जो इस अप्रत्यक्ष यथार्थ तक से मुक्त नहीं हैं वह सर्वथा अयथार्थ होती हैं, वे केवल अर्थ-विहीन शब्द मात्र

<sup>१</sup> न्यायबि० १ १३ ।

<sup>२</sup> न्यायबिटी० पृ० १४६ ।

<sup>३</sup> ताटी० ३३८ १३ तुकी अनुवाद भाग २, परिशिष्ट ५ ।

होती हैं, जैसे आकाश में पुष्प, मरुभूमि में अप्सरा-मरीचिका, खरहे के सर पर सींग, वाँझ का पुत्र, इत्यादि ।

ये सभी पदार्थ विशुद्ध कल्पनायें हैं, केवल शब्दमात्र जिनके पीछे लेशमात्र भी विषयगत यथार्थता नहीं है । इनके प्रत्यक्ष विपरीत विशुद्ध यथार्थ है जिसमें कल्पनात्मक उत्पादन का लेशमात्र भी नहीं होता । इन दोनों के बीच एक अर्धकल्पित ससार होता है, एक ऐसा ससार जो यद्यपि रचित कल्पनाचित्रों से युक्त होते हुये भी विषयगत यथार्थ के दृढ आधार पर स्थापित होता है । यह प्रापञ्चिक ससार होता है । इस प्रकार, दो प्रकार की कल्पनायें होती हैं एक विशुद्ध और दूसरी यथार्थता से मिश्रित । इसी प्रकार यथार्थ या सत् भी दो प्रकार का होता है एक विशुद्ध और दूसरा कल्पना-मिश्रित । एक यथार्थ या सत् ऐसे क्षणों<sup>१</sup> से निर्मित होता है जिनका अभी न तो काल के अन्तर्गत कोई निश्चित स्थान होता है, न दिक् के अन्तर्गत कोई निश्चित स्थान होता है, और न इनमें कोई इन्द्रियग्राह्य गुण ही होता है । यह परमार्थ सत् होता है । दूसरा सत् या यथार्थ विषयभूत कल्पनाचित्रों से निर्मित होता है जिसको हम लोग काल के अन्तर्गत एक स्थान तथा दिक् के अन्तर्गत एक स्थान प्रदान करते हुये समस्त ग्राह्य और अमूर्त गुणों से युक्त कर देते हैं । इसे सवृत्ति-सत् कहते हैं ।

बौद्ध नैयायिकों की यही दो यथार्थतायें हैं—एक परमार्थ अथवा चरम सत् जो विशुद्ध ज्ञान में प्रतिभासित होता है, और दूसरा कल्पित अथवा अनुभूत सत् जो विषयभूत कल्पनाचित्रों में प्रतिबिम्बित होता है ।

जहाँ भी यथार्थ<sup>२</sup> के साथ एक अप्रत्यक्ष सम्बन्ध होता है, हमें अर्थसवाद<sup>३</sup> मिलता है, हाँ अलवृत्ता परमार्थ सत् के दृष्टिकोण से यह अनुभव एक भ्रान्ति<sup>४</sup> होता है । इस दृष्टिकोण से एक सम्यक् अनुमान भी 'भ्रान्त अनुमान'<sup>५</sup> होता है, चाहे वह ठीक ही हो । वह केवल प्रत्यक्ष रूप से नहीं बल्कि अप्रत्यक्ष रूप से ही सत्य होता है ।

### §७. ज्ञान के प्रामाण्य की द्विविध प्रकृति

अभी ऊपर उल्लिखित यथार्थता की द्विविध प्रकृति, अर्थात् प्रत्यक्ष, परम अथवा अनुभवातीत यथार्थ, तथा अप्रत्यक्ष अथवा अनुभवात्मक यथार्थ, की

<sup>१</sup> =स्वलक्षण

<sup>२</sup> तत्प० पृ० २७४ २४ 'पारम्पर्येण वस्तु-प्रतिबन्ध' ।

<sup>३</sup> 'अर्थ-सवाद', वही ('असवाद' नहीं । ) ।

<sup>४</sup> 'भ्रान्तत्वेऽपि', वही ।

<sup>५</sup> न्यायिटी० पृ० ८१२ 'भ्रान्तम् अनुमानम्' ।

कि वास्तव में प्रत्येक अन्य क्रिया सम्बद्ध होती है, एक साधक, एक पदार्थ, एक उपकरण, और एक प्रक्रियात्मक प्रणाली से अवश्य सम्बद्ध होना चाहिये।<sup>१</sup> जब एक लकड़ी काटनेवाला वन में एक वृक्ष को काट देता है, तो वह एक साधक, वृक्ष पदार्थ, कुल्हाड़ी उपकरण, और कुल्हाड़ी का उठना-गिरना प्रक्रियात्मक प्रणाली होती है। परिणाम इस तथ्य में निहित होता है कि वृक्ष काट दिया गया। जब कोई व्यक्ति किसी रंग को देखता है तो उसका आत्मा अथवा वह साधक होता है, रंग पदार्थ होता है, दृश्य-इन्द्रिय उपकरण होती है और नेत्र से प्रकाश-किरण का निकल कर पदार्थ तक जाना और उसके आकार को ग्रहण करके आत्मा के पास लौट कर प्रभाव उत्पन्न करना प्रक्रियात्मक प्रणाली होती है। इन सभी तत्त्वों में दृष्येन्द्रिय प्रमुख है,<sup>२</sup> यही बोध या विज्ञान की प्रकृति का निर्धारण करती है, और इसे ही प्रत्यक्ष ज्ञान का स्रोत कहा जाता है। यथार्थवादियों के लिये परिणाम सम्यक् ज्ञान है किन्तु प्रतीत्यसमुत्पाद की सामान्य धारणा के अनुसार बौद्ध कर्म और विज्ञान या बोध की तुलना के आधार पर निर्मित इस सम्पूर्ण निर्माण का प्रतिवाद करते हैं। इनके लिये यह केवल कल्पना मात्र है। इन्द्रियाँ होती हैं, और इन्द्रिय-ग्राह्य पदार्थ होते हैं, और विकल्प होते हैं, और इनके बीच एक क्रियात्मक अन्योन्याश्रय सम्बन्ध होता है। परन्तु कोई आत्मा नहीं है, और इन्द्रियो में कोई साधक कारणत्व नहीं है, पदार्थ को ग्रहण करने कुछ नहीं जाता, उसके आकार को ग्रहण करके लाया नहीं जाता, और आत्मा पर उसका प्रभाव उत्पन्न नहीं किया जाता। विज्ञान होता है, विकल्प होते हैं, और इनमें एक प्रकार का सारूप्य<sup>३</sup> होता है। यदि हम चाहे तो यह निष्कर्ष निकाल सकते हैं कि हमारे ज्ञान की परिधि में आनेवाले किसी पदार्थ-विशेष का विकल्प ही प्रमाण होता है। परन्तु यह इस प्रमाण से उत्पन्न एक परिणाम भी है। एक ही तथ्य प्रमाण और परिणाम ( फल ) दोनों है।<sup>४</sup> किसी दशा में यही वह प्रकृष्ट उपकारक<sup>५</sup> होता है जो हमारे

<sup>१</sup> यह सिद्धान्त प्रत्येक तर्कशास्त्रीय ग्रन्थ में मिलता है या उल्लिखित है। उदयनाचार्य ने अपनी परिशुद्धि में इसका बौद्धों से विभेद करते हुये स्पष्ट रूप से विवेचन किया है। परिशुद्धि के सम्बद्ध स्थल का प्रस्तुत ग्रन्थ के द्वितीय भाग की परिशिष्ट ४ में अनुवाद दिया गया है।

<sup>२</sup> 'साधकतम-कारणम् = प्रमाणम्'।

<sup>३</sup> तुकी० भाग २, परिशिष्ट ४।

<sup>४</sup> "तद् एव ( प्रमाणम् ) प्रमाण-फलम्।" तुकी० न्यायि० ११८।

<sup>५</sup> तुकी० टिप्प० पृ० ४२ ३

विज्ञान की प्रकृति का निर्धारण करता है, परन्तु यह यथार्थवादियों की धारणा का उपकरण या साधक-कारण नहीं होता। पदार्थ का उसके कल्पना-चित्र के साथ साख्य तथा स्वयं कल्पनाचित्र दो भिन्न वस्तुयें नहीं बल्कि विभिन्न रूप से देखी गई एक ही वस्तु है। हम इस साख्य के इस तथ्य की अपने विज्ञान के एक प्रकार के प्रमाण के रूप में कल्पना कर सकते हैं, परन्तु हम इसे एक प्रकार के फल के रूप में भी ग्रहण कर सकते हैं।<sup>१</sup> इस दृष्टि से देखने पर ज्ञान के प्रमाण और उसके पदार्थ में केवल एक कल्पित अन्तर ही है। वास्तव में ज्ञान का इस प्रकार का उपकरण या साधक-कारण और उमका इस प्रकार का फल दोनों एक ही और वही वस्तु होते हैं।

हम बाह्य जगत् की यथार्थता की समस्या का विवेचन करते समय एक बार पुनः इस रोचक सिद्धान्त पर लौटेंगे। तत्काल तो एक यथार्थ अन्तर्क्रिया के रूप में अनुभव सम्बन्धी यथार्थवादी दृष्टिकोण और उस बौद्ध दृष्टिकोण के बीच अन्तर की ओर मकेत कर देना ही पर्याप्त है जो केवल क्रियात्मक अन्योन्याश्रयता मात्र ही मानता है।

## § ६ दो यथार्थतायें

प्रमाण की परिभाषा से, दिङ्नाग और धर्मकीर्ति के सम्प्रदाय में सत् अथवा यथार्थता—ये दोनों ही शब्द एक दूसरे के लिये प्रयुक्त हो सकते हैं और इनका 'परम सत्य' अर्थ है—की परिभाषा भी किसी प्रकार कम उल्लेखनीय नहीं है। सत्, यथार्थ सत्, परमार्थ सत् 'अर्थ-क्रिया-सामर्थ्य' के अतिरिक्त और कुछ नहीं।<sup>२</sup> हेतुत्व की दृष्टि से जो कुछ भी अर्थ-क्रिया की सामर्थ्य रखता है (अर्थात् स्वलक्षण है) वह यथार्थ है। जो स्वलक्षण नहीं है वह अयथार्थ है, असत् है। स्वलक्षण से सर्वप्रथम भौतिक हेतुत्व का तात्पर्य होता है। ये सब मिथ्या या असत् के विलोम हैं। चाहे विशुद्ध असत् कल्पना हो अथवा उत्पादक विकल्प, विचार-मृज्जन का प्रत्येक अंश असत् है परम सत् नहीं।

जो अग्नि जलती है और वस्तुओं को पकाती है वास्तविक या स्वलक्षण अग्नि होती है।<sup>३</sup> उसकी उपस्थिति भौतिक दृष्टि से स्वलक्षण होती है और वह एक स्पष्ट कल्पना-चित्र को उत्पन्न करती है—ऐसे कल्पना-चित्र को जिसकी स्पष्टता की मात्रा भौतिक अग्नि की समीपता अथवा दूरी के प्रत्यक्ष-

<sup>१</sup> तुकी० न्याविटी० १२०-२१, और भाग दो, परिशिष्ट ४।

<sup>२</sup> न्यावि० ११५ "अर्थ-क्रिया-सामर्थ्य-लक्षणम् वस्तु परमार्थ-सत्।"

<sup>३</sup> अग्नि-स्वलक्षण।

अनुपात में परिवर्तित होती है।<sup>१</sup> प्रकाश के एक दूरस्थ विन्दु के आकार के रूप में परिणत हो जाने पर भी वह उस समय तक एक स्पष्ट कल्पना-चित्र उत्पन्न करती है जब तक वह यथार्थ होती है, अर्थात् विद्यमान तथा दृष्येन्द्रिय द्वारा ग्राह्य होती रहती है। ऐसी अग्नि जो अनुपस्थित है, जो केवल काल्पनिक है, जो न तो वास्तव में जलती है, न कुछ पकाती है और न कोई प्रकाश ही फैलाती है, एक असत् या अयथार्थ अग्नि होती है।<sup>२</sup> वह एक अस्पष्ट, अमूर्त और सामान्य कल्पना-चित्र ही उत्पन्न करती है। यदि उसकी तीव्र कल्पना की जाय तो भी वह एक यथार्थ, विद्यमान अग्नि की तात्कालिक स्पष्टता से रहित होगी। अस्पष्टता की मात्रा कल्पना की शक्ति के विपरीत अनुपात में परिवर्तित होगी, समीपता अथवा दूरी के प्रत्यक्ष अनुपात में नहीं। केवल विद्यमान, 'यहाँ', 'अभी', 'यह', मात्र ही यथार्थ होते हैं। प्रत्येक वह जो गत है अयथार्थ है, प्रत्येक वह जो भावी है अयथार्थ है, प्रत्येक वह जो काल्पनिक है, अनुपस्थित है, मानसिक है धारणात्मक है, सामान्य है, वह अयथार्थ है, प्रत्येक सामान्य या जाति, चाहे स्थूल सामान्य हो अथवा अमूर्त सामान्य, अयथार्थ होता है। समस्त व्यवस्थायें तथा समस्त सम्बन्ध, सम्बद्ध वस्तुओं से पृथक् रूप से देखने पर अयथार्थ होते हैं। अन्ततोगत्वा भौतिक स्वलक्षणत्व का केवल वर्तमान क्षण ही यथार्थ होता है,

फिर भी, इस परम अथवा प्रत्यक्ष यथार्थ के अतिरिक्त, एक अन्य अप्रत्यक्ष यथार्थ भी होता है जिसे द्वितीय स्तर का या गृहीत यथार्थ कह सकते हैं। जब कोई मानसिक प्रतिमा विषयभूत और किसी बाह्य यथार्थ के साथ समीकृत होती है तब वह एक आरोपित यथार्थता प्राप्त करती है। इस विशेष दृष्टिकोण से पदार्थों का यथार्थ और अयथार्थ वस्तुओं के, यथार्थ और अयथार्थ गुणों के रूप में विभेद किया जा सकता है<sup>३</sup>। यथार्थ वस्तु का एक उदाहरण 'गाय' है। अयथार्थ वस्तु के रूप में बौद्धों के लिये, ईश्वर और आत्मा, तथा साथ ही साथ साह्यो की मूल प्रकृति का भी उदाहरण दिया जा सकता है। यथार्थ गुण का एक उदाहरण 'नीला' है, अयथार्थ गुण का अपरिवर्तनशील शाश्वत, क्योंकि बौद्धों के लिये कुछ भी अपरिवर्तनशील तथा शाश्वत नहीं है। हमारे मन की वह कल्पनायें जो इस अप्रत्यक्ष यथार्थ तक से मुक्त नहीं हैं वह सर्वथा अयथार्थ होती हैं, वे केवल अर्थ-विहीन शब्द मात्र

<sup>१</sup> न्यायवि० १ १३ ।

<sup>२</sup> न्यायविटी० पृ० १४६ ।

<sup>३</sup> ताटी० ३३८ १३, तुकी अनुवाद भाग २, परिशिष्ट ५ ।

होती हैं, जैसे आकाश में पुष्प, मरुभूमि में अप्सरा-मरीचिका, खरहे के सर पर सींग, बाँझ का पुत्र, इत्यादि ।

ये सभी पदार्थ विशुद्ध कल्पनायें हैं, केवल शब्दमात्र जिनके पीछे लेगमात्र भी विषयगत यथार्थता नहीं है । इनके प्रत्यक्ष विपरीत विशुद्ध यथार्थ है जिसमें कल्पनात्मक उत्पादन का लेगमात्र भी नहीं होता । इन दोनों के बीच एक अर्धकल्पित ससार होता है, एक ऐसा ससार जो यद्यपि रचित कल्पनाचित्रों से युक्त होते हुये भी विषयगत यथार्थ के दृढ आवार पर स्थापित होता है । यह प्रापञ्चिक संसार होता है । इस प्रकार, दो प्रकार की कल्पनायें होती हैं एक विशुद्ध और दूसरी यथार्थता से मिश्रित । इसी प्रकार यथार्थ या सत् भी दो प्रकार का होता है एक विशुद्ध और दूसरा कल्पना-मिश्रित । एक यथार्थ या सत् ऐसे क्षणों<sup>१</sup> से निर्मित होता है जिनका अभी न तो काल के अन्तर्गत कोई निश्चित स्थान होता है, न दिक् के अन्तर्गत कोई निश्चित स्थान होता है, और न इनमें कोई इन्द्रियग्राह्य गुण ही होता है । यह परमार्थ सत् होता है । हमारा मत् या यथार्थ विषयभूत कल्पनाचित्रों से निर्मित होता है जिसको हम लोग काल के अन्तर्गत एक स्थान तथा दिक् के अन्तर्गत एक स्थान प्रदान करते हुये समस्त ग्राह्य और अमूर्त गुणों से युक्त कर देते हैं । इसे सवृत्ति-मत् कहते हैं ।

बौद्ध नैयायिकों की यही दो यथार्थतायें हैं—एक परमार्थ अथवा चरम सत् जो विशुद्ध ज्ञान में प्रतिभासित होता है, और दूसरा कल्पित अथवा अनुभूत सत् जो विषयभूत कल्पनाचित्रों में प्रतिबिम्बित होता है ।

जहाँ भी यथार्थ<sup>२</sup> के साथ एक अप्रत्यक्ष सम्बन्ध होता है, हमें अर्थसंवाद<sup>३</sup> मिलता है, हाँ अलवृत्ता परमार्थ सत् के दृष्टिकोण से यह अनुभव एक भ्रान्ति<sup>४</sup> होता है । इस दृष्टिकोण से एक सम्यक् अनुमान भी 'भ्रान्त अनुमान'<sup>५</sup> होता है, चाहे वह ठीक ही हो । वह केवल प्रत्यक्ष रूप से नहीं बल्कि अप्रत्यक्ष रूप से ही सत्य होता है ।

### §७. ज्ञान के प्रामाण्य की द्विविध प्रकृति

अभी ऊपर उल्लिखित यथार्थता की द्विविध प्रकृति, अर्थात् प्रत्यक्ष, परम अथवा अनुभवातीत यथार्थ, तथा अप्रत्यक्ष अथवा अनुभवात्मक यथार्थ, की

<sup>१</sup> =स्वलक्षण

<sup>२</sup> तसप० पृ० २७४ २४ 'पारम्पर्येण वस्तु-प्रतिबन्ध' ।

<sup>३</sup> 'अर्थ-संवाद', वही ('असंवाद' नहीं । ) ।

<sup>४</sup> 'भ्रान्तत्वेऽपि', वही ।

<sup>५</sup> न्यायिटी० पृ० ८१२ . 'भ्रान्तम् अनुमानम्' ।

ही भाँति ज्ञान के प्रामाण्य की प्रकृति भी द्विविध होती है। ज्ञान का प्रामाण्य या स्रोत या तो प्रत्यक्ष होता है अथवा अप्रत्यक्ष—इसका अर्थ या तो परमार्थ का प्रतिभास होता है अथवा यह एक कल्पित यथार्थ के प्रतिभास का स्रोत होता है। प्रत्यक्ष प्रतिभास ज्ञान है और अप्रत्यक्ष विकल्प या सज्ञा। प्रथम 'निर्विकल्पक प्रतिभास' है और द्वितीय एक 'कल्पना'। विशुद्ध अर्थों में यह अन्तिम एक विकल्प है क्योंकि यह एक स्वाभाविक सृजन या सज्ञा है, यह निर्विकल्प नहीं है किन्तु एक समाधान के रूप में हम इसे एक 'नियत-प्रतिभास'<sup>१</sup> कह सकते हैं। प्रथम पदार्थ का ग्रहण<sup>२</sup> करता है, द्वितीय उसी पदार्थ का विकल्प<sup>३</sup> करता है। यहाँ इस बात पर सतर्कतापूर्वक ध्यान देना चाहिये कि विज्ञान के बौद्ध दृष्टिकोण के अन्तर्गत एक वास्तविक अथवा मानवत्वारोपी आशय में वास्तविक 'ग्रहण' नहीं होता, बल्कि यह ग्रहण कार्यकारण अन्योन्या-श्रयत्व के रूप में हेतुत्व के सामान्य विचार के अनुसार अपने पदार्थ पर विज्ञान की इस प्रकार की एक निर्भरता मात्र होता है। 'गृह्णाति' शब्द का प्रयोग केवल गृहीत वस्तु के विज्ञान के प्रथम क्षण का, उसके परवर्ती काल्पनिक रूप-निर्माण के बीच विभेद मात्र करने के लिये प्रयोग किया गया है। मात्र एक क्षण कुछ ऐसा अद्वितीय होता है जिसका किसी भी प्रकार के अन्य पदार्थों के साथ कोई भी साम्य नहीं होता।<sup>४</sup> अतः यह प्रतिनिधित्वविहीन और अनभिलाष्य होता है। प्रतिनिधित्व और नाम सदैव काल, स्थान और गुणों के एक सश्लिष्ट एकत्व के अनुरूप होते हैं। यह एकत्व सृजित एकत्व होता है, और जिस मानसिक प्रक्रिया द्वारा इसका सृजन होता है वह निर्विकल्पक-प्रतिभास नहीं होता।<sup>५</sup>

यथार्थ की द्विविध प्रकृति की चर्चा करते हुये घर्मोत्तर, साथ ही साथ, ज्ञान के प्रामाण्य की द्विविध प्रकृति का भी उल्लेख करते हैं। उनका यह कथन है<sup>६</sup> "विज्ञान का विषय वास्तव में द्विविध होता है—एक स्वलक्षण और दूसरा वह जिसका अध्यवसाय के द्वारा ग्रहण होता है। प्रथम यथार्थ या प्रमाण का वह पक्ष

<sup>१</sup> 'नियत-प्रतिभास' = 'नियता बुद्धि', तुकी० ताटी० पृ० १२ २७ = तिब्बती 'ब्वद्-शेस' = 'परिच्छिन्नम् ज्ञानम्'।

<sup>२</sup> गृह्णाति।

<sup>३</sup> विकल्पयति।

<sup>४</sup> 'स्वम् असाधारणम् तत्त्वम्', तुकी० न्याबिटी० पृ० १२ १४।

<sup>५</sup> ताटी० पृ० ३३८ १५।

<sup>६</sup> न्याबिटी० पृ० १२ १६ और वाद।



होता है जिसका प्रथम क्षण मे प्रत्यक्ष होता है । द्वितीय वह रूप है जिसका एक स्पष्ट कल्पना द्वारा निश्चय होता है । स्वलक्षण और अध्यवसाय द्वारा अनुमानित वास्तव मे दो वस्तुयें हैं । जिसका किसी विज्ञान मे तत्काल प्रत्यक्ष होता है वह केवल एक क्षण-मात्र होता है । जिसका अध्यवसाय या निश्चय होता है वह सदैव किसी विज्ञान के आधार पर सृजन के अन्तर्गत ज्ञातता के क्षणों की एक शृंखला होता है ।”

भारतीय दर्शन के प्रत्येक सम्प्रदाय का हमारे ज्ञान के विभिन्न प्रामाण्यो या स्रोतो, उनके कार्यों तथा प्रकृति के विषय मे स्वय अपना-अपना सिद्धान्त है । जैसा कि ऊपर उल्लेख किया जा चुका है, भौतिकवादी इन्द्रिय-प्रत्यक्ष के अतिरिक्त अन्य कोई प्रामाण्य स्वीकार नहीं करते । इनके लिये बुद्धि सिद्धान्तत ग्राह्यता से भिन्न कुछ नहीं क्योंकि यह एक पदार्थ के उत्पादन, एक दैहिक प्रक्रिया के अतिरिक्त और कुछ नहीं । अन्य सभी सम्प्रदाय कम से कम दो प्रमाण—इन्द्रिय प्रत्यक्ष और अनुमान—स्वीकार करते हैं । वैशेषिक इन्हीं दो तक सीमित हैं । सांख्य सम्प्रदाय इसमे सत्य प्रकटन सहित शब्द प्रमाण को भी सम्मिलित कर लेता है । नैयायिक अनुमान का एक विशेष प्रकार के तर्क, उपमान, से विभेद करते हैं, और मीमांसक अर्थापत्ति तथा अनुपलब्धि का भी ज्ञान की पृथक् विधियों के रूप मे विभेद करते हैं । चरक के अनुयायी प्रमाणों की इस संख्या को ग्यारह तक बढ़ा देते हैं जिनके अन्तर्गत ज्ञान के एक स्वतन्त्र प्रमाण के रूप मे ‘सम्भव’<sup>१</sup> भी आता है ।

दिङ्नाग<sup>२</sup> के समय से बौद्ध लोग वैशेषिकों की ही भाँति ज्ञान के केवल दो ही प्रमाणों को स्वीकार करते हैं और इन्हें ये प्रत्यक्ष तथा अनुमान कहते हैं । शब्दप्रमाण तथा उपमान इनकी दृष्टि से अनुमान मे ही सम्मिलित हैं । अर्थापत्ति एक ही तथ्य का एक दूसरे रूप मे कथन है ।<sup>३</sup> फिर भी, यद्यपि ज्ञान के दो प्रमाणों की संख्या दोनों ही सम्प्रदायों, बौद्धों और वैशेषिकों, मे एक समान है, तथापि इनकी परिभाषा तथा प्रकृति उस समस्त दूरी द्वारा भिन्न हैं जो एक सरल यथार्थवाद को ज्ञान के एक आलोचनात्मक सिद्धान्त से पृथक् करती है । अपने अव्ययन मे आगे हमें इस विशिष्टता पर, जो उन

<sup>१</sup> इसकी अर्थापत्ति द्वारा उत्पन्न ज्ञान के रूप मे व्याख्या की गई है ।

<sup>२</sup> गुणमति ( तज्जूर म्दो, V ६० फेमि० ७९६८ ) यह मत व्यक्त करते हैं कि वसुवन्धु ने ‘आगम’ को एक तृतीय प्रमाण माना था । तुकी० अभिभा० २४६ ( अनुवाद १ पृ० २२६ ) ।

<sup>३</sup> न्याविटी० पृ० ४३ १२ ।

आधर-शिलाओ मे से एक है जिस पर दिङ्नाग की प्रणाली का निर्माण हुआ है, आने का अनेक बार अवसर मिलेगा । किन्तु यहाँ हम इस बात का तो उल्लेख कर ही सकते हैं कि बौद्ध-प्रणाली के अन्तर्गत ज्ञान के इन दो प्रमाणों का अन्तर अत्यन्त भौतिक तथा यथार्थ है । साथ ही, यह वह है जिसे आगे हम अनुभवातीत कहेंगे । इन्द्रियो द्वारा जिस बात का बोध होता है वह कभी भी अनुमान द्वारा बोध का विषय नहीं होता । जब दृष्यक्षेत्र में अग्नि उपस्थित होती है और उसका दृष्येन्द्रिय द्वारा बोध होता है तब यथार्थवादियों के लिये वह इन्द्रिय-प्रत्यक्ष का विषय होती है । जब यही अग्नि दृष्यक्षेत्र से बाहर होती है और इसके अस्तित्व का केवल अप्रत्यक्ष बोध होता है, क्योंकि धूँ के प्रत्यक्ष हो रहा है, तब अग्नि का अनुमान के आधार पर बोध होता है । बौद्ध के लिये इन दोनों ही दशाओ मे एक अंश का इन्द्रियो द्वारा बोध होता है और एक अंश का अनुमान द्वारा । यह वाद का शब्द इस दशा मे बुद्धि का, ज्ञान के एक अ-ऐन्द्रिक स्रोत का पर्याय है । बोध या विज्ञान या तो ऐन्द्रिक होता है अथवा अ-ऐन्द्रिक, या तो प्रत्यक्ष होता है अथवा अप्रत्यक्ष । प्रत्येक विज्ञान मे एक ऐन्द्रिक केन्द्र होता है और एक बुद्धि द्वारा रचित कल्पना-चित्र एक अंश इन्द्रिय-ग्राह्य होता है और दूसरा बुद्धिगम्य । स्वयं वस्तु का इन्द्रियो द्वारा बोध होता है, उसके सम्बन्धों और विशिष्टताओं का कल्पना द्वारा निर्माण होता है जो बुद्धि का एक कार्य है । इन्द्रियाँ केवल वस्तु मात्र को, उसके सम्बन्धों और सामान्य विशिष्टताओं से रहित स्वयं वस्तु को ग्रहण करती हैं । बौद्ध इस बात को अस्वीकार नहीं करते कि हम एक उपस्थित अग्नि का प्रत्यक्ष द्वारा और अनुपस्थित का अनुमान द्वारा ज्ञान प्राप्त करते हैं । परन्तु हमारे ज्ञान के दो प्रमुख प्रमाणों के बीच इस स्पष्ट और अनुभवात्वक अन्तर से पृथक् एक अन्य, यथार्थ, परमार्थ अथवा अनुभवातीत अन्तर भी है । यह अन्तर यह है कि दोनों प्रमाणों मे से प्रत्येक का स्वयं अपना विषय है, स्वयं अपना कार्य है, और स्वयं अपना फल है । बौद्ध दृष्टिकोण को 'अमिश्रित' अथवा 'प्रमाण-व्यवस्था' के सिद्धान्त का नाम दिया गया है—ऐसे सिद्धान्त का जो ज्ञान के ऐसे प्रमाणों को मानता है जो प्रमाणित हैं, जिनकी सीमायें स्पष्ट हैं और जिनमे से एक कभी भी दूसरे के क्षेत्र मे क्रियाशील नहीं होता । इसके विपरीत सिद्धान्त, यथार्थवादियों के सिद्धान्त को 'मिश्रित' अथवा 'प्रमाण-सम्प्लव' के सिद्धान्त

<sup>1</sup> तुकी० न्याया० पृ० ५.५; ताटी० पृ० १२१५ और वाद, तुकी० भाग दो, परिशिष्ट २ ।

<sup>2</sup> वही ।

का नाम दिया गया है, क्योंकि इस सिद्धान्त के अनुसार प्रत्येक विषय का दोनों ही प्रकार से बोध या ज्ञान हो सकता है—अर्थात् या तो इन्द्रिय-प्रत्यक्ष द्वारा सीधे अथवा अनुमान द्वारा परोक्ष रूप से ज्ञान हो सकता है। यह सत्य है कि अनुभवात्मक दृष्टिकोण से यह बौद्ध सिद्धान्त ही है जिसे 'मिश्रित' सिद्धान्त कहा जायगा, क्योंकि दोनों प्रमाण वास्तविक जीवन में अपनी विशुद्ध और अमिश्रित अवस्था में नहीं मिलते। इन्हें पृथक् करने के लिये हमें वास्तविक अनुभव से बुद्धि की समस्त अनुभूत चेतन और उपचेतन प्रक्रियाओं की सीमा से बाहर जाकर एक अनुभवातीत अन्तर को स्वीकार करना होगा—एक ऐसे अन्तर को जिसे यद्यपि हम प्रत्यक्ष रूप से देख नहीं पाते तथापि जिसका हमारे लिये अविश्वसनीय परमार्थ सत्य अनिवार्यतः आग्रह करता है। इसी आशय में यह ज्ञान के दोनों प्रमाणों के बीच 'प्रमाण-व्यवस्था' अथवा निश्चित सीमाओं का सिद्धान्त है। दिङ्नाग के दर्शन का हमारा सम्पूर्ण निरूपण केवल इसी आधारभूत सिद्धान्त का विकास मात्र माना जा सकता है। इस सिद्धान्त के विस्तृत विवरणों की चर्चा किये बिना, अभी हम केवल अपने को इस सरल सकेत मात्र तक ही सीमित रखेंगे।

इस सिद्धान्त का विज्ञान के दो और केवल दो ही प्रमाण या स्रोत हैं—इस प्रकार अर्थ यह है कि विज्ञान के दो मूलतः स्पष्ट प्रमाण हैं—एक वह जो परम सत्य का प्रतिभास है और दूसरा वह जो उन कल्पना-चित्रों के निर्माण की क्षमता है जिनमें यह यथार्थ प्रापञ्चिक ससार में प्रतिभासित होता है। परन्तु इसका एक अन्य अर्थ भी है जो परम सत्य का कोई विचार नहीं करता। प्रापञ्चिक या सावृत्तिक दृष्टिकोण से विज्ञान के दो प्रमाण या दो विधियाँ, प्रत्यक्ष और अनुमान हैं। प्रत्यक्ष की दशा में विषय के आकार या चित्र का प्रत्यक्ष बोध अर्थात् विशदाभास होता है। अनुमान में इसका इसके लिङ्ग के माध्यम से अपरोक्ष, अर्थात् अस्पष्ट या अमूर्त बोध होता है। यदि इसके परिणाम, जैसे धूम के प्रत्यक्ष द्वारा, इसकी उपस्थिति का अनुमान किया जाता है तो इसका अनुमान के आधार पर अपरोक्ष बोध होता है। दोनों ही दशाओं में एक ऐन्द्रिक केन्द्र और एक रचित कल्पनाचित्र होता है, किन्तु प्रथम दशा में प्रत्यक्ष बोध की क्रिया का प्रामुख्य और कल्पनाचित्र स्पष्ट होता है, जब कि द्वितीय में बोधक क्रिया का प्रामुख्य और कल्पनाचित्र अस्पष्ट तथा अमूर्त होता है।<sup>१</sup>

इस अनुभवात्मक दृष्टिकोण से विज्ञान के दोनों स्रोतों या प्रमाणों का

<sup>१</sup> न्यायविटी० पृ० १६ १२ और बाद।

आधर-शिलाओ मे से एक है जिस पर दिङ्नाग की प्रणाली का निर्माण हुआ है, आने का अनेक बार अवसर मिलेगा । किन्तु यहाँ हम इस बात का तो उल्लेख कर ही सकते हैं कि बौद्ध-प्रणाली के अन्तर्गत ज्ञान के इन दो प्रमाणों का अन्तर अत्यन्त भौतिक तथा यथार्थ है । साथ ही, यह वह है जिसे आगे हम अनुभवातीत कहेंगे । इन्द्रियो द्वारा जिस बात का बोध होता है वह कभी भी अनुमान द्वारा बोध का विषय नहीं होता । जब दृष्यक्षेत्र में अग्नि उपस्थित होती है और उसका दृष्येन्द्रिय द्वारा बोध होता है तब यथार्थवादियों के लिये वह इन्द्रिय-प्रत्यक्ष का विषय होती है । जब यही अग्नि दृष्यक्षेत्र से बाहर होती है और इसके अस्तित्व का केवल अप्रत्यक्ष बोध होता है, क्योंकि धूम का प्रत्यक्ष हो रहा है, तब अग्नि का अनुमान के आधार पर बोध होता है । बौद्धों के लिये इन दोनों ही दशाओं में एक अंश का इन्द्रियो द्वारा बोध होता है और एक अंश का अनुमान द्वारा । यह वाद का शब्द इस दशा में बुद्धि का, ज्ञान के एक अ-ऐन्द्रिक स्रोत का पर्याय है । बोध या विज्ञान या तो ऐन्द्रिक होता है अथवा अ-ऐन्द्रिक, या तो प्रत्यक्ष होता है अथवा अप्रत्यक्ष । प्रत्येक विज्ञान में एक ऐन्द्रिक केन्द्र होता है और एक बुद्धि द्वारा रचित कल्पना-चित्र एक अंश इन्द्रिय-ग्राह्य होता है और दूसरा बुद्धिगम्य । स्वयं वस्तु का इन्द्रियो द्वारा बोध होता है, उसके सम्बन्धों और विशिष्टताओं का कल्पना द्वारा निर्माण होता है जो बुद्धि का एक कार्य है । इन्द्रियाँ केवल वस्तु मात्र को, उसके सम्बन्धों और सामान्य विशिष्टताओं से रहित स्वयं वस्तु को ग्रहण करती हैं । बौद्ध इस बात को अस्वीकार नहीं करते कि हम एक उपस्थित अग्नि का प्रत्यक्ष द्वारा और अनुपस्थित का अनुमान द्वारा ज्ञान प्राप्त करते हैं । परन्तु हमारे ज्ञान के दो प्रमुख प्रमाणों के बीच इस स्पष्ट और अनुभवात्वक अन्तर से पृथक् एक अन्य, यथार्थ, परमार्थ अथवा अनुभवातीत अन्तर भी है । यह अन्तर यह है कि दोनों प्रमाणों में से प्रत्येक का स्वयं अपना विषय है, स्वयं अपना कार्य है, और स्वयं अपना फल है । बौद्ध दृष्टिकोण को 'अमिश्रित' अथवा 'प्रमाण-व्यवस्था' के सिद्धान्त का नाम दिया गया है—ऐसे सिद्धान्त का जो ज्ञान के ऐसे प्रमाणों को मानता है जो प्रमाणित हैं, जिनकी सीमायें स्पष्ट हैं और जिनमें से एक कभी भी दूसरे के क्षेत्र में क्रियाशील नहीं होता । इसके विपरीत सिद्धान्त, यथार्थवादियों के सिद्धान्त को 'मिश्रित' अथवा 'प्रमाण-सम्प्लव' के सिद्धान्त

<sup>1</sup> तुकी० न्याया० पृ० ५५; ताटी० पृ० १२१५ और बाद, तुकी० भाग दो, परिशिष्ट २ ।

<sup>2</sup> वही ।

का नाम दिया गया है, क्योंकि इस सिद्धान्त के अनुसार प्रत्येक विषय का दोनों ही प्रकार से बोध या ज्ञान हो सकता है—अर्थात् या तो इन्द्रिय-प्रत्यक्ष द्वारा सीधे अथवा अनुमान द्वारा परोक्ष रूप से ज्ञान हो सकता है। यह नृत्य है कि अनुभवात्मक दृष्टिकोण से यह बौद्ध सिद्धान्त ही है जिसे 'मिश्रित' सिद्धान्त कहा जायगा, क्योंकि दोनों प्रमाण वास्तविक जीवन में अपनी विशुद्ध और अमिश्रित अवस्था में नहीं मिलते। इन्हें पृथक् करने के लिये हमें वास्तविक अनुभव से बुद्धि की समस्त अनुभूत चेतन और उपचेतन प्रक्रियाओं की सीमा में बाहर जाकर एक अनुभवातीत अन्तर को स्वीकार करना होगा—एक ऐसे अन्तर को जिसे यद्यपि हम प्रत्यक्ष रूप से देख नहीं पाते तथापि जिनका हमारे लिये अविश्ववादी परमार्थ मत् अनिवार्यत आग्रह करना है। इसी आग्रह में यह ज्ञान के दोनों प्रमाणों के बीच 'प्रमाण-व्यवस्था' अथवा निश्चित सीमाओं का सिद्धान्त है। दिङ्नाग के दर्शन का हमारा सम्पूर्ण निरूपण केवल इसी आधारभूत सिद्धान्त का विकास मात्र माना जा सकता है। इस सिद्धान्त के विस्तृत विवरणों की चर्चा किये बिना, अभी हम केवल अपने को इस सरल सकेत मात्र तक ही सीमित रखेंगे।

इस सिद्धान्त का विज्ञान के दो और केवल दो ही प्रमाण या स्रोत हैं—इस प्रकार अर्थ यह है कि विज्ञान के दो मूलतः स्पष्ट प्रमाण हैं—एक वह जो परम नृत्य का प्रतिभास है और दूसरा वह जो उन कल्पना-चित्रों के निर्माण की क्षमता है जिनमें यह यथार्थ प्रापञ्चिक मसार में प्रतिभासित होता है। परन्तु इसका एक अन्य अर्थ भी है जो परम नृत्य का कोई विचार नहीं करता। प्रापञ्चिक या मावृत्तिक दृष्टिकोण से विज्ञान के दो प्रमाण या दो विधियाँ, प्रत्यक्ष और अनुमान हैं। प्रत्यक्ष की दशा में विषय के आकार या चित्र का प्रत्यक्ष बोध अर्थात् विशदाभास होता है। अनुमान में इसका इसके लिङ्ग के माध्यम से अपरोक्ष, अर्थात् अस्पष्ट या अमूर्त बोध होता है। यदि इसके परिणाम, जैसे धूम के प्रत्यक्ष द्वारा, इसकी उपस्थिति का अनुमान किया जाता है तो इसका अनुमान के आधार पर अपरोक्ष बोध होता है। दोनों ही दशाओं में एक ऐन्द्रिक केन्द्र और एक रचित कल्पनाचित्र होता है, किन्तु प्रथम दशा में प्रत्यक्ष बोध की क्रिया का प्रामुख्य और कल्पनाचित्र स्पष्ट होता है, जब कि द्वितीय में बोधक क्रिया का प्रामुख्य और कल्पनाचित्र अस्पष्ट तथा अमूर्त होता है।<sup>१</sup>

इस अनुभवात्मक दृष्टिकोण से विज्ञान के दोनों स्रोतों या प्रमाणों का

<sup>१</sup> न्यायविटी० पृ० १६ १२ और वाद ।

बौद्ध न्याय के उस अंश में विवेचन किया गया है जो औपचारिक तर्कशास्त्र से सम्बद्ध है।

## § ८. विज्ञान की सीमाएँ . मताग्रहिता और समीक्षा

जो कुछ कहा जा चुका है उससे यह स्पष्ट है, तथा हमारे अगले सम्पूर्ण विवेचन द्वारा यह प्रमाणित भी होगा कि बौद्ध दर्शन में एक निश्चित समीक्षात्मक और मताग्रहिता-विरोधी प्रवृत्ति निहित है। जैसा कि अन्य देशों में भी है, भारत में भी दर्शन का सम्पूर्ण जगत् को आवृत्त करनेवाली अर्धकाव्यात्मक कल्पनाओं से आरम्भ हुआ था। अपने शैशव-काल में यह विद्यमान वस्तुओं के सारतत्त्व के सम्बन्ध में मताग्रही श्लक्ष्ण स्थापनाओं से पूर्ण है। उपनिषदकाल में भारतीय दर्शन की प्रकृति ऐसी ही थी। इनकी अद्वैतवादी प्रवृत्ति का विरोध करते हुये आरम्भिक बौद्ध दर्शन ने समीक्षा की एक ऐसी भावना प्रगट की जो अस्तित्व या सत्ता की एक ऐसी बहुतत्त्ववादी प्रणाली के रूप में परिणत हो गई जो वस्तु, मानस, और शक्तियों जैसे तत्त्वों के रूप में विभक्त थी। बाद के बौद्ध दर्शन में भी यह समीक्षात्मक प्रवृत्ति बनी रही जिसका परिणाम यह हुआ कि विगत काल के सत्त्वमीमासा और मनोविज्ञान का न्याय की एक प्रणाली और ज्ञानमीमासा ने स्थान ग्रहण कर लिया। इसने मात्र स्थापना की मताग्रही विधि का परित्याग कर दिया और विज्ञान की सीमाओं तथा प्रमाणों के अनुसन्धान की ओर उन्मुख हुआ। हम देख चुके हैं कि प्रमाण या स्रोत केवल दो ही हैं। हम यह भी देख चुके हैं कि वह सीमा जिनका ये अतिक्रमण नहीं कर सकते, अनुभव, अर्थात् ऐन्द्रिक अनुभव है। जो अतीन्द्रिय है, जो अनुभूत जगत् की सीमा से परे है वह अवोघगम्य है।

यह सत्य है कि हमारे पास ज्ञान का अ-ऐन्द्रिक प्रमाण या स्रोत भी है, और वह है हमारी समझ या प्रज्ञा। किन्तु यह प्रमाण प्रत्यक्ष या स्वतन्त्र नहीं है, यह ऐन्द्रिक अनुभव की सीमा से बाहर नहीं जा सकता। अतः समस्त अतीन्द्रिय विषय, समस्त विषय जो “अपनी सत्ता के काल और अपने ग्राह्य स्वभाव की दृष्टि से अतीन्द्रिय हैं” वे अवोघगम्य हैं। परिणामस्वरूप समस्त तत्त्वमीमासा व्यर्थ है। ऐसे विषय अनिश्चित हैं। हमारी प्रज्ञा, अथवा हमारी उत्पादक कल्पना अतीन्द्रिय क्षेत्र में विभिन्न प्रकार की रचनाओं में लित हो

१ ‘देश-काल-स्वभाव-विप्रकृष्ट ( विप्रकृष्ट = अतीन्द्रिय )’, तुकी० न्याविटी० पृ० ३९ २१।

सकती है किन्तु ऐसी समस्त रचनायें द्वन्द्वात्मक, अर्थात् आत्म-विरोधी होगी ।  
अविरोध ही सत्य और यथार्थ का परम प्रमाण है ।

यह इतिहासकार का ध्यान आकृष्ट किये बिना नहीं रह सकता कि बुद्ध की सर्वज्ञता के मताग्रह को, जो बौद्धमत के एक अन्य क्षेत्र, अर्थात् धार्मिक क्षेत्र, में इतनी दृढ़तापूर्वक प्रतिष्ठित है, जोर देकर द्वन्द्वात्मक कहा गया है —यह एक ऐसा विषय है जिसके सम्बन्ध में हम कुछ भी 'निश्चय' नहीं कर सकते, न तो इसके समर्थन के सम्बन्ध में और न अस्वीकृति के सम्बन्ध में ।<sup>१</sup> इसी प्रकार, सामान्यो की यथार्थता से सम्बद्ध वैशेषिक सम्प्रदाय के मताग्राही विचार के सम्बन्ध में भी यही कहा जा सकता है । यह भी द्वन्द्वात्मक विचार है क्योंकि इस विषयगत यथार्थता की स्थापना करने के लिये जो तर्क प्रस्तुत किये गये हैं उनका उन समान शक्तिवाले तर्कों द्वारा निरास हो जाता है जो इसके प्रतिवाद में प्रस्तुत किये गये हैं ।

हमें धर्मोत्तर की कृति में यह एक अत्यन्त विशिष्टतापूर्ण वक्तव्य मिलता है । इनका कथन है कि “जब कोई अनुमान तथा वह लक्षण (त्रैरूप्य)<sup>२</sup> जिस पर वह आधारित होता है आगमसिद्ध होते हैं तब उन्हें आगम-आश्रयी कहते हैं ।” इस प्रकार के तर्क “प्रमाण सिद्ध नहीं बल्कि अवस्तुदर्शन प्रवृत्त होते हैं ।” “ऐसे विषय हैं जो इस प्रकार के तर्कों, जैसे अतीन्द्रिय समस्याओं के लिये, ऐसी समस्याओं के लिये जो न प्रत्यक्ष निरीक्षण के लिये उपलब्ध हैं और न शुद्ध ऊहापोह के लिये, जैसे उदाहरण के लिये सामान्यो के यथार्थ की समस्या के लिये, भी उपयुक्त स्थान हैं । जब इन समस्याओं पर विचार किया जाता है तब आगम-आश्रयी अनुमान सम्भव होता है ।” “अक्सर ऐसा होता है कि शास्त्रकार<sup>३</sup> वस्तुओं की यथार्थ प्रवृत्ति में भ्रान्ति हो जाने से विपरीत को स्वभाव कह देता है...” “किन्तु जब तर्क यथा-अवस्थित-वस्तु की

<sup>१</sup> न्यावि० और न्याविटी० पृ० ३९२०, ७५१३ और वाद, तुकी० सन्तानान्तर सिद्धि का अन्तिम स्थल ।

<sup>२</sup> न्याविटी० पृ० ८११९ और वाद ( मूल ), अनुवाद पृ० २२३ और वाद ।

<sup>३</sup> ‘शास्त्र’ यहाँ=‘आगम’ । ‘आगम’ शब्द का अर्थ सत्यप्रकटन भी हो सकता है और इस दशा में यह=आम्नाय=श्रुति=धर्म=सूत्र, अथवा इसका अर्थ मताग्रही शास्त्र भी हो सकता है, जैसे उदाहरण के लिये वैशेषिक पद्धति । दोनों ही दशा में इसका विरुद्धार्थी ‘प्रमाण’ होगा । तसप० पृ० ४ में इसका अर्थ बौद्ध सत्यप्रकटन है ।

स्थिति<sup>१</sup> पर आधारित होता है, जब आत्मकार्य अथवा अनुपलम्भ की स्थिति होती है, तब विपरीत की सम्भावना नहीं रहती ।” “तथ्यो की हेतु-व्यवस्था के रूप में स्थापना कल्पना नहीं बल्कि वस्तुस्थिति के आधार पर की जाती है । अतः जब यथा-अवस्थित वस्तु-स्थिति तथा आत्मकार्य के अनुपलम्भ की स्थिति होती है तो कोई विपरीतता सम्भव नहीं होती । एक अवस्थित तथ्य परमार्थ सत् होता है । वही तथ्य यथावस्थित होता है जो वस्तुस्थिति-व्यवस्था का अतिक्रमण नहीं करता । इस प्रकार के तथ्य कल्पना पर आधारित नहीं होते—ये स्वयं वस्तुस्थिति के समान ही अवस्थिति होते हैं ।” इस प्रकार के मताग्रही प्रतिपादन का एक उदाहरण सामान्यो के विषयात्मक यथार्थ का सिद्धान्त है ।

निम्नलिखित उल्लेखनीय स्थल पर कमलशील<sup>१</sup> इसी विषय पर अपने को इस प्रकार व्यक्त करते हैं “स्वयं बुद्ध को यह वक्तव्य देने में प्रसन्नता हुई थी ‘उन्होंने कहा, हे भ्राताओ ! मेरे शब्दों को कभी भी केवल श्रद्धात्मक भावना के कारण मत स्वीकार करो । विद्वानों को उनकी परीक्षा करनी चाहिये, जैसे एक स्वर्णकार तीन विधियों, अर्थात् अग्नि में तपा कर, सुवर्णपदार्थ को टुकड़ों में तोड़कर और कसौटी पर घिस कर परीक्षा करता है ।”<sup>२</sup> इन शब्दों में बुद्ध ने यह घोषणा की है कि ज्ञान के दो ही प्रमाण ( परम स्रोत ) हैं जो इन्द्रिय-प्रत्यक्ष और अनुमान ( अर्थात् ग्राह्यता और प्रज्ञा ) के आधारभूत सिद्धान्तों का निर्माण करते हैं । इसी को उन्होंने व्याख्या के लिये चुने गये उदाहरण द्वारा सूचित किया है (अर्थात् स्वयं अपने शब्दों के परीक्षण की विधि द्वारा) । इन्द्रिय-प्रत्यक्ष को अग्नि के उदाहरण से सूचित किया गया है जिसके साथ इसकी ( प्रत्यक्ष प्रमाण के रूप में ) समानता है । अनुमान को कसौटी के पत्थर के उदाहरण द्वारा सूचित किया गया है जिसके साथ इसकी ( एक परीक्ष प्रमाण के रूप में ) समानता है । चरम परीक्षण विरोध की अनुपलब्धि है । इसे उस स्वर्णकार के उदाहरण द्वारा सूचित किया गया है जिसके चरम या अन्तिम परीक्षण के अन्तर्गत सुवर्ण की वस्तु को टुकड़ों में तोड़ कर परखने

<sup>१</sup> समीक्षा के इस आधारभूत सिद्धान्त को विशेष ससूचनशीलता के साथ आनुप्रासिक भाषा में इस प्रकार व्यक्त किया गया है । यथा-अवास्थित वस्तु-स्थिति ।’

<sup>२</sup> तिब्बतियों के अनुसार यह स्थल घन-सूत्र से लिया गया है, परन्तु हम लोग इसे ढूँढ़ नहीं सके हैं ।



की आवश्यकता आती है। फिर भी यह ( अन्तिम विधि जो ज्ञान का कोई अन्ततः भिन्न एक तृतीय प्रमाण नहीं बल्कि ) अनुमान ( के अतिरिक्त अन्य कुछ नहीं ) है ( ११४ b ४ ) । ( ज्ञान के इन तीन प्रमाणों के अनुसार ) ज्ञेय पदार्थ भी तीन प्रकार के होते हैं, जैसे प्रत्यक्ष, परोक्ष और अत्यन्त-परोक्ष ।<sup>१</sup> इस प्रकार, बुद्ध द्वारा कहा गया कोई पदार्थ जब प्रत्यक्ष उपस्थित हो तो उसका सीधे प्रत्यक्ष द्वारा उसी प्रकार परीक्षण किया जाना चाहिये जिस प्रकार सुवर्ण की शुद्धता का अग्नि द्वारा परीक्षण किया जाता है। यदि पदार्थ परोक्ष ( किन्तु उसका लिङ्ग प्रत्यक्ष ) हो तब उसका उसी प्रकार सम्यक् अनुमान द्वारा परीक्षण किया जाना चाहिये जिस प्रकार सुवर्ण की शुद्धता का कसीटी के पत्थर पर परीक्षण किया जाता है। किन्तु यदि वह पदार्थ अत्यन्त परोक्ष हो तो उसका विरोध की अनुपलब्धि द्वारा उसी प्रकार परीक्षण किया जाना चाहिये जिस प्रकार एक आभूषण को ( जब अग्नि और कसीटी पर परीक्षण उपयुक्त न हो तब ) टुकड़ों में तोड़ दिया जाता है ( जिससे उसके सुवर्ण की शुद्धता की परख हो सके ) । इस प्रकार उन दिशाओं में भी जहाँ उपदेश के अतीन्द्रिय विषय का विवेचन करनेवाले सर्वथा विश्वमनीय ( बौद्ध ) धर्म-ग्रन्थ उपलब्ध हो वहाँ भी हमें उन्हें ही विश्वास करके नहीं बल्कि यह मानकर अग्रसर होना चाहिये कि तर्क ही सैद्धान्तिक ज्ञान का एकमात्र स्रोत है ।<sup>२</sup>

अतीन्द्रिय अथवा अत्यन्त परोक्ष विषयों के उदाहरण, सर्वप्रथम, कर्म और निर्वाण के नियम या धर्म हैं। ये विषय प्रयोगात्सक विधियों के आधार पर ज्ञात नहीं हैं, किन्तु इनमें विरोधत्व नहीं है, अतः बुद्ध द्वारा इनके प्रकटन या उद्घाटन को स्वीकार किया जा सकता है।

कर्म और निर्वाण, वास्तव में अनुभव पर आधारित नहीं किये जा सकते। जगत् के व्यापार को नियन्त्रित करनेवाले प्रमुख स्रोत के रूप में कर्मवाद तथा इस व्यापार के चरम अभिष्ट के रूप में निर्वाणवाद ऐसी स्थापनाएँ हैं जो मत्ता के मारतत्त्व से सम्बद्ध होते हुये भी द्वन्द्वात्मक नहीं हैं, इनमें विरोधत्व नहीं है, देण, काल और स्वभाव की दृष्टि से अनिश्चित नहीं हैं, ये तो अनुभवातीत और ऐसी अत्यन्त परोक्ष यथार्थताएँ हैं जिनको विज्ञान के किन्नी भी समीक्षात्मक सिद्धान्त के लिये स्वीकार करना आवश्यक है।

नाथ ही, यद्यपि हमारा समस्त ज्ञान सम्भाव्य अनुभव के क्षेत्र तक ही सीमित है, तथापि हमें स्वयं इस अनुभवात्मक ज्ञान और इसकी सम्भावना की

<sup>१</sup> 'स्फोन्-सुम ल्कोग-प' और 'गिन्-तु ल्कोग-प' ।

<sup>२</sup> सविकल्पक-प्रमाण-भावे श्रद्-दधाना प्रवर्तन्ते ।

अनुभव-निरपेक्ष स्थिति के बीच विभेद करना ही चाहिये । ज्ञान के दो अद्वितीय प्रमाणों के रूप में इन्द्रिय-ग्राह्यता तथा कल्पना के बीच तीव्र विभेद सीधे विशुद्ध इन्द्रिय-ग्राह्यता की, विशुद्ध अर्थ और विशुद्ध कल्पना की मान्यता की ओर अग्रसर करता है । ये ऐसी वस्तुयें हैं जो अनुभव में उपलब्ध नहीं हैं किन्तु इनमें विरोधत्व नहीं है, यहाँ तक कि ये हमारे सम्पूर्ण ज्ञान के लिये अनुभवनिरपेक्ष स्थिति के रूप में आवश्यक भी हैं जिनके बिना हमारा ज्ञान ध्वस्त हो जायगा । अतः हमें तत्त्वमीमासात्मक तथा अत्यन्त-परोक्ष पदार्थों या विषयों के बीच विभेद अवश्य करना चाहिये । प्रथम ऐसे विषय होते हैं जो “अपने स्थानगत देश, अपने अस्तित्वगत काल और स्वभावगत ग्राह्य गुणों की दृष्टि से अनिश्रित होते हैं ।” दूसरी ओर द्वितीय ऐसे विषय होते हैं जिनकी हमारे ज्ञान के प्रत्येक अंश में उपस्थिति निश्चित होती है क्योंकि ये सामान्य रूप में अनुभवात्मक ज्ञान की सम्भावना की अनिवार्य अवस्थायें होती हैं, यद्यपि ये स्वयं ग्राह्य प्रतिमाओं में व्यक्त नहीं हो सकते—ये, जैसा कि धर्मोत्तर<sup>२</sup> का कथन है, ‘ज्ञान द्वारा अप्राप्य होते हैं’ । इस प्रकार, तत्त्वमीमासात्मक अथवा अतीन्द्रिय विषय रचित विकल्प तो होते हैं, किन्तु ये भ्रान्त अनुमान, द्वन्द्वात्मक, तथा विरोधी होते हैं । अत्यन्त परोक्ष अथवा अनुभवनिरपेक्ष विषय, जैसे परम स्वलक्षण, परमार्थ विषय जैसा कि वह स्वयं अपने में होता है, न केवल परमार्थ-सत्<sup>३</sup> है वरन् वह स्वयं स्वलक्षण वस्तुभूत<sup>४</sup> होता है, यद्यपि किसी विकल्प में उपलब्ध नहीं होता क्योंकि उसकी अनिवार्य प्रकृति ही अ-विकल्पात्मक होती है । इस विषय की आगे हमारी गवेषणा के बीच-बीच में अनेक स्थानों पर और अधिक चर्चा की जायगी ।

<sup>१</sup> शुद्धम् प्रत्यक्षम्, शुद्ध-अर्थ, शुद्धा कल्पना ।

<sup>२</sup> न्यायिटी० पृ० १२ १९ ‘प्रापयितुमं अशक्यत्वात्’ ।

<sup>३</sup> ‘क्षणस्य = परमाथ-सत्,’ वही ।

<sup>४</sup> सन्तानिन = क्षणा = स्वलक्षणानि वस्तु-भूता, वही पृ० ६९ २

# खण्ड २

## इन्द्रियग्राह्य-जगत

### अध्याय १

### क्षणिक-वाद

#### § १. समस्या-कथन

गत अध्याय में उस महत्त्व की ओर संकेत किया जा चुका है जो बौद्ध लोग अपने इस आधारभूत सिद्धान्त को प्रदान करते हैं कि ज्ञान के दो और केवल दो ही प्रमाण—इन्द्रियाँ और अनुमान हैं, और इस तथ्य को भी कि ये दोनों प्रमाण सर्वथा विषम-जातीय हैं, अर्थात् एक का होना दूसरे का अभाव है। इस प्रकार, हमें ज्ञान के एक ऐन्द्रिक तथा एक अ-ऐन्द्रिक, अथवा एक बुद्धिग्राह्य तथा एक अ-बुद्धिग्राह्य प्रमाण उपलब्ध होते हैं।

अपने महान ग्रन्थ के आरम्भिक शब्दों में दिङ्नाग यह वक्तव्य देते हैं कि ज्ञान के इन दो प्रमाणों के सर्वथा और निश्चित अनुकूल बाह्य विषय या जगत भी द्विविध है—यह या तो स्वलक्षण होता है अथवा सामान्य लक्षण। स्वलक्षण इन्द्रिय-प्रत्यक्ष का विषय है, और सामान्य लक्षण प्रज्ञा या अनुमान का। इस प्रकार भारत में, और जैसा कि योरोप में भी है, हमें दो बाह्य विषय प्राप्त होते हैं, एक इन्द्रिय-ग्राह्य और दूसरा अनुमानगत या बुद्धिगम्य। अब हम इन दोनों से सम्बद्ध बौद्ध-विचारों का परीक्षण करेंगे।

इन्द्रिय-ग्राह्य जगत ऐसे सवेद्यार्थों से बना है जो संस्कारों के क्षणिक प्रकटन मात्र होते हैं। अतिचिरस्थायी, शाश्वत, व्यापक प्रकृति, जिसकी साख्य तथा अन्य सम्प्रदाय अपने मूलतत्त्व के रूप में कल्पना करते हैं, एक मिथ्या कल्पना मात्र है। सभी वस्तुएँ निरपवाद रूप से क्षणिक घटनाओं की शृङ्खला के अतिरिक्त और कुछ नहीं। कमलशील<sup>१</sup> कहते हैं कि “इनकी क्षणिकता का यह स्वभाव, इनका अलग-अलग क्षणों में विभक्त होना, प्रत्येक पदार्थ में व्याप्त है। अपने इसी आधारभूत पक्ष को सिद्ध करके हम ‘एक प्रहार मात्र’<sup>२</sup> से आस्तिकों के ईश्वर, साख्यों की प्रकृति, तथा अपने विपक्षियों द्वारा कल्पित समस्त पदार्थों को निरस्त कर सकते हैं। इनका एक-एक करके परीक्षण

<sup>१</sup> तुकी तसप० पृ० १३१ १७ और वाद ( सक्षिप्त ) ।

<sup>२</sup> ‘एक-प्रहारेण एव’ ।

अनुभव-निरपेक्ष स्थिति के बीच विभेद करना ही चाहिये । ज्ञान के तीसरे प्रमाणों के रूप में इन्द्रिय-ग्राह्यता तथा कल्पना के बीच तीसरे विशेष शुद्ध इन्द्रिय-ग्राह्यता की, शुद्ध अर्थ और शुद्ध कल्पना<sup>१</sup> की ओर अग्रसर करता है । ये ऐसी वस्तुएँ हैं जो अनुभव में उपलब्ध हैं किन्तु इनमें विरोधत्व नहीं है, यहाँ तक कि ये हमारे सम्पूर्ण ज्ञान अनुभवनिरपेक्ष स्थिति के रूप में आवश्यक भी हैं जिनके बिना हृदय स्वस्त हो जायगा । अतः हमें तत्त्वमीमांसात्मक तथा अत्यन्त-परम विषयों के बीच विभेद अवश्य करना चाहिये । प्रथम ऐसे हैं जो “अपने स्थानगत देश, अपने अस्तित्वगत काल और स्वभाव गुणों की दृष्टि से अनिश्चित होते हैं ।” दूसरी ओर द्वितीय ऐसे हैं जिनकी हमारे ज्ञान के प्रत्येक अंश में उपस्थिति निश्चित होती है ये सामान्य रूप में अनुभवात्मक ज्ञान की सम्भावना की अनिवार्य होते हैं, यद्यपि ये स्वयं ग्राह्य प्रतिमाओं में व्यक्त नहीं हो सकते कि धर्मोत्तर<sup>२</sup> का कथन है, ‘ज्ञान द्वारा अप्राप्य होते हैं’ । इस प्रतीमांसात्मक अथवा अतीन्द्रिय विषय रचित विकल्प तो हो, ये भ्रान्त अनुमान, द्वन्द्वात्मक, तथा विरोधी होते हैं । अत्यन्त परम अनुभवनिरपेक्ष विषय, जैसे परम स्वलक्षण, परमार्थ विषय जैसा अपने में होता है, न केवल परमार्थ-सत्<sup>३</sup> है वरन् वह स्वयं स्वलक्षण होता है, यद्यपि किसी विकल्प में उपलब्ध नहीं होता क्योंकि उस प्रकृति ही अ-विकल्पात्मक होती है । इस विषय की आगे हमारे बीच-बीच में अनेक स्थानों पर और अधिक चर्चा की

<sup>१</sup> शुद्धम् प्रत्यक्षम्, शुद्ध-अर्थ, शुद्धा कल्पना ।

<sup>२</sup> न्यायिटी० पृ० १२१९ ‘प्रापयितुमशक्यत्वात्’ ।

<sup>३</sup> ‘क्षणस्य = परमार्थ-सत्,’ वही ।

<sup>४</sup> सन्तानिन = क्षणा = स्वलक्षणानि वस्तु-भूता, वही पृ० ६१

मे विचार करना<sup>१</sup> स्वाभाविक ही है ।<sup>२</sup> 'ऐसा न करना उन्मत्त<sup>३</sup> व्यवहार होगा । अतः चाहे साक्षात् अथवा अ-साक्षात् रूप से और किसी भी देश और काल में, मनुष्य जो कुछ भी पदार्थ स्वयं प्राप्त करता है उन्हें वह यथार्थ वस्तु मानता है ।<sup>४</sup> अब, हम ( बौद्ध ) यह सिद्ध करते हैं कि इस प्रकार के ( यथार्थ ) पदार्थ, अर्थात् ऐसे पदार्थ जो अथक्रियाकारी-रूप हैं, क्षणिक होते हैं । इस नियम का कोई अपवाद नहीं है कि अथ-क्रिया-सामर्थ्य यथायत्ता की स्थापना की एक अनिवार्य विशिष्टता है । यह एक ऐसी विशिष्टता है जिसकी सत्ता के साथ व्याप्ति सिद्ध है ।<sup>५</sup> परन्तु कोई भी पदार्थ अपने अन्तिम क्षण के अतिरिक्त अन्य किसी प्रकार अथक्रियाकारी और प्रापक नहीं हो सकता । उसके पूर्व-क्षण कोई भी प्रभाव उत्पन्न करने के लिये प्रापकता के क्षण को परस्पर व्याप्त नहीं कर सकते । इसी प्रकार उसके भावी क्षण तो पूर्व-प्रभाव को और भी उत्पन्न नहीं कर सकते । यही लेखक<sup>६</sup> आगे यह कहता है कि "कोई भी पदार्थ केवल उसी समय कुछ उत्पन्न कर सकता है जब वह अपनी सत्ता के अन्तिम क्षण को प्राप्त करता है ( यही उसका अद्वितीय यथायत् क्षण भी होता है ), उसके अन्य क्षण अप्रापक होते हैं ।" जब एक बीज अङ्कुरित हो जाता है तब यह काय उस बीज का अन्तिम क्षण करता है, उसके वे क्षण यह काय नहीं करते जब वह कुशूल में गान्त पड़ा था ।<sup>७</sup> यहाँ यह आपत्ति की जा सकती है कि बीज के समस्त पूर्व-क्षण अकुर के अप्रत्यक्ष या अमुख्य<sup>८</sup> कारण हैं, किन्तु यह असम्भव है क्योंकि यदि बीज में प्रतिक्षण परिवर्तन न हो तो उसका स्वभाव ऐसा स्थायी हो जायगा कि वह कभी परिवर्तित नहीं होगा । यदि यह कहा जाय कि अकुरण का क्षण हेतु-

<sup>१</sup> अर्थस्य ( = वस्तु-मात्रस्य ) अस्तित्व-अनस्तित्वेन विचार ।

<sup>२</sup> उन्मत्त स्यात् ।

<sup>३</sup> 'यद् एव पदार्थ-जातम्... 'तत्रैव वस्तु-व्यवस्था', यहाँ 'पदार्थ' और 'वस्तु' का अन्तर द्रष्टव्य है । 'पदार्थों' में से उन्हें ही 'वस्तु' कहते हैं जो प्रापक होते हैं । यथार्थवादी 'स्वरूप-सत्ता' का 'सत्ता-सामान्य' से विभेद करते हैं, जब कि बौद्ध इस विभेद को अस्वीकार करते हैं, तुकी० सदस० पृ० २६ ।

<sup>४</sup> 'साध्येन ( = सत्तया ) व्याप्ति-सिद्धि' ।

<sup>५</sup> वही पृ० १४० १९

<sup>६</sup> 'कुशूलादि-स्थो न जनयति,' वही ।

<sup>७</sup> 'न मुख्यतः', वही १४०. २२, पूर्व क्षणों को 'उपसर्पण-प्रत्यय' कहते हैं; तुकी० न्याकणि० पृ० १२६ ८, १३५ ८ इत्यादि ।

करना तथा विस्तार से प्रतिवादो की रचना करना सर्वथा व्यर्थ परिश्रम होगा क्योंकि यह कार्य अत्यन्त स्वल्प उपाय द्वारा<sup>१</sup> ही किया जा सकता है। वास्तव में हमारे विपक्षियों में से कोई भी यह स्वीकार नहीं करेगा कि ये वस्तुयें या पदार्थ क्षणिक हैं, कि ये उदय होते ही समाप्त हो जाती हैं, और यह कि अपने पीछे कोई चिह्न छोड़े बिना ही समाप्त हो जाना इनका धर्म<sup>२</sup> है। हम लोग, वास्तव में इस बात से अवगत हैं कि सामान्य रूप से समस्त वस्तु के व्यापक क्षणभङ्गत्व को सिद्ध कर देने से ये समस्त (तत्त्वमीमांसात्मक) सत्तायें स्वतः निरस्त हो जायँगी। अतः अब हम इसी सिद्धान्त की पुष्टि में तर्कों का प्रतिपादन करेंगे जिससे उन सत्ताओं को (एक बार फिर) निरस्त किया जा सके जिनका परीक्षण किया जा चुका है, अर्थात् ईश्वर, प्रकृति (आत्मा तथा इसके जिस स्वरूप की विभिन्न सम्प्रदायों में स्थापना की गई है), वात्सी-पुत्रीय बौद्धों के (अर्ध-स्थायी) पुद्गल आदि को तथा उन वस्तुओं को भी (निरस्त किया जा सके) जिनका आगे परीक्षण किया जायगा, जैसे जाति, गुण, द्रव्य, त्रिकाल-अनुयायी भाव (जैसा कि इन्हें सर्वास्तिवादी बौद्ध मानते हैं)<sup>३</sup>, भौतिकवादियों द्वारा मान्य (शाश्वत) भूत<sup>४</sup>, और ब्राह्मणों द्वारा मान्य नित्य वेद<sup>५</sup> आदि। इस प्रकार (किसी भी स्थायी सत्ता का कोई भी लेश नहीं रह जायगा और) क्षणिकवाद के सिद्धान्त की स्पष्ट स्थापना हो जायगी। अतः सत्ता के (मान्य) स्थायित्व का आलोचनात्मक परीक्षण ही समस्त बौद्धदर्शन का अन्तिम परिणाम है। बौद्धदर्शन की प्रमुख धारणा यही है कि सत्ताओं के क्षणिक अंशों से पृथक् कोई भी परमार्थ सत् नहीं है। न केवल बाह्य वस्तुयें ही, चाहे वह ईश्वर हो या प्रकृति, यथार्थता से रहित हैं क्योंकि इन्हें स्थायी या नित्य कल्पित मात्र कर लिया गया है, वरन् अनुभूत पदार्थों का सरल स्थायित्व भी हमारी कल्पना का ही उत्पादन है। परमार्थ सत् क्षणिक ही होता है।

## § २. यथार्थ गतिमूलक है

कमलशील<sup>६</sup> का कथन है कि “अपनी दैनिक अर्थक्रिया में रत प्रेक्षावानों के लिये समस्त वाञ्छित वस्तुओं के अस्तित्व अथवा अनस्तित्व के सम्बन्ध

<sup>१</sup> ‘स्वल्प-उपायेन’।

<sup>२</sup> ‘निरन्वय-निरोध-धर्मक’।

<sup>३</sup> ‘त्रिकाल-अनुयायिनो भावस्य’ (धर्म-स्वभावस्य), तुकी सेक० पृ० ४२।

<sup>४</sup> शब्दाय ‘चार्वाको के भूतचतुष्टय’।

<sup>५</sup> शब्दाय ‘जैमिनीयो की नित्य वैदिक शब्दराशि’।

<sup>६</sup> तत्सप० पृ० १५१ १९ और बाद।

मे विचार करना<sup>१</sup> स्वाभाविक ही है। ऐसा न करना उन्मत्त<sup>२</sup> व्यवहार होगा। अतः चाहे नाक्षात् अथवा अ-नाक्षात् रूप से और किनी भी देश और काल में, मनुष्य जो कुछ भी पदार्थ स्वयं प्राप्त करता है उन्हें वह यथार्थ वस्तु मानता है।<sup>३</sup> अब, हम (बौद्ध) यह सिद्ध करते हैं कि इस प्रकार के (यथार्थ) पदार्थ, अर्थात् ऐमे पदार्थ जो अर्थक्रियाकारी-रूप हैं, क्षणिक होते हैं। इस नियम का कोई अपवाद नहीं है कि अर्थ-क्रिया-नामर्थ्य यथायता की स्थापना की एक अनिवार्य विशिष्टता है। यह एक ऐसी विशिष्टता है जिसकी सत्ता के माय व्याप्ति सिद्ध है।<sup>४</sup> परन्तु कोई भी पदार्थ अपने अन्तिम क्षण के अतिरिक्त अन्य किनी प्रकार अर्थक्रियाकारी और प्रापक नहीं हो सकता। उसके पूर्व-क्षण कोई भी प्रभाव उत्पन्न करने के लिये प्रापकता के क्षण को परस्पर व्याप्त नहीं कर सकते। इसी प्रकार उसके भावी क्षण तो पूर्व-प्रभाव को और भी उत्पन्न नहीं कर सकते। यही लेखक<sup>५</sup> आगे यह कहता है कि “कोई भी पदार्थ केवल उसी समय कुछ उत्पन्न कर सकता है जब वह अपनी सत्ता के अन्तिम क्षण को प्राप्त करता है (यही उसका अद्वितीय यथाय क्षण भी होता है), उसके अन्य क्षण अप्रापक होते हैं।” जब एक बीज अङ्कुरित हो जाता है तब यह काय उस बीज का अन्तिम क्षण करता है, उसके वे क्षण यह काय नहीं करते जब वह कुशूल में शान्त पड़ा था।<sup>६</sup> यहाँ यह आपत्ति की जा सकती है कि बीज के समस्त पूर्व-क्षण अकुर के अप्रत्यक्ष या अमुख्य<sup>७</sup> कारण हैं, किन्तु यह असम्भव है क्योंकि यदि बीज में प्रतिक्षण परिवर्तन न हो तो उसका स्वभाव ऐसा स्थायी हो जायगा कि वह कभी परिवर्तित नहीं होगा। यदि यह कहा जाय कि अकुरण का क्षण हेतु-

<sup>१</sup> अर्थस्य (= वस्तु-मात्रस्य) अस्तित्व-अनस्तित्वेन विचार।

<sup>२</sup> उन्मत्त स्यात्।

<sup>३</sup> ‘यद् एव पदार्थ-जातम्..... तत्रैव वस्तु-व्यवस्था’, यहाँ ‘पदार्थ’ और ‘वस्तु’ का अन्तर द्रष्टव्य है। ‘पदार्थों’ में से उन्हें ही ‘वस्तु’ कहते हैं जो प्रापक होते हैं। यथार्थवादी ‘स्वरूप-सत्ता’ का ‘सत्ता-सामान्य’ से विभेद करते हैं, जब कि बौद्ध इस विभेद को अस्वीकार करते हैं, तुकी० सदस० पृ० २६।

<sup>४</sup> ‘साध्येन (= सत्तया) व्याप्ति-सिद्धि’।

<sup>५</sup> वही पृ० १४० १९

<sup>६</sup> ‘कुशूलादि-स्थो न जनयति,’ वही।

<sup>७</sup> ‘न मुख्यतः’, वही १४० २२, पूर्व क्षणों को ‘उपसर्पण-प्रत्यय’ कहते हैं; तुकी० न्याकणि० पृ० १२६ ८, १३५ ८ इत्यादि।

अनुरारण करनेवाली दो ऐसी विरोधी दार्शनिक प्रणालियों का उदाहरण मिलता है, जो दर्शन के सामान्य इतिहासकारों के लिये अपरिचित नहीं हैं।

बौद्धों द्वारा प्रस्तुत तर्कों इस प्रकार हैं।

### § ३. काल तथा दिक् की प्रत्ययात्मकता पर आधारित तर्क

विरम्य व्यापार के सिद्धान्त में यह निहित है कि कालगत प्रत्येक अवधि एक-दूसरे का अनुगमन करनेवाले क्षणों से निर्मित है, दिक् का प्रत्येक विस्तार भी सांख्यपूर्ण और एक साथ ही उत्पन्न क्षणों से निर्मित है, और प्रत्येक गति इन्हीं क्षणों की सांख्यिकता और निरन्तरता<sup>१</sup> से उत्पन्न होती है। अतः इन क्षणों के अतिरिक्त कोई काल, दिक् या गति नहीं है जिनसे ही हमारी कल्पना इन कल्पित सत्ताओं को उत्पन्न करती है।

बौद्धों की काल, दिक् और गति (कर्मता) की धारणा को समझने के लिये हमें इन्हें भारतीय यथार्थवादी सम्प्रदायों में प्रतिपादित विभिन्न धारणाओं के समक्ष रखना होगा। हमें अपने अध्ययन के प्रायः प्रत्येक पक्ष पर इस विधि का आश्रय लेना होगा। हम पहले काल और दिक् से आरम्भ करेंगे।

भारतीय यथार्थवादियों के अनुसार काल एक द्रव्य है। यह एक, नित्य, और सर्वव्यापी है।<sup>२</sup> इसके अस्तित्व का घटनाओं की निरन्तरता तथा सहकालिकता द्वारा अनुमान किया जाता है। इसी प्रकार दिक् भी एक द्रव्य<sup>३</sup> है, जो एक, नित्य, और सर्वतोव्याप्त है। इसके अस्तित्व का इस तथ्य द्वारा अनुमान किया जाता है कि विस्तृत समस्त पदार्थ अभेद्यता से युक्त और दिक् के अन्तर्गत एक-दूसरे के साथ-साथ रहते हैं। प्रशस्तपाद यह अत्यन्त

स्वरूपोत्पाद, नापि साख्य-वद् वस्तु-स्वरूप-स्थैर्येऽपि परिणति-भेद एव मीमांसकै स्वीकृत्यते।” यहाँ यह कह देना उचित है कि साख्य, फिर भी, समवाय के गोचरत्व को अस्वीकार करते हैं, और यही आधारभूत विशिष्टता इन्हें वैशेषिकों से तथा प्रत्यक्षतः प्राचीन योग-सम्प्रदाय से भी पृथक् करती है।

<sup>१</sup> ‘निरन्तर-क्षण-उत्पाद’।

<sup>२</sup> वैसू० २२, ६९, तुकी० प्रशस्तपा० पृ० ६२ २३ और बाद।

<sup>३</sup> वैसू० २२, १० १६, तुकी प्रशस्तपा० पृ० ६७ १ और बाद।



रोचक टिप्पणी और जोड़<sup>१</sup> देते हैं कि काल, दिक् और आकाश, सभी अपना-अपना एकत्व<sup>२</sup> रखते हैं अतः इन्हें दिये गये नाम वस्तुतः पारिभाषिक सजायें<sup>३</sup> हैं जातिवाचक<sup>४</sup> शब्द नहीं। विभिन्न काल एक ही और उसी काल के अंश होते हैं। जब काल और दिक् को अनेक कालों और अनेक दिकों में विभक्त कहा जाता है तो यह एक लाक्षणिक प्रयोग ही होता है। इनमें स्थित पदार्थ<sup>५</sup> ही विभक्त होते हैं स्वयं दिक् और स्वयं काल नहीं। अतः ये “नाना विषयक अथवा मामान्य धारणायें<sup>६</sup>” नहीं हैं। ये तो केवल एक व्यक्ति-भेद<sup>७</sup> के अधिष्ठान मात्र हैं।

यह स्पष्ट है कि भारतीय यथार्थवादी, जैसा कि कुछ योरोपीय हेतुप्राधान्यवादी भी मानते हैं, काल और दिक् को ऐसे सर्वव्यापी आधार मानते हैं जिनमें से प्रत्येक सम्पूर्ण विश्व को अपने में धारण किये हुये है।

इन दोनों आधारों की पृथक् यथार्थता को बौद्धों ने श्रद्धाकार किया है।

जैसा हम देख चुके हैं, यथार्थ एक ऐसा पदार्थ है जो अपनी एक पृथक् प्रापकता रखता है। पदार्थों के आधारों की कोई भी पृथक् प्रापकता नहीं

<sup>१</sup> पृ० ५८५ और वाद

<sup>२</sup> ‘एकैक’।

<sup>३</sup> ‘पारिभाषिक सजा’।

<sup>४</sup> ‘अपर-जात्य-अभारे’।

<sup>५</sup> ‘अञ्जना एकत्वेऽपि • • • उपाधि-भेदात् नानात्वोपचार’।

<sup>६</sup> यह कुछ कोतूहलवर्धक ही है कि काल और दिक् की अयथार्थता की स्थापना करने के लिये काण्ट द्वारा प्रयुक्त प्रमुख तर्कों में से एक हमें भारतीय यथार्थवादी पद्धति में मिलता है यद्यपि यहाँ वही निष्कर्ष नहीं निकाला गया है जो काण्ट निकालते हैं।

<sup>७</sup> तुकी० न्याकण्ड० पृ० ५९६ ‘व्यक्ति-भेद-अधिष्ठान’। काण्ट (क्रिरी० पृ० २५) ने इस तथ्य से यह निष्कर्ष निकाला है कि काल को ‘अन्तःप्रज्ञा ही होना चाहिये क्योंकि कोई भी वस्तु जो मात्र एक पदार्थ से ही उत्पन्न हो सकती है अन्तःप्रज्ञा होती है।’ बौद्ध ऐसा कभी नहीं कह सकते थे क्योंकि इनके लिये मात्र एक पदार्थ (व्यक्ति=स्वलक्षण) केवल एक क्षणमात्र होता है और अन्तःप्रज्ञा उसकी उपस्थिति के अनुरूप एक ‘निर्विकल्पकम् प्रत्यक्षम्’ मात्र है।

कारणसामग्री का परिणाम<sup>१</sup> होता है, तो यही प्रत्येक क्षण के लिये कहा जा सकता है क्योंकि प्रत्येक क्षण की अपनी हेतुकारणसामग्री होती है जिसके कारण वह अस्तित्व में आता है। 'हमारा यह क्षण ( अर्थात् वह क्षण जिसे हम यथार्थ मानते हैं ) ही वह क्षण है जब क्रिया की ( अर्थात् समान क्षणों के प्रवाह की ) समाप्ति होती ।'<sup>२</sup> किन्तु इस आशय में कोई क्रिया कभी समाप्त नहीं होती । प्रत्येक क्षण के बाद अनिवार्यतः दूसरा क्षण आता रहता है । इस गति में ऐसा भग जो मय्यक् यथार्थता का निर्माण करता है विशिष्ट अथवा असमान क्षण की प्रतीति होता है ।<sup>३</sup> यह हमारी व्यावहारिक आवश्यकता के लिये विशिष्ट होता है, क्योंकि हमारे लिये क्षणों के सतत परिवर्तन की उपेक्षा करते हुये उस पर उसी क्षण ध्यान देना स्वाभाविक है जब वह एक नवीन गुण बन जाता है, अर्थात् जब वह हमारे व्यवहार अथवा हमारे विचार पर एक नवीन अभिवृत्ति का प्रभाव डालने के लिये पर्याप्त होता है । किसी वस्तु के अस्तित्व में पूर्व के क्षणों की अनन्यता केवल उनके भेद-अग्रह मात्र में ही निहित है । इस अनन्यता में व्यवधान इनकी गति में व्यवधान नहीं है । यह तो सदैव ही कल्पित होता है, ऐसे क्षणों का सघटन होता है जिनके भेद को हम ग्रहण नहीं कर पाते । "यथार्थता का स्वरूप क्षणिक या चल-भाव होता है", ऐसा शान्तिरक्षित<sup>४</sup> का कथन है । यथार्थता गतिमूलक है । जगत् एक चलचित्र है । कारणता,<sup>५</sup> अर्थात् एक दूसरे का अनुगमन करने वाले क्षणों का अन्योन्याश्रयत्व स्थिरता या अवधि की भ्रांति उत्पन्न कर देता है, किन्तु वास्तव में ये क्षण ऐसे सस्कार होते हैं जो अपने में बिना किसी स्थायित्व के ही क्षणिक अस्तित्व प्राप्त करते रहते हैं, और इनमें कोई व्यवधान नहीं होता, अथवा इतना सूक्ष्म व्यवधान होता है कि ये निरन्तर ही प्रकट होते हैं ।

इस सिद्धान्त को, जिसकी प्रमुख रूपरेखा का यहाँ संक्षिप्त उल्लेख किया जा रहा है, और जिसकी तर्कों की एक ऐसी शृङ्खला द्वारा पुष्टि की गई है

<sup>१</sup> 'सामग्री' = 'हेतु कारण सामग्री', किसी पदार्थ की हेतु-कारण-सामग्री का स्वयं उस पदार्थ से विभेद नहीं किया जा सकता । 'सहकारिता-साकल्यम् न प्रातेर् अतिरिच्यते,' ताटी पृ० ८० ५ ।

<sup>२</sup> अभिभा० अध्या० २ ४६ 'क्रिया-परिसमाप्ति-लक्षण एव एषो न क्षण', (अनुवाद, भाग १, पृ० २३२) ।

<sup>३</sup> विजातीय-क्षण-उत्पाद ।

<sup>४</sup> तस० पृ० १३८ ९ 'चल-भाव-स्वरूप = क्षणिक', तसप० ११७ १७ 'चल = अनित्य', तुकी० वही १३७ २२

<sup>५</sup> तस० पृ० १ 'चल प्रतीत्य-समुत्पाद', तुकी तसप० पृ० १३१-१२ ॥

जिसका हम अपने विवेचन के अगले अंशों में परीक्षण करेंगे, स्वयं बौद्ध तथा उनके विपक्षी भी अपनी सम्पूर्ण सत्त्वमीमासा की आधारशिला मानते हैं ।

यह धारणा कि बाह्यजगत में कोई स्थायित्व नहीं है, और यह कि मत्ता बाह्यार्थों के एक प्रवाह के अतिरिक्त और कुछ नहीं, हमारे लिये यूनानी दर्शन के इतिहास में परिचित है जहाँ हेराक्लिटस के व्यक्तित्व में अपने आरम्भिक काल में ही यह एक उल्लेखनीय घटना है । ऐसी घटना जिसे यूनानी दर्शन के परवर्ती विकास में शीघ्र ही विस्मृत कर दिया गया । हम इसे ही पुनः भारत में एक ऐसी पद्धति के आधार के रूप में पाते हैं जिनका मूल ईसा-पूर्व छठवीं शताब्दी जैसे पूर्व-समय तक चला गया है । किन्तु यहाँ यह एक घटना मात्र नहीं है—यहाँ इसका अनेक उलट-फेर से होते हुए विस्तृत प्रणालियों की शृङ्खला के रूप में सतत विकास हुआ है, और लगभग १५ शताब्दियों के एक ध्रुव जीवन के पश्चात् उसने अन्य बौद्ध देशों में नवीन आवास प्राप्त करने के लिये अपनी जन्मभूमि को छोड़ दिया । यत आधुनिक योरोपीय चिन्तन में पुनः यही धारणा प्रगट होती है, और आधुनिक विज्ञान तक ने इसकी आशिक पुष्टि की है, अतः इतिहासकार, उन तर्कों में जिनके द्वारा इसकी भारत में स्थापना हुई थी, तथा उन स्वरूपों में जिनके द्वारा उसने यहाँ रूप ग्रहण किया, अन्तर्दृष्टि प्राप्त करने में अभिरुचि रख सकता है ।

भारत में हमें सामान्य प्रवाह के दो सर्वथा भिन्न सिद्धान्त मिलते हैं । सामारिक प्रक्रिया को व्यक्त करनेवाली गति या तो सतत गति, अथवा विच्छिन्न यद्यपि नान्द्रतर गति है । इस वाद की गति का एक दूसरे का प्रायः निरन्तर अनुगमन करनेवाले विविक्त क्षणों की असीमता द्वारा निर्माण होता है । प्रथम दशा में घटनाएँ एक सर्वव्यापी, शाश्वत प्रधान की पृष्ठभूमि में प्रगट होनेवाली वृत्तियों अथवा प्रवाहों के अतिरिक्त और कुछ नहीं जिसके साथ इनका तादात्म्य है । जगत एक परिणामवाद को व्यक्त करता है । द्वितीय दशा में कोई भी पदार्थ नहीं होता, सत्कार के क्षण एक-दूसरे का अनुगमन करते हुये स्थिर घटनाओं की भ्रान्ति उत्पन्न करते हैं । यहाँ जगत एक क्षिप्र-स्पष्ट गति है । प्रथम दृष्टिकोण का मुख्यदर्शन में प्रतिपादन किया गया है, और दूसरे का बौद्धदर्शन में ।<sup>१</sup> यहाँ हमें प्रत्यक्षतः एक ही प्राथमिक तत्त्व का

<sup>१</sup> यथार्थवादी इन सिद्धान्तों को अस्वीकार करते हैं, इनका उद्गमन में अपनी परिशुद्धि ( पृ० १७१-१७२ ) के इन शब्दों में अत्यन्त सारगर्भित रूप से प्रतिपादन किया है “न तावत् प्रतिक्षण-वर्तमानत्वम् सौगत-मत-वद् वस्तुनः ।

अनुसरण करनेवाली दो ऐसी विरोधी दार्शनिक प्रणालियों का उदाहरण मिलता है, जो दर्शन के सामान्य इतिहासकारों के लिये अपरिचित नहीं हैं।

बौद्धों द्वारा प्रस्तुत तर्क इस प्रकार हैं।

### § ३. काल तथा दिक् की प्रत्ययात्मकता पर आधारित तर्क

विरम्य व्यापार के सिद्धान्त में यह निहित है कि कालगत प्रत्येक अवधि एक-दूसरे का अनुगमन करनेवाले क्षणों से निर्मित है, दिक् का प्रत्येक विस्तार भी सान्निध्यपूर्ण और एक साथ ही उत्पन्न क्षणों से निर्मित है, और प्रत्येक गति इन्हीं क्षणों की सान्निध्यता और निरन्तरता<sup>१</sup> से उत्पन्न होती है। अतः इन क्षणों के अतिरिक्त कोई काल, दिक् या गति नहीं है जिनसे ही हमारी कल्पना इन कल्पित सत्ताओं को उत्पन्न करती है।

बौद्धों की काल, दिक् और गति (कर्मता) की धारणा को समझने के लिये हमें इन्हे भारतीय यथार्थवादी सम्प्रदायों में प्रतिपादित विभिन्न धारणाओं के समक्ष रखना होगा। हमें अपने अध्ययन के प्रायः प्रत्येक पृष्ठ पर इस विधि का आश्रय लेना होगा। हम पहले काल और दिक् से आरम्भ करेंगे।

भारतीय यथार्थवादियों के अनुसार काल एक द्रव्य है। यह एक, नित्य, और सर्वव्यापी है।<sup>२</sup> इसके अस्तित्व का घटनाओं की निरन्तरता तथा सहकालिकता द्वारा अनुमान किया जाता है। इसी प्रकार दिक् भी एक द्रव्य<sup>३</sup> है, जो एक, नित्य, और सर्वतोव्याप्त है। इसके अस्तित्व का इस तथ्य द्वारा अनुमान किया जाता है कि विस्तृत समस्त पदार्थ अभेद्यता से युक्त और दिक् के अन्तर्गत एक-दूसरे के साथ-साथ रहते हैं। प्रशस्तपाद यह अत्यन्त

स्वरूपोत्पाद, नापि साख्य-वद वस्तु-स्वरूप-स्थैर्येऽपि परिणति-भेद एव मोमासकै स्वी-क्रियते।” यहाँ यह कह देना उचित है कि साख्य, फिर भी समवाय के गोचरत्व को अस्वीकार करते हैं, और यही आधारभूत विशिष्टता इन्हे वैशेषिकों से तथा प्रत्यक्षतः प्राचीन योग-सम्प्रदाय से भी पृथक् करती है।

<sup>१</sup> 'निरन्तर-क्षण-उत्पाद'।

<sup>२</sup> वैसू० २२, ६९; तुकी० प्रशस्तपा० पृ० ६२२३ और वाद।

<sup>३</sup> वैसू० २२, १० १६, तुकी प्रशस्तपा० पृ० ६७१ और वाद।

रोचक टिप्पणी और जोड़<sup>१</sup> देते हैं कि काल, दिक् और आकाश, सभी अपना-अपना एकत्व<sup>२</sup> रखते हैं अतः इन्हें दिये गये नाम वस्तुतः पारिभाषिक मन्त्रायें<sup>३</sup> हैं जातिवाचक<sup>४</sup> शब्द नहीं। विभिन्न काल एक ही और उमी काग के अंग होते हैं। जब काल और दिक् को अनेक कालों और अनेक दिकों में विभक्त कहा जाता है तो यह एक लाक्षणिक प्रयोग ही होता है। इनमें स्थित पदार्थ<sup>५</sup> ही विभक्त होते हैं स्वयं दिक् और स्वयं काल नहीं। अतः ये “नाना विषयक अथवा नामान्य धारणायें<sup>६</sup>” नहीं हैं। ये तो केवल एक व्यक्ति-भेद<sup>७</sup> के अधिष्ठान मात्र हैं।

यह स्पष्ट है कि भारतीय यथार्थवादी, जैसा कि कुछ योरोपीय हेतुप्राधान्यवादी भी मानते हैं, काल और दिक् को ऐसे सर्वव्यापी आधार मानते हैं जिनमें से प्रत्येक सम्पूर्ण विषय को अपने में धारण किये हुये है।

इन दोनों आधारों की पृथक् यथार्थता को बौद्धों ने श्रस्वीकार किया है।

जैसा हम देख चुके हैं, यथार्थ एक ऐसा पदार्थ है जो अपनी एक पृथक् प्रापकता रखता है। पदार्थों के आधारों की कोई भी पृथक् प्रापकता नहीं

<sup>१</sup> पृ० ५८५ और वाद

<sup>२</sup> ‘एकैक’।

<sup>३</sup> ‘पारिभाषिक मन्त्रा’।

<sup>४</sup> ‘अपर-जात्य-अभारे’।

<sup>५</sup> ‘अञ्जमा एकत्वेऽपि . . . उपाधि-भेदात् नानात्वोपचार’।

<sup>६</sup> यह कुछ कोतूहलवर्धक ही है कि काल और दिक् की अयाथार्थता की स्थापना करने के लिये काण्ट द्वारा प्रयुक्त प्रमुख तर्कों में से एक हमें भारतीय यथार्थवादी पद्धति में मिलता है यद्यपि यहाँ वही निष्कर्ष नहीं निकाला गया है जो काण्ट निकालते हैं।

<sup>७</sup> तुकी० न्याकण्ड० पृ० ५९६ ‘व्यक्ति-भेद-अधिष्ठान’। काण्ट (क्रिरी० पृ० २५) ने इस तथ्य से यह निष्कर्ष निकाला है कि काल को ‘अन्त प्रज्ञा ही होना चाहिये क्योंकि कोई भी वस्तु जो मात्र एक पदार्थ से ही उत्पन्न हो सकती है अन्त प्रज्ञा होती है।’ बौद्ध ऐसा कभी नहीं कह सकते थे क्योंकि इनके लिये मात्र एक पदार्थ (व्यक्ति=स्वलक्षण) केवल एक क्षणमात्र होता है और अन्त प्रज्ञा उसकी उपस्थिति के अनुरूप एक ‘निर्विकल्पकम् प्रत्यक्षम्’ मात्र है।

होती ।<sup>१</sup> काल और दिक् को उन पदार्थों से पृथक् नहीं किया जा सकता जो इनमें स्थित होते हैं । अतः ये पृथक् सत्तायें नहीं हैं । अपनी कल्पनाशक्ति के कारण हम एक ही पदार्थ के प्रति विभिन्न दृष्टियाँ गृहण कर सकते हैं, किन्तु यह केवल कल्पना मात्र है । प्रत्येक क्षण को काल का एक सूक्ष्मांश, दिक् का एक सूक्ष्मांश, तथा एक ग्राह्य गुण माना जा सकता है, किन्तु भेद या अन्तर का ग्रहण उस क्षण के प्रति हमारी मानसिक अभिवृत्ति<sup>२</sup> का ही परिणाम है । स्वयं क्षण, समस्त कल्पनाओं से पृथक् परमार्थ सत् गुणरहित, कालरहित और अविभाज्य है ।

अपने दर्शन के प्रथम काल में बौद्धमत जगत् के तत्त्वों<sup>३</sup> में से एक के रूप में दिक् ( आकाश ) की यथार्थता को स्वीकार करता था, जिसकी एक असंस्कृत, शाश्वत, सर्वव्यापक तत्त्व के रूप में कल्पना की गई थी । परन्तु जब बौद्धों को स्वयं अपने गृह के ही आदर्शवाद का साक्षात्कार करना पड़ा तब उन्होंने देखा कि बाह्य पदार्थों की यथार्थता को सम्यक-प्रमाणों द्वारा पुष्ट नहीं किया जा सकता, और तब एक स्थूल दिक् की यथार्थता को अस्वीकृत कर दिया गया । स्थूल काल<sup>४</sup> को भी इसी प्रकार अस्वीकृत कर दिया गया किन्तु सूक्ष्म काल, अर्थात् प्रापकता के क्षण<sup>५</sup> की न केवल स्थापना ही की गई वरन् इसे, जैसा कि हम अभी देखेंगे, वह आलम्ब बना दिया गया जिस पर यथार्थता का समस्त प्रासाद खड़ा किया गया है । स्थूल काल और दिक् पर इस दृष्टि से आक्षेप नहीं किया गया है कि ये ऐसी अनुभव-निरपेक्ष अन्तःप्रज्ञायें हैं जिनकी अनुभवात्मक उत्पत्ति की धारणा असम्भव है, बल्कि इसलिये कि इनका इस आधार पर तार्किक विनाश कर दिया गया कि अवधि और विस्तार की धारणायें, जैसा कि इनका साधारण जीवन में प्रयोग होता है, अप्रकट रूप से

<sup>१</sup> अर्थात् ये 'अर्थ-क्रिया-कारिन्' नहीं होते ।

<sup>२</sup> अर्थात् 'काल्पनिक' । तुकी० कथावत्थु के अनुवादको की टिप्पणियाँ, पृ० ३९२ और दाद ।

<sup>३</sup> 'आकाश' के नाम में, जो नाम न्याय-वैशेषिक पद्धति में उस ब्रह्माण्डीय आकाश का द्योतक है जो ध्वनि का विस्तारक है । कमलशील का कथन है ( तस्य० पृ० १४० १० ) कि इस तत्त्व की यथार्थता को स्वीकार करने के कारण वैभाषिक बौद्ध कहे जाने के योग्य नहीं हैं 'न शाक्य-पुत्रीया' ।

<sup>४</sup> 'स्थूल काल', कथावत्थु में 'महाकाल' ।

<sup>५</sup> क्षण = सूक्ष्म काल ।

विरोधत्व से युक्त हैं और इसलिये इनकी विषयात्मक यथार्थता को स्वीकार नहीं किया जा सकता ।

## § ४. अवधि और विस्तार यथार्थ नहीं है

वास्तव में, यदि हम यह माने कि कोई वस्तु, यद्यपि एक रहते हुये, विस्तार और अवधि से युक्त होती है, तो जहाँ तक हम यथार्थता को प्रापकता के रूप में ग्रहण करते हैं, हमें विरोधत्व मिलेगा । न तो एक ही यथार्थ वस्तु का एक ही समय में अनेक स्थलों पर अस्तित्व हो सकता है, और न एक ही यथार्थ अलग-अलग कालों में यथार्थ हो सकता है । यदि स्थिति ऐसी हो तो यह विरोध-नियम के विपरीत होगा । यदि एक वस्तु किसी एक स्थान पर है तो वह उसी समय किसी अन्य स्थान पर उपस्थित नहीं हो सकती । अन्य स्थान पर भी उपस्थित होने का अर्थ प्रथम स्थान पर उपस्थित न होना है । इसी प्रकार अनेक स्थानों पर स्थित रहने का अर्थ किसी एक समय पर किसी एक ही स्थान विशेष पर उपस्थित और अनुपस्थित होना होगा । यथार्थ-वादियों के अनुसार अनुभवात्मक वस्तुओं की एक सीमित यथार्थ अवधि होती है । ये प्रकृति की रचनात्मक शक्ति से, अथवा मानव सकल्प द्वारा, या ईश्वर की इच्छा द्वारा परमाणुओं से उत्पन्न होती हैं । परमाणु मयुक्त होते हैं और नवीन पदार्थ एकीभूत वस्तुओं का निर्माण करते हैं । ये सृजित एकीभूत यथार्थ वस्तुएँ अपने उपादान कारण, अर्थात् परमाणुओं में स्थित अथवा अन्तर्निहित होती हैं । इस प्रकार हमें बहुसंख्यक परमाणुओं, अर्थात् अनेक स्थानों, में एक मात्र ही स्थित एक ही यथार्थ वस्तु मिलती है । यह असम्भव है । या तो सृजित एकत्व एक कल्पितार्थ मात्र है और केवल उसके विभिन्न अंश ही यथार्थ हैं, अथवा ये अंश ही कल्पितार्थ हैं और समग्र-रूप मात्र यथार्थ है । वीद्धों के लिये अंश-मात्र ही यथार्थ हैं और समग्र एक कल्पितार्थ<sup>१</sup>, क्योंकि यदि यह एक यथार्थ हो तो यह एक ऐसा यथार्थ होगा जो एक ही समय में अनेक स्थानों में स्थित होगा, अर्थात् ऐसा यथार्थ जो एक समय में किसी एक ही स्थान विशेष पर उपस्थित तथा अनुपस्थित होगा ।<sup>२</sup>

<sup>१</sup> तुकी० 'मिक्स बुद्धिस्ट ट्रैक्ट्स' में आचार्य अशोक कृत अवयवी-निराकरण, और तुकी० ताटी० पृ० २६९ ३ और वाद, न्याकणि० पृ० २६२. १० और वाद, न्याकण्ड० पृ० ४१ १२ और वाद ।

<sup>२</sup> तुकी० लीटिनज के शब्द "विस्तार उस वस्तु की, जिसे विस्तृत किया गया है, आवृत्ति अथवा सतत बहुलता के अतिरिक्त और कुछ नहीं, यह अशो

इसी प्रकार के तर्कों के आधार पर यह सिद्ध हो जाता है कि कोई वस्तु किमी अवधि से युक्त नहीं हो सकती। यदि किसी वस्तु का 'क' क्षण में अस्तित्व है तो उसी का 'ग' क्षण में भी अस्तित्व नहीं हो सकता, क्योंकि 'क' क्षण में यथार्थ अस्तित्व का अर्थ 'ग' क्षण में अथवा किसी भी अन्य क्षण में कोई यथार्थ अस्तित्व न होना है। इस प्रकार यदि हम यह स्वीकार करते हैं कि उसी वस्तु का 'ग' क्षण में भी अस्तित्व बना रहता है, तो इसका मात्र यही अर्थ होगा कि उसका एक साथ ही 'क' क्षण में यथार्थ अस्तित्व है भी और यथार्थ अस्तित्व नहीं भी है। यदि किसी वस्तु की अनेक क्षणों में यथार्थ अवधि हो तो वह एक ऐसे यथार्थ एकत्व को व्यक्त करेगी जिसका एक साथ ही विभिन्न कालों में अस्तित्व है। यह अवधिगत एकत्व या तो कल्पिताथ है और केवल क्षण मात्र ही यथार्थ हैं, अथवा क्षण कल्पिताथ हैं और अवधि मात्र ही यथार्थ है। बौद्धों के लिये केवल क्षण ही यथार्थ और अवधि कल्पिताथ है, क्योंकि यदि यह एक यथार्थ हो तो यह एक ऐसा यथाथ होगा जिसका एक साथ ही विभिन्न कालों में अस्तित्व होगा' अर्थात् यह किसी एक क्षण विशेष में विद्यमान तथा साथ ही साथ अ-विद्यमान होगा।

इस प्रकार, बौद्धों के लिये परमार्थ सत् पर या चरम यथार्थ कालविहीन, स्थानविहीन और कर्मरहित है, किन्तु यह नित्य सत्ता के आशय में काल-विहीन, सर्वत्र उपस्थित सत्ता के आशय में स्थान-विहीन और एक सर्वव्यापी कर्मता से रहित समाग्रता के आशय में कर्म-विहीन नहीं है। यह तो इस आशय में काल-विहीन, स्थान-विहीन और कर्म-विहीन है कि इसमें कोई अवधि नहीं है, कोई विस्तार नहीं है, और कोई कर्म नहीं है। यह एक गणितीय क्षण है, किसी क्रिया की प्रापकता का क्षण।

### § ५. साक्षात् प्रत्यक्ष पर आधारित तर्क

समस्त विद्यमान वस्तुओं के क्षणिक स्वभाव की प्रत्यक्ष तथा अनुमान पर आधारित तर्कों के आधार पर भी स्थापना हो जाती है। इनमें से प्रथम

या खण्डों को बहुलता, सातत्य, और सह-अस्तित्व ही है।" "मेरे विचार से स्थूल वस्तु विस्तृत किये जाने और किसी स्थान को ग्रहण करने से सर्वथा भिन्न कुछ होती है।" "विस्तार अपकर्षण के अतिरिक्त और कुछ नहीं।" ( एक्स्ट्रेट ड' उने लेट्रे, १६९३ ) ।

१ तुकी० ताटी० पृ० ९२ १३ और वाद, भाग दो की पन्निष्ठ १ में अनूदित, तुकी० न्यायणि० पृ० १२५



साक्षात् प्रत्यक्ष पर<sup>१</sup> आधारित तर्क है। विज्ञान एक क्षणिक प्रतिभास है ऐसा स्वसवेदन से मिद्ध हो जाता है। परन्तु एक क्षणिक विज्ञान केवल एक क्षणिक वस्तु का प्रतिवर्त मात्र ही है। यह उनमे से किसी को भी ग्रहण नहीं कर सकता जो पहले हो चुका है अथवा बाद में होगा। ठीक उमी प्रकार जैसे जब हम एक क्षणिक विज्ञान में एक नील पट का प्रत्यक्ष करते हैं, तब हम ठीक उमी वस्तु का प्रत्यक्ष करते हैं जो उस विज्ञान के अनुरूप होती है, अर्थात् हमें केवल नीले पट का ही प्रत्यक्ष होता है पीले का नहीं। ऐसा करते हुए भी हम उस विज्ञान में ठीक वर्तमान क्षण का ही प्रत्यक्ष करते हैं, न तो गत का और न आगत का। जब एक नील पट के अस्तित्व का प्रत्यक्ष होता है तो उसका अनस्तित्व अथवा उसकी अनुपस्थिति स्वतः वर्जित होती है और इस प्रकार उसके पूर्व तथा आगत क्षण भी वर्जित हो जाते हैं। विज्ञान द्वारा केवल वर्तमान क्षण का ही ग्रहण होता है। यत नमस्त वाह्य पदार्थों को ऐन्द्रिक-विषयों के रूप में घटाया जा सकता है और तद्विरुद्ध विज्ञान भी सदैव एक क्षण मात्र तक ही सीमित होते हैं, अतः यह स्पष्ट हो जाता है कि नमस्त पदार्थों का, जहाँ तक वे हमें प्रभावित करते हैं, क्षणिक अस्तित्व ही होता है। विज्ञान के क्षण के बाहर पदार्थ की अवधि की स्वयं विज्ञान के लिये आवश्यकता नहीं होती, यह अवधि तो उस विज्ञान की एक विस्तार मात्र, हमारी कल्पना की एक रचना मात्र होती है। हमारी कल्पना विज्ञान द्वारा उद्दीप्त होने पर पदार्थ के आकार का निर्माण करती है, किन्तु विज्ञान मात्र, विशुद्ध विज्ञान, एक क्षणिक पदार्थ का ही संकेत करता है।

### § ६ प्रत्यभिज्ञा अवधि को सिद्ध नहीं करती

इस तर्क के विरुद्ध यथार्थवादी निम्नलिखित आपत्ति<sup>२</sup> करता है। वह कहता है कि यह सत्य है कि विज्ञान केवल एक नील पट का ही प्रत्यक्ष करता है, और यह उमी समय इससे भिन्न किसी वस्तु का प्रत्यक्ष नहीं करता। परन्तु हम इतनी दूर तक जाकर यह स्वीकार नहीं कर सकते कि विज्ञान उसकी अवधि के ठीक-ठीक काल का ही प्रत्यक्ष करता है और यह अवधि केवल क्षणिक ही होती है। स्वयं विज्ञान एक क्षण से अधिक देर तक होता है, यह दो या तीन क्षणों तक ब्रना रह सकता है। यह कदापि मिद्ध नहीं होता कि यह केवल एक क्षण तक ही होता है, और यह भी किसी प्रकार

<sup>१</sup> न्याकणि० पृ० १२३ १४ और वाद, ताटी० पृ० ९२ १५ और वाद।

<sup>२</sup> न्याकणि० पृ० १२३ २३ और वाद।

असम्भव नहीं है कि एक वस्तु विद्यमान रहती है और क्रमशः एक के बाद एक विज्ञानों की एक शृङ्खला को उत्पन्न करती है।

बौद्ध यह उत्तर<sup>१</sup> देते हैं (वाद-विवाद के लिये) हम यह मान लें कि समस्त अस्तित्वों की क्षणिकता हमारे विज्ञान में साक्षात् प्रतिभासित नहीं होती (किन्तु क्या अवधि की स्थिति इससे भिन्न होती है? क्या अवधि का साक्षात् प्रतिभास होता है?) हाँ होता है, ऐसा यथार्थवादी कहता है। एक प्रतिष्ठित तथ्य, अर्थात् प्रत्यभिज्ञा<sup>२</sup> का तथ्य भी है जो वस्तुओं के स्थायित्व और उनकी अवधि को सिद्ध करता है। यह इस प्रकार का एक विज्ञान या बोध है कि “यह वही रत्न है (जिसे मैं पहले देख चुका हूँ)।” बौद्ध उत्तर देते हैं कि यह निश्चय ही रत्न के स्थायित्व अथवा उसकी अवधि को कदापि सिद्ध नहीं करता। यह इस बात को सिद्ध नहीं करता कि उसकी पूर्व-स्थिति उसकी वर्तमान स्थिति के सर्वथा समान है। और यदि यही सिद्ध नहीं है तो हमारे यह मानने में कोई बाधा नहीं है कि इस रत्न तक में परिवर्तन की एक अप्रत्यक्ष और निर्वाध प्रक्रिया निहित है। ऐसी स्थिति में यह एक स्थायी द्रव्य नहीं बल्कि एक दूसरे का अनुगमन करती हुई क्षणिक सत्ताओं का परिवर्तन होगा। वास्तव में यह निश्चय कि ‘यह वही रत्न है’ दो सर्वथा विपमजातीय तत्त्वों का अवैध सघात है जिनमें परस्पर कुछ भी समान नहीं। ‘यह’ तत्त्व वर्तमान का, एक विज्ञान का, और एक यथार्थ पदार्थ का द्योतक है। ‘वह’ तत्त्व अतीत का, किसी ऐसी वस्तु का द्योतक है जो अब एकमात्र कल्पना और स्मृति में ही विद्यमान है। ये दोनों इतने ही भिन्न हैं जितने शीत और ताप। इनके एकत्व की सर्वशक्तिमान् देवता इन्द्र तक रचना नहीं कर सकते। यदि इस प्रकार की वस्तुएँ समान तो जाँय तो सम्पूर्ण जगत भी समान वस्तुओं से निर्मित क्यों न माना जाय। स्मृति, जिसका कार्य केवल अतीत तक ही सीमित है, वर्तमान क्षण को ग्रहण नहीं कर सकती। इसी प्रकार विज्ञान, जिसका कार्य वर्तमान तक ही सीमित है अतीत को नहीं ग्रहण कर सकता। जब हेतुओं में कोई विसंगति या व्यभिचार हो तो प्रभाव समान नहीं हो सकता, अन्यथा फलों की हेतुओं या कारणों से नहीं बल्कि अस्तव्यस्त उत्पत्ति होगी। स्मृति और विज्ञान का अपना-अपना पृथक् कार्यक्षेत्र है और दोनों के अपने-अपने फल। दोनों इस प्रकार मिश्रित नहीं हो सकते कि इनमें एक, दूसरे के क्षेत्र में क्रियाशील हो जाय। प्रत्यभिज्ञा का स्मृति से विभेद नहीं

<sup>१</sup> वही पृ० १२४-७

<sup>२</sup> ‘प्रत्यभिज्ञा भगवती’, तुकी० न्यासू० ३ १, २ में यही तर्क।

किया जाना चाहिये, और स्मृति विचार-मृज्जन द्वारा उत्पन्न होती है, सत् या यथार्थ के साक्षात् प्रतिभाम द्वारा नहीं। अतः यथार्थवादियों की यह मान्यता कि प्रत्यभिज्ञा अवधि को मिद्ध करती है, केवल उनका मनोरथ मात्र<sup>१</sup> ही है।

### § ७. अस्तित्व की धारणा के प्रविचय पर आधारित तर्क

यद्यपि न तो तात्कालिक प्रत्यक्ष और न प्रत्यभिज्ञा ही बाह्य जगत के स्थायित्व को सिद्ध कर सकते हैं, तथापि, बौद्ध कहता है<sup>२</sup> कि वाद-विवाद के लिये हम यह मान लेते हैं कि तात्कालिक प्रत्यक्ष ऐसे पदार्थों का बोध करता है जो कुछ स्थायित्व व्यक्त करते हैं। फिर भी, यह प्रत्यक्ष मिथ्या मिद्ध होता है। स्थायित्व एक भ्रान्ति है,<sup>३</sup> हमारे स्थायित्व और अवधि को स्वीकार करने के विरुद्ध प्रबल तर्क<sup>४</sup> हैं।

प्रथम तर्क अस्तित्व की धारणा से प्रविचयात्मक आधार पर सतत परिवर्तन के तथ्य का निष्कर्ष निकालने में निहित है। अस्तित्व का, यथार्थ अस्तित्व का, जैसा हम देख चुके हैं कि, प्रापकता अर्थ है, और प्रापकता का अर्थ परिवर्तन है। जो सर्वथा परिवर्तन-विहीन है वह सर्वथा अप्रापक भी है, और जो सर्वथा अप्रापक है उसका अस्तित्व नहीं है। उदाहरण के लिये, आकाश को, उन लोगो तक के मन से जो इसे एक तत्त्व मानते हैं, कर्मरहित माना गया है। किन्तु बौद्धों के लिये कर्म-रहित कारणात्मक दृष्टि से अप्रापक और इसलिये उसका अस्तित्व नहीं है। कर्मरहित और अस्तित्वरहित परस्पर परिवर्तनीय शब्द हैं, क्योंकि कुछ प्रभाव उत्पन्न करने के अतिरिक्त किसी के अस्तित्व को सिद्ध करने का और कोई साधन नहीं है। यदि किसी वस्तु का बिना किसी प्रकार के प्रभाव के ही अस्तित्व हो तो ऐसा अस्तित्व नगण्य है। बौद्ध यह निष्कर्ष निकालते हैं कि जो कुछ भी परिवर्तित नहीं होता उसका अस्तित्व भी नहीं होता।

इम तर्क को निम्नलिखित पदार्थानुमान के रूप में प्रस्तुत किया गया है “

<sup>१</sup> ‘मनोरथमात्रम्’, तुकी० वही, पृ० १२४ २४।

<sup>२</sup> वही, पृ० १२७ ७ और वाद।

<sup>३</sup> ‘समारोपित-गोचरम् अक्षणिकम्’, वही।

<sup>४</sup> वही, पृ० १२३-३४।

<sup>५</sup> तम० पृ० १४३ १७ और वाद, यह पदार्थानुमान सदस० पृ० २६ में (जहाँ इसे ज्ञानश्री से उद्धृत किया गया है) और न्याकणि० पृ० १२७ ९ में एक भिन्न रूप में आता है।

साध्यपद . जिसका भी अस्तित्व है उसमे क्षणिक परिवर्तन होता है ।

उदाहरण<sup>१</sup> जैसे एक घट ( जिमका परमार्थ सन् प्रापकता के एक क्षण से अधिक कुछ नहीं ) ।

पक्ष-आधारवाक्य<sup>२</sup> . किन्तु आकाश को कर्मरहित माना गया है ।

निगमन . इसका अस्तित्व नहीं है ।

सत्तायुक्त समस्त पदार्थ प्रतिक्षण परिवर्तित होते हैं, यह एक उभयतः पाश द्वारा सिद्ध है । अस्तित्वयुक्त का अर्थ प्रापकता है । तब प्रश्न यह उठता है कि क्या यह प्रापकता शाश्वत है ? यदि यह शाश्वत है तब उन समस्त क्षणों को, जिनकी अवधि में पदार्थ का अस्तित्व माना गया है, प्रभाव उत्पन्न करने में सहकारी, होना चाहिये । किन्तु यह असम्भव है । गत क्षण प्रभाव उत्पन्न करने में सहकारी होने के लिये अन्तिम क्षण को व्याप्त नहीं कर सकते । शाश्वत का अर्थ है स्थिर और स्थिर का अर्थ है अ-प्रापक, अर्थात् किसी समय कोई भी प्रभाव न उत्पन्न करनेवाला । प्रत्येक यथार्थ पदार्थ अपनी अवधि के ठीक बाद के क्षण को उत्पन्न करने में सक्षम या प्रापक होता है । अतः पदार्थ को अपना प्रभाव तत्काल उत्पन्न करना चाहिये, अन्यथा वह उसे कभी भी उत्पन्न नहीं करेगा । स्थिर होने और स्थिर न होने के बीच मध्यवर्ती कुछ नहीं । स्थिर होने का अर्थ है कर्मरहित और नित्य अपरिवर्तनशील रहना<sup>३</sup>, जैसे कि आकाश को ( भारतीय यथार्थवादियों, तथा साथ ही साथ, कुछ आधुनिक वैज्ञानिकों द्वारा ) माना गया है । स्थिर न होने का अर्थ है कर्मता से युक्त होना और प्रतिक्षण परिवर्तित होना ।<sup>४</sup> वस्तुयें थोड़ा विश्राम लेकर पुनः कर्मशील होने के लिये रुक नहीं सकती, जैसा कि साधारण जीवन का सरल यथार्थवाद और यथार्थवादी दर्शन मानता है । विद्यमान यथार्थ में कर्म सदैव होता रहता है, किन्तु हम इस कर्मता के केवल

<sup>१</sup> ज्ञानश्री का उदाहरण, सम्भवतः छन्दात्मक कारण से, 'यथा जलधर' है ।

<sup>२</sup> न्यायकिं० में उपनय 'सश् च शब्दादिर्' और ज्ञानश्री का सूत्र 'सन्तश् च भावा वमी' है । शान्तिरक्षित और कमलशील द्वारा उद्धृत रूप में तक 'प्रसङ्ग-साधन' है, क्योंकि गतिरहित आकाश, तथा साथ ही साथ, शाश्वत काल और नित्य ईश्वर इत्यादि, के अस्तित्व को केवल विपक्षी ही मानते हैं, अतः ये केवल उन्हीं के लिये साधक या प्रामाणिक उदाहरण हैं ।

<sup>३</sup> 'नित्य = अप्रच्युत-अनुत्पन्न-स्थिरैक-स्वभाव', अजप० कै० २, १० ।

<sup>४</sup> 'अनित्य = प्रकृत्या एक-क्षण-स्थिति-वर्मक', वही ।

कुछ ऐसे क्षणों पर ही ध्यान देते हैं जिन्हें हम अपनी कल्पना में स्थिरीकृत कर लेते हैं ।

सत्ता से क्षणिकता के निगमन को प्रविचयात्मक निगमन या स्वभावानुमान कहते हैं । वास्तव में ये निणय कि 'सत्ता का अर्थ प्रापकता है' और 'प्रापकता का अर्थ परिवर्तन है' प्रविचयात्मक हैं क्योंकि विधेय उद्देश्य में ही अन्तर्निहित है और उसका प्रविचय द्वारा अनुमान किया जाता है । उसी वस्तु का, जिसका स्वभाव अस्तित्वयुक्त बताया गया है, स्वभाव प्रापक और परिवर्तनशील भी कहा जा सकता है । अस्तित्व, प्रापकता, और परिवर्तन आदि शब्द तादात्म्य द्वारा सम्बद्ध हैं, अर्थात् इनको बिना किसी विरोधत्व के एक ही यथार्थता, एक ही यथार्थ तथ्य के लिये व्यवहृत किया जा सकता है । अन्य विशेषतायें भी हैं जो इनके साथ उसी तादात्म्य के बन्धन द्वारा सम्बद्ध हैं, जैसे 'जो उत्पत्तिमान होता है वह अनित्य होता है',<sup>१</sup> 'जो कृतक होता है वह अनित्य होता है',<sup>२</sup> 'जिसमें प्रत्यय अथवा कारण के भेद से भेद निकाला जा सके वह अनित्य होता है',<sup>३</sup> 'जो प्रयत्न से व्याप्त होता है'<sup>४</sup>—इन समस्त विशेषताओं को, यद्यपि इनका अलग-अलग विस्तार हो सकता है, 'तादात्म्य' से युक्त कहा जाता है क्योंकि इनको निरपवादरूप से एक ही और उसी यथार्थता के लिये व्यवहृत किया जा सकता है । एक घट को भी, जो कुम्हार के प्रयत्न से उत्पन्न होता है, परिवर्त्य, उत्पादित पदार्थ, उत्पत्तिमूलक, परिवर्तनशील, प्रापक, और सत्तायुक्त कहा जा सकता है । इस आशय में क्षणिकता का निगमन एक प्रविचयात्मक निगमन है ।

## § ८. अभाव या अनस्तित्व की धारणा के प्रविचय

### पर आधारित तर्क

क्षणिकवाद के पक्ष में उपरोक्त तर्क का प्रापकता के अर्थ में अस्तित्व की धारणा के प्रविचय के आधार पर प्रतिपादन किया गया था । प्रस्तुत तर्क भी प्रविचयात्मक<sup>५</sup> है, किन्तु इसका विनाश के अर्थ में अभाव या अनस्तित्व की

<sup>१</sup> न्यायि० ३ १२

<sup>२</sup> वही, ३ १३

<sup>३</sup> वही, ३ १५

<sup>४</sup> वही ।

<sup>५</sup> स्वभाव-अनुमान ।

साध्यपद • जिसका भी अस्तित्व है उसमें क्षणिक परिवर्तन होता है ।

उदाहरण<sup>१</sup> जैसे एक घट ( जिसका परमार्थ सत् प्रापकता के एक क्षण से अधिक कुछ नहीं ) ।

पक्ष-आधारवाक्य<sup>२</sup> • किन्तु आकाश को कर्मरहित माना गया है ।

निगमन : इसका अस्तित्व नहीं है ।

सत्तायुक्त समस्त पदार्थ प्रतिक्षण परिवर्तित होते हैं, यह एक उभयतः पाश द्वारा सिद्ध है । अस्तित्वयुक्त का अर्थ प्रापकता है । तब प्रश्न यह उठता है कि क्या यह प्रापकता शाश्वत है ? यदि यह शाश्वत है तब उन समस्त क्षणों को, जिनकी अवधि में पदार्थ का अस्तित्व माना गया है, प्रभाव उत्पन्न करने में सहकारी, होना चाहिये । किन्तु यह असम्भव है । गत क्षण प्रभाव उत्पन्न करने में सहकारी होने के लिये अन्तिम क्षण को व्याप्त नहीं कर सकते । शाश्वत का अर्थ है स्थिर और स्थिर का अर्थ है अ-प्रापक, अर्थात् किसी समय कोई भी प्रभाव न उत्पन्न करनेवाला । प्रत्येक यथार्थ पदार्थ अपनी अवधि के ठीक बाद के क्षण को उत्पन्न करने में सक्षम या प्रापक होता है । अतः पदार्थ को अपना प्रभाव तत्काल उत्पन्न करना चाहिये, अन्यथा वह उसे कभी भी उत्पन्न नहीं करेगा । स्थिर होने और स्थिर न होने के बीच मध्यवर्ती कुछ नहीं । स्थिर होने का अर्थ है कर्मरहित और नित्य अपरिवर्तनशील रहना<sup>३</sup>, जैसे कि आकाश को ( भारतीय यथार्थवादियों, तथा साथ ही साथ, कुछ आधुनिक वैज्ञानिकों द्वारा ) माना गया है । स्थिर न होने का अर्थ है कर्मता से युक्त होना और प्रतिक्षण परिवर्तित होना ।<sup>४</sup> वस्तुये थोड़ा विश्राम लेकर पुनः कर्मशील होने के लिये रुक नहीं सकती, जैसा कि साधारण जीवन का सरल यथार्थवाद और यथार्थवादी दर्शन मानता है । विद्यमान यथार्थ में कर्म सदैव होता रहता है, किन्तु हम इस कर्मता के केवल

<sup>१</sup> ज्ञानश्री का उदाहरण, सम्भवतः छन्दात्मक कारण से, 'यथा जलघर' है ।

<sup>२</sup> न्यायकणि० में उपनय 'सश् च शब्दादिर्' और ज्ञानश्री का सूत्र 'सन्तश् च भावा अमी' है । शान्तिरक्षित और कमलशील द्वारा उद्धृत रूप में तक 'प्रसङ्ग-साधन' है, क्योंकि गतिरहित आकाश, तथा साथ ही साथ, शाश्वत काल और नित्य ईश्वर इत्यादि, के अस्तित्व को केवल विपक्षी ही मानते हैं, अतः ये केवल उन्हीं के लिये सार्थक या प्रामाणिक उदाहरण हैं ।

<sup>३</sup> 'नित्य = अप्रच्युत-अनुत्पन्न-स्थिरैक-स्वभाव', अजप० फे० २, १० ।

<sup>४</sup> 'अनित्य = प्रकृत्या एक-क्षण-स्थिति-धर्मक', वही ।

विचारमात्र, अथवा एक नाम मात्र है, समवाय एक द्वितीय स्तर की अय-  
थार्थता है क्योंकि इसको किसी विशेष वस्तु को उसके उस जाति या सामान्य  
के साथ सम्बद्ध करने के लिये ग्रहण किया गया है जो स्वयं भी एक नाम के  
अतिरिक्त और कुछ नहीं। अन्ततः अभाव अथवा किसी वस्तु का विनाश भी  
केवल एक नाम मात्र है, जो विनष्ट वस्तु के ऊपर या उससे पृथक् कुछ  
नहीं।<sup>१</sup>

इस अभाव के विषय पर बौद्धों और यथार्थवादियों का विवाद, अस्तित्व  
या सत्ता सम्बन्धी इनकी भिन्न धारणाओं का एक स्वाभाविक परिणाम है।  
बौद्धों के लिये एकमात्र यथार्थ या सत् प्राप्त कर्षण ही है, अन्य सब कुछ व्या-  
ख्या, विचार-सृजन या कल्पना है। दूसरी ओर यथार्थवादी, 'सत्ता'<sup>२</sup> के तीन  
( द्रव्य, गुण, कर्म ) और पदार्थ के<sup>३</sup> चार ( सामान्य, विशेष, समवाय, और  
अभाव ) विभेद करते हैं जिनमें अपनी अपनी विषयगत यथार्थता  
होती है। अभाव भी वैध है क्योंकि इसकी स्वयं अपने कारणों<sup>४</sup> से उत्पत्ति  
होती है। घट का अभाव, उदाहरण के लिये, हथौड़े के प्रहार से उत्पन्न होता  
है। यह 'आकाश में पुष्प'<sup>५</sup> की भांति एक नाम-मात्र नहीं है। किन्तु बौद्ध

<sup>१</sup> तस० पृ० १३४ ३५

<sup>२</sup> सत्ता = अस्तित्व

<sup>३</sup> पदार्थ = भाव

<sup>४</sup> तसप० पृ० १३५ १, त्रुकी न्याकणि० पृ० १४२ १-२।

एक विपरीत धारणा के आधार पर प्रतिपादन किया गया है। विनष्ट वस्तु के लिये विनाश क्या है ? यह स्वयं विनष्ट वस्तु ही है अथवा उससे भिन्न कुछ और<sup>१</sup>, एक ऐसी पृथक् वस्तु, जो किसी वस्तु के साथ उसके विनाश की प्रक्रिया के समय संयुक्त हो जाती है ? किसी वस्तु का अभाव या अनस्तित्व यथार्थ है अथवा यह केवल एक विचार मात्र है ?

बौद्ध दृष्टिकोण को समझने के लिये यहाँ पुनः हमें उसके साथ इसका विभेद करना होगा जिसके साथ इसका विरोध है। अर्थात् हमें भारतीय यथार्थवादियों के विचारों पर भी विचार करना होगा। इनके लिये काल और दिक् ऐसे यथार्थ द्रव्य हैं जिनमें वस्तुयें स्थित हैं। इसीप्रकार सत्ता का अर्थ किन्हीं विद्यमान वस्तु में कुछ निहित होना है, प्रापकता किसी वस्तु से, जब वह प्रापक होती है, भिन्न कुछ अतिरिक्त है, हेतुत्व कारण और फल को सम्बद्ध करता है, कर्म, जब किसी वस्तु में कर्मता होती है तो, उसके साथ संयुक्त एक यथार्थ है; सामान्य, व्यक्ति या विशेष में अवस्थित एक पदार्थ है, और समवाय सम्बद्ध सदस्यों में स्थित एक यथार्थ है। इसी प्रकार यथार्थवादियों के लिये अभाव भी एक वैध और यथार्थ पदार्थ है, यह उस वस्तु से जो विनष्ट होती है ऊपर और उससे पृथक् कुछ है।

बौद्ध इसे अस्वीकार करते हैं। इनका कथन है कि अभाव या अनस्तित्व का अस्तित्व नहीं हो सकता। यह उक्त समस्त परिकल्पित धारणाओं के परमार्थ सत् को अस्वीकार करना है। इनके लिये ये सब, विचार या नाम मात्र हैं, जिनमें से कुछ तो मिथ्या विचार मात्र हैं। एक विचाररूपमात्र, अथवा एक नाम मात्र एक ऐसा नाम है जिससे किसी पृथक् वस्तु की अनुरूपता नहीं होती, इसका अपना कोई अनुरूप यथाय नहीं होता। मिथ्या-विचार एक ऐसा शब्द है जिसके कुछ भी अनुरूप नहीं, जैसे 'आकाश में पुष्प'। इस प्रकार बौद्धों के लिये अस्तित्व विद्यमान वस्तुओं के नाम के अतिरिक्त और कुछ नहीं, प्रापकता स्वयं प्रापक वस्तु ही है, काल और दिक् उन वस्तुओं से भिन्न कुछ नहीं जो इनमें स्थित होती हैं। पुनः ये वस्तुयें भी क्षणों से भिन्न कुछ नहीं जिनके सश्लेषण को ये व्यक्त करती हैं। हेतुत्व उत्पत्तिमान वस्तुओं का प्रतीत्य समुत्पाद है, ये वस्तुयें स्वयं हेतु हैं और इनके अस्तित्व के अतिरिक्त अन्य कोई यथाय हेतुत्व नहीं होता, कर्म कर्मशील वस्तु से पृथक् कुछ नहीं, सामान्य या जाति किसी व्यक्ति में स्थित कोई यथाय नहीं है, यह तो स्वयं व्यक्ति का ही एक



विचारमात्र, अथवा एक नाम मात्र है, समवाय एक द्वितीय स्तर की अय-  
थार्थता है क्योंकि इसको किसी विशेष वस्तु को उसके उन जाति या नामान्य  
के साथ सम्बद्ध करने के लिये ग्रहण किया गया है जो स्वयं भी एक नाम के  
अतिरिक्त और कुछ नहीं। अन्ततः अभाव अथवा किसी वस्तु का विनाश भी  
केवल एक नाम मात्र है, जो विनष्ट वस्तु के ऊपर या उसमें पृथक् कुछ  
नहीं।<sup>१</sup>

इस अभाव के विषय पर बौद्धों और यथार्थवादियों का विवाद, अस्तित्व  
या सत्ता सम्बन्धी इनकी भिन्न धारणाओं का एक स्वाभाविक परिणाम है।  
बौद्धों के लिये एकमात्र यथार्थ या सत् प्राप्त दण ही है, अन्य सब कुछ व्या-  
स्या, विचार-मृजन या कल्पना है। दूसरी ओर यथार्थवादी, 'सत्ता'<sup>२</sup> के तीन  
( द्रव्य, गुण, कर्म ) और पदार्थ के<sup>३</sup> चार ( नामान्य, विशेष, समवाय, और  
अभाव ) विभेद करते हैं जिनमें अपनी अपनी विषयगत यथार्थता  
होती है। अभाव भी वैव है क्योंकि इसकी स्वयं अपने कारणों<sup>४</sup> से उत्पत्ति  
होती है। घट का अभाव, उदाहरण के लिये, हथौटे के प्रहार से उत्पन्न होता  
है। यह 'आकाश में पुष्प'<sup>५</sup> की भाँति एक नाम-मात्र नहीं है। किन्तु बौद्ध

<sup>१</sup> तम० पृ० १३४ ३५

<sup>२</sup> सत्ता = अस्तित्व

<sup>३</sup> पदार्थ = भाव

<sup>४</sup> तसप० पृ० १३५ १, तुकी न्याकणि० पृ० १४२ १-२।

<sup>५</sup> वात्स्यायन ( न्याभा० पृ० २ )। सत्ता तथा अभाव यथार्थ के दो पक्ष  
हैं। प्रत्येक वस्तु सत्ता और अभाव दोनों से युक्त हो सकती है। इसी कारण  
संयुक्त न्यायवैशेषिक सम्प्रदाय ने प्राचीन वैशेषिक सम्प्रदाय के छ भेदों में  
'अभाव' नामक एक सातवें पदार्थ को भी सम्मिलित कर लिया है। परन्तु यह  
मत बिना प्रबल विरोध के यथार्थवादी क्षेत्र में प्रवेश नहीं कर सका वैशेषिकों में  
प्रशस्तपाद और भीमानकों में प्रभाकर इस विषय पर बौद्धों से सहमत हैं,  
तुकी० प्रशस्त० पृ० २२५, और शादी० पृ० ३२२ और बाद। शान्तिरक्षित  
( पृ० १३५ ६ और बाद ) अभाव को एक परिणाम, जैसे बीज से उत्पन्न  
वृक्ष, मानकर यथार्थवादियों पर आक्षेप मात्र करते हैं। किन्तु कमशील यह  
टिप्पणी करते हैं ( पृ० १३५ १६ ) कि यह बहुत ठीक नहीं है, क्योंकि  
नैयायिक तथा अन्य यह नहीं कहते कि द्रव्यादि की ही भाँति 'अभाव' की  
सत्ता होती है, यह तो एक 'पदार्थ' है, 'द्रव्य' नहीं।

यह उत्तर देते हैं कि केवल सत्ता का ही कारण हो सकता है, अभाव को उत्पन्न नहीं किया जा सकता ।<sup>१</sup> यदि हम किसी वस्तु के अभाव से किसी दूसरी वस्तु द्वारा उसके स्थानान्तरण का अर्थ ग्रहण करें,<sup>२</sup> तो यह अभाव स्वयं स्थानान्तरित वस्तु से भिन्न कुछ नहीं होगा । यदि इससे हम उस वस्तु के एक माधारण अभाव का अर्थ ग्रहण करें<sup>३</sup> तो इसका कारण कुछ भी नहीं उत्पन्न करेगा और उसे कारण नहीं कहा जा सकता । कुछ भी न करने का अर्थ कोई भी कर्म न करना है । अनुत्पादक होने का अर्थ है कारण ही न होना । अतः अभाव में कोई सत् और कोई प्रामाणिकता नहीं होगी ।

किन्तु तब, यथार्थवादी पुनः प्रश्न करता है कि, विनष्ट वस्तु के लिये विनाश क्या है, यह कुछ है अथवा कुछ भी नहीं ? यदि यह कुछ न हो, यथार्थवादी आगे कहता है, तो वस्तु कभी भी विनष्ट नहीं होगी और उसकी सत्ता बनी रहेगी । अतः इसे निश्चित रूप से कुछ सार्थक होना चाहिये । बौद्ध उत्तर देते हैं कि यदि कुछ ऐसी पृथक्<sup>४</sup> वस्तु हो जो किसी वस्तु के विनाश की प्रक्रिया में उसके साथ संयुक्त हो जाती हो, तो यह संयुक्त होने पर भी पृथक् ही रहेगी और वह वस्तु एक इस प्रकार के असुविधाजनक पड़ोसी के सान्निध्य के विपरीत भी अप्रभावित<sup>५</sup> ही रहेगी । यथार्थवादी प्रत्युत्तर देते हैं कि ऐसी वस्तु के 'आयुष्मान् भाव'<sup>६</sup> को विनाश के बाद भी यथावत रहने दो, यह तुम्हारी स्वलक्षण वस्तु ही होगी—एक ऐसी वस्तु जो समस्त सामान्य और विशेष गुणों और अर्थ-क्रियाओं से रहित होगी ।<sup>७</sup> ऐसा कहने से यथार्थवादी

<sup>१</sup> तत्सप० १३५ १०

<sup>२</sup> वही पृ० १३५ २३

<sup>३</sup> वही पृ० १३६ ३ और बाद, तुकी न्याकणि० पृ० १३२ ८ और बाद ।

<sup>४</sup> तत्सप० पृ० १३३ २० और बाद, न्याकणि० पृ० १३२ ३ और बाद ।

<sup>५</sup> न्याकणि० पृ० १३९ १५ 'अस्मिन् ( प्रभवसे ) भिन्न-मूर्तौ किम् आयातम् भावस्य ? न किञ्चित् ।' यथार्थवादियों का, जो यथार्थ अभाव, यथार्थ सम्बन्ध, और यथार्थ विनाश को स्वीकार करते हैं, बौद्धों ने उपहास किया है । यदि ये पदार्थ यथार्थ हैं तो, बौद्धों का कथन है कि, इन्हें पृथक् मूर्त शरीरों से युक्त होना चाहिये । और उस दशा में हमें 'मूर्तीकृत अभाव मिलेगा' 'विग्रहवान् अभाव, विग्रहवान् सम्बन्ध, भिन्न-मूर्तिर् विनाश ।'

<sup>६</sup> 'आयुष्मान् भाव.', वही ।

<sup>७</sup> 'निरस्त-समस्त-अर्थक्रिया', वही ।

बौद्धों के परमार्थ सत् का सकेत कर रहा है जो केवल एक क्षण मात्र होता है। वह कहता है कि यह क्षण वाम्भव मे किसी वस्तु के विनष्ट हो जाने पर भी बना रहेगा। बौद्ध वैशेषिकों से कहता है कि “तुम्हारा यह यथार्थवादी अभाव रिक्त और शून्य है, क्योंकि यह विनष्ट वस्तु से बाह्य पदार्थ है”, इसके पाम अपना ऐमा कुछ नहीं जिससे बाह्य जगत मे यह अपने को धारण कर सके। वैशेषिक उत्तर देता है “इसके ठीक विपरीत तुम्हारा अभाव, अर्थात् वस्तुशून्य अभाव, रिक्त और शून्य है क्योंकि यह विनष्ट होनेवाली वस्तु मे ही सम्मिलित है, और स्वयं अपने मे किसी पृथक् सत्ता को व्यक्त नहीं करता।”<sup>१</sup> सत्ता तथा अभाव का ऐसे पृथक् पदार्थ होना स्पष्ट है जो किसी वस्तु के साथ युक्त हो जाते हैं, क्योंकि इनमे एक ग्राहक सम्बन्ध है जो वाणी द्वारा व्यक्त होता है। ‘किसी वस्तु की सत्ता’, ‘किसी वस्तु का अभाव’, इस प्रकार की अभिव्यक्तियों मे सम्बन्ध कारक इस तथ्य की ओर सकेत करता है कि कोई वस्तु सत्ता या अभाव से युक्त हो सकती है। बौद्ध उत्तर देते हैं कि ये अभिव्यक्तियाँ दुराग्रही भाषा मात्र हैं, ठीक वैसे जैसे ‘मूर्ति का शरीर’ अभिव्यक्ति, जबकि मूर्ति स्वयं ही शरीर है, ऐसा कुछ नहीं जो इस शरीर से युक्त हो। सम्बन्धवाचक ‘का’, ‘की’, का यहाँ कोई अर्थ नहीं है।<sup>२</sup> सत्ता या अभाव किसी वस्तु के भिन्न आनुपगिक नहीं हैं, ये तो स्वयं वस्तु ही हैं।

यह मत है कि दो प्रकार का विनाश<sup>३</sup> होता है—एक अनुभवात्मक विनाश जिसे ‘प्रध्वश’ कहते हैं, और दूसरा अनुभवातीत जिसे विनाश<sup>४</sup> अथवा अनित्यता<sup>५</sup> कहते हैं। प्रथम किसी घट का हथौड़े के प्रहार से प्रध्वस है। द्वितीय, घट का कालगत विनाश है, एक अगोचर, अत्यन्त क्रमिक, सतत् ह्रास अथवा अनित्यता जो किसी भी यथार्थ का सारतत्त्व है। अतः शान्ति-रक्षित<sup>६</sup> का यह कथन है “स्वयं यथार्थ को ही विनाश कहते हैं, अर्थात् उस परमार्थ सत् को जिसकी सत्ता क्षणिक होती है।” यह अहेतुक<sup>७</sup> होता है—

<sup>१</sup> तुकी० न्याविटी० अनुवाद, पृ० ८३, नोट ४।

<sup>२</sup> तसप० पृ० १३८ २७, १४२ २७ इत्यादि

<sup>३</sup> तसप० पृ० १३७ २१, १५६ ११

<sup>४</sup> विनाश = विनश्वरत्व

<sup>५</sup> अनित्य = क्षणिक।

<sup>६</sup> तसप० पृ० १३७ २६ ‘यो हि भाव क्षण-स्थायि विनाश इति गीयते।’

<sup>७</sup> तसप० पृ० १३८ २, तुकी० वही १३३ १३

यह उत्तर देते हैं कि केवल सत्ता का ही कारण हो सकता है, अभाव को उत्पन्न नहीं किया जा सकता ।<sup>१</sup> यदि हम किसी वस्तु के अभाव से किसी दूसरी वस्तु द्वारा उसके स्थानान्तरण का अर्थ ग्रहण करें,<sup>२</sup> तो यह अभाव स्वयं स्थानान्तरित वस्तु से भिन्न कुछ नहीं होगा । यदि इससे हम उस वस्तु के एक माधारण अभाव का अर्थ ग्रहण करें<sup>३</sup> तो इसका कारण कुछ भी नहीं उत्पन्न करेगा और उसे कारण नहीं कहा जा सकता । कुछ भी न करने का अर्थ कोई भी कर्म न करना है । अनुत्पादक होने का अर्थ है कारण ही न होना । अतः अभाव में कोई सत् और कोई प्रामाणिकता नहीं होगी ।

किन्तु तब, यथार्थवादी पुनः प्रश्न करता है कि, विनष्ट वस्तु के लिये विनाश क्या है, यह कुछ है अथवा कुछ भी नहीं ? यदि यह कुछ न हो, यथार्थवादी आगे कहता है, तो वस्तु कभी भी विनष्ट नहीं होगी और उसकी सत्ता बनी रहेगी । अतः इसे निश्चित रूप से कुछ सार्थक होना चाहिये । बौद्ध उत्तर देते हैं कि यदि कुछ ऐसी पृथक्<sup>४</sup> वस्तु हो जो किसी वस्तु के विनाश की प्रक्रिया में उसके साथ संयुक्त हो जाती हो, तो यह संयुक्त होने पर भी पृथक् ही रहेगी और वह वस्तु एक इस प्रकार के असुविधाजनक पड़ोसी के सान्निध्य के विपरीत भी अप्रभावित<sup>५</sup> ही रहेगी । यथार्थवादी प्रत्युत्तर देते हैं कि ऐसी वस्तु के 'आयुष्मान् भाव'<sup>६</sup> को विनाश के बाद भी यथावत रहने दो, यह तुम्हारी स्वलक्षण वस्तु ही होगी—एक ऐसी वस्तु जो समस्त सामान्य और विशेष गुणों और अर्थ-क्रियाओं से रहित होगी ।<sup>७</sup> ऐसा कहने से यथार्थवादी

<sup>१</sup> तसप० १३५ १०

<sup>२</sup> वही पृ० १३५ २३

<sup>३</sup> वही पृ० १३६ ३ और बाद, तुकी न्याकणि० पृ० १३२ ८ और बाद ।

<sup>४</sup> तसप० पृ० १३३ २० और बाद, न्याकणि० पृ० १३२ ३ और बाद ।

<sup>५</sup> न्याकणि० पृ० १३९ १५ 'अस्मिन् ( प्रवृत्तसे ) भिन्न-मूर्तौ किम् आयातम् भावस्य ? न किञ्चित् ।' यथार्थवादियों का, जो यथार्थ अभाव, यथार्थ सम्बन्ध, और यथार्थ विनाश को स्वीकार करते हैं, बौद्धों ने उपहास किया है । यदि ये पदार्थ यथार्थ हैं तो, बौद्धों का कथन है कि, इन्हें पृथक् मूर्तं शरीरो से युक्त होना चाहिये । और उस दशा में हमें 'मूर्तीकृत अभाव मिलेगा' 'विग्रहवान् अभाव', 'विग्रहवान् सम्बन्ध', 'भिन्न-मूर्तिर् विनाश' ।

<sup>६</sup> 'आयुष्मान् भाव', वही ।

<sup>७</sup> 'निरस्त-समस्त-अर्थक्रिया', वही ।

बौद्धों के परमार्थ सत् का सकेत कर रहा है जो केवल एक क्षण मात्र होता है। वह कहता है कि यह क्षण वास्तव में किसी वस्तु के विनष्ट हो जाने पर भी बना रहेगा। बौद्ध वैशेषिकों से कहता है कि “तुम्हारा यह यथार्थवादी अभाव रिक्त और शून्य है, क्योंकि यह विनष्ट वस्तु से बाह्य पदार्थ है”, इसके पाम अपना ऐसा कुछ नहीं जिससे बाह्य जगत में यह अपने को धारण कर सके। वैशेषिक उत्तर देता है “इसके ठीक विपरीत तुम्हारा अभाव, अर्थात् वस्तुशून्य अभाव, रिक्त और शून्य है क्योंकि यह विनष्ट होनेवाली वस्तु में ही सम्मिलित है, और स्वयं अपने में किसी पृथक् सत्ता को व्यक्त नहीं करता।”<sup>१</sup> सत्ता तथा अभाव का ऐसे पृथक् पदार्थ होना स्पष्ट है जो किसी वस्तु के साथ संयुक्त हो जाते हैं, क्योंकि इनमें एक ग्राहक सम्बन्ध है जो वाणी द्वारा व्यक्त होता है। ‘किसी वस्तु की सत्ता’, ‘किसी वस्तु का अभाव’, इस प्रकार की अभिव्यक्तियों में सम्बन्ध कारक इस तथ्य की ओर संकेत करता है कि कोई वस्तु सत्ता या अभाव से युक्त हो सकती है। बौद्ध उत्तर देते हैं कि ये अभिव्यक्तियाँ दुराग्रही भाषा मात्र हैं, ठीक वैसे जैसे ‘भूति का शरीर’ अभिव्यक्ति, जबकि भूति स्वयं ही शरीर है, ऐसा कुछ नहीं जो इस शरीर से युक्त हो। सम्बन्धवाचक ‘का’, ‘की’, का यहाँ कोई अर्थ नहीं है।<sup>२</sup> सत्ता या अभाव किसी वस्तु के भिन्न आनुपंगिक नहीं हैं, ये तो स्वयं वस्तु ही हैं।

यह मत है कि दो प्रकार का विनाश<sup>३</sup> होता है—एक अनुभवात्मक विनाश जिसे ‘प्रध्वंस’ कहते हैं, और दूसरा अनुभवातीत जिसे विनाश<sup>४</sup> अथवा अनित्यता<sup>५</sup> कहते हैं। प्रथम किसी घट का हथौड़े के प्रहार से प्रध्वंस है। द्वितीय, घट का कालगत विनाश है, एक अगोचर, अत्यन्त क्रमिक, सतत् ह्रास अथवा अनित्यता जो किसी भी यथार्थ का सारतत्त्व है। अतः शान्ति-रक्षित<sup>६</sup> का यह कथन है “स्वयं यथार्थ को ही विनाश कहते हैं, अर्थात् उस परमार्थ सत् को जिसकी सत्ता क्षणिक होती है।” यह अहेतुक<sup>७</sup> होता है—

<sup>१</sup> तुकी० न्याविटी० अनुवाद, पृ० ८३, नोट ४।

<sup>२</sup> तसप० पृ० १३८ २७, १४२ २७ इत्यादि

<sup>३</sup> तसप० पृ० १३७ २१, १५६ ११

<sup>४</sup> विनाश = विनश्वरत्व

<sup>५</sup> अनित्य = क्षणिक।

<sup>६</sup> तसप० पृ० १३७ २६ ‘यो हि भाव क्षण-स्थायि विनाश इति गीयते।’

<sup>७</sup> तसप० पृ० १३८ २, तुकी० वही १३३ १३

हथौड़े के प्रहार के ममान, यह स्वय ही उत्पन्न होता है,<sup>१</sup> क्योंकि यह वस्तु या यथार्थ का स्वभाव है,<sup>२</sup> और यथार्थ अनित्य है। यह तथ्य कि किसी वस्तु का विनाश सदैव उसकी पूर्व सत्ता<sup>३</sup> का अनुगमन करता है, इस प्रकार के यथार्थ के लिये व्यवहृत नहीं हो सकता।<sup>४</sup> यह यथार्थ चलभाव-स्वरूप<sup>५</sup> होता है, यह निरग<sup>६</sup> होता है, इसे इस रूप में अशो में विभक्त नहीं किया जा सकता कि अभाव का सत्ता के साथ अनन्तर-भाव हो,<sup>७</sup> इसका नाशत्व इसके निष्पन्नत्व के साथ ही निष्पन्न होता है,<sup>८</sup> अन्यथा नाशत्व यथार्थ का स्वभाव नहीं होगा।<sup>९</sup> इस प्रकार सत्ता और अभाव एक ही वस्तु को दिये गये दो नाम हैं 'ठीक उसी प्रकार जैसे बालेय और रासभ दोनों एक ही पशु को दिये गये भिन्न नाम हैं।'<sup>१०</sup>

### § ९. शान्तिरक्षित की स्थापना

इस उक्ति में कि 'क्षणिक वस्तु अपने विनाश के भाव को व्यक्त करती है',<sup>११</sup> शान्तिरक्षित द्वारा प्रतिपादित क्षणिकवाद का सिद्धांत अत्यन्त उल्लेखनीय है। यह स्पष्ट रूप से उस सत् या यथार्थ का दर्शन कराता है जिसका हमें बौद्ध न्याय में विवेचन करना है। प्रत्यक्षत यह अनुभवात्मक वस्तु नहीं है जिसे स्वयं उसका विनाश कहा जा सके। कोई भी इस बात को अस्वीकार नहीं करेगा कि जब हथौड़े के प्रहार से कोई घट भग्न होकर टुकड़े-टुकड़े हो जाता है तब उसका अस्तित्व नहीं रह जाता। किन्तु इस प्रत्यक्ष अनुभवात्मक परिवर्तन से पृथक्, जैसा कि ऊपर कहा जा चुका है, एक अन्य कभी भी आरम्भ न होनेवाला और कभी भी न रुकनेवाला, अत्यन्त क्रमिक, सतत

<sup>१</sup> तसप० पृ० १३२ १२, न्याकणि० पृ० १३१ २३

<sup>२</sup> ब्रिन्श्वर-स्वभाव=वस्तु=चल-वस्तु-स्वभाव', तसप० पृ० १३८ १०

<sup>३</sup> 'वस्तु-अनन्तर-भावित', वही पृ० १३८ ११

<sup>४</sup> 'न ... तादृशि=न चल-स्वरूपे', वही, पृ० १३८ १०

<sup>५</sup> 'चल-भाव-स्वरूप', वही पृ० १३८ ९।

<sup>६</sup> वही, पृ० १३८ १०।

<sup>७</sup> 'यने तद्-अनन्तर-भावित्वम् अस्य भवति', वही पृ० १३८ ११।

<sup>८</sup> 'नागस्य तन्-निष्पत्ताव एव निष्पन्नत्वात्', वही।

<sup>९</sup> 'अन्यथा ( चल ) स्वभावम् न स्यात्', वही, पृ० १३८.१२।

<sup>१०</sup> तस० पृ० १३९ ७।

<sup>११</sup> तस० पृ० १३७.२६

परिवर्तन, एक प्रवाहमान अनुभवातीत परमार्थ सत् भी होता है। मिट्टी के लोंदे से घट का निर्माण, तथा उसका टूटकर टुकड़ों में परिवर्तित हो जाना नवीन गुण हैं, अर्थात् ये एक निर्वाध परिवर्तन की शृङ्खला के कुछ विशिष्ट क्षण हैं। इस प्रक्रिया में कुछ भी शाश्वत नहीं है, कोई भी स्थिर तत्त्व नहीं है। चिरस्थायी स्थूल पदार्थ को विणुद्ध कल्पना मात्र कहा गया है, ठीक वैसे ही जैसे एक चिरस्थायी स्थूल आत्मा की धारणा है। अतः, जैसा कि शान्तिरक्षित का कथन है, प्रत्येक क्षण में उस सत्ता का कुछ भी लेश नहीं रह जाता जिसका पूर्वक्षण में अस्तित्व रहा होता है। क्षण अनिवार्यतः विविक्त होते हैं। प्रत्येक क्षण, अर्थात् प्रत्येक क्षणिक वस्तु, अग्नये निष्पन्नत्व के साथ ही विनष्ट हो जाती है, क्योंकि उसकी सत्ता दूसरे क्षण तक नहीं रहती। इस आशय में प्रत्येक वस्तु स्वयं अपने विनाश को व्यक्त करती है। यदि गत क्षण का कुछ वाद के क्षण में भी बना रहे तो इसका अर्थ 'नित्यता' होगा क्योंकि जिस प्रकार यह दूसरे क्षण में बना रहा उसी प्रकार तीसरे और उसके बाद के क्षणों में भी बना रहेगा। स्थिर का अर्थ नित्यत्व है।<sup>१</sup> यदि पदार्थ की सत्ता है तो वह अनिवार्यतः क्षणिक है। जैसा कि ऊपर कहा जा चुका है, प्रथम दृष्टिकोण सारय पद्धति द्वारा प्रतिपादित है, और द्वितीय बौद्धों द्वारा। दोनों के बीच की कोई स्थिति नहीं हो सकती। परिवर्तनशील गुणों से युक्त कोई नित्य पदार्थ नहीं हो सकता जैसा कि सरल यथार्थवाद तथा यथार्थवादी पद्धतियाँ मानती हैं। दूसरी ओर, अत्यन्त परोक्षवादी यह मानते हैं कि परमार्थ सत् का द्रव्य और गुण में विभाजन नहीं किया जा सकता—इसे तो निरश तथा क्षणिक ही होना चाहिये।

इस प्रकार का विनाश, अनुभवातीत विनाश, घटनात्मक हेतुओं से उत्पन्न नहीं होता।<sup>२</sup> यतः सत्ता स्वयं सतत् विनाश है, अतः उसका अस्तित्व चलता रहेगा, अर्थात् प्रत्येक दशा में विनाश के किसी हेतु या कारण की अपेक्षा किये बिना ही सत्ता विनष्ट और परिवर्तित होती रहेगी। सत्ता के धर्म स्वभावतः क्षणिक या नश्वर होते हैं,<sup>३</sup> ये उस परिवर्तन को, जो सदैव और स्वतः ही होता

<sup>१</sup> 'नित्यत्वम् = अवस्थान-मात्रम्', ताटी० पृ० २३९.२४, तुकी० तसप० पृ० १४० २४ 'यद्य् उत्पाद-अनन्तरम् न विनश्येत्, तदा पश्चाद् अपि न तद् अवश्य ( स्यात् ) ।'

<sup>२</sup> तसप० पृ० १४० २५ 'किम् नाश-हेतुना तस्य कृतम् येन विनश्येत् ।'

<sup>३</sup> म्वरस-विनाशिन ( सर्वे धर्मा ) ।

रहता है, उत्पन्न करने के लिये किसी अतिरिक्त परिस्थिति<sup>१</sup> की अपेक्षा नहीं रखते ।

जिस प्रकार प्रत्येक घटना के हेतुओं और दशाओं की सामग्री का वह घटना अनिवार्यतः अनुसरण करती है, नगोकि सामग्री उपस्थित<sup>२</sup> रहने पर अन्य किसी बात की आवश्यकता नहीं होती और वह सामग्री ही स्वयं घटना होती है,<sup>३</sup> उसी प्रकार प्रत्येक वस्तु अपने स्वभाव से ही क्षणिक या नश्वर होती है, उसके विनाश अथवा परिवर्तन के लिये अन्य किसी कारण की आवश्यकता नहीं होती । गथार्थता को पापकता कहा गया है ऐसे क्षणिकता या विनाश भी कहा जा सकता है ।

### § १०. परिवर्तन और विनाश

परिवर्तन<sup>४</sup> की धारणा विनाश की धारणा का एक साक्षात् उपनिगमन है । विनाश-सम्बन्धी गथार्थवादी दृष्टिकोण का पक्षिवाद करने के पश्चात् बौद्ध स्वभावतः 'अन्यथात्व' या परिवर्तन की गथार्थवादी धारणा का भी पक्षिवाद करते हैं । 'परिवर्तन' या 'अन्यथात्व' शब्द का शुद्ध अर्थ क्या है ? जैसा कि पहले कहा जा चुका है, इसका यह अर्थ है कि या तो एक वस्तु दूसरे के द्वारा स्थानान्तरित हो जाती है, अथवा वह वस्तु नहीं रहती है किन्तु उसकी दशा या गुण में परिवर्तन हो जाता है, अर्थात् वह एक भिन्न गुण धन जाती है । यदि इसका प्रथम अर्थ हो तो बौद्ध कोई आपत्ति नहीं करेंगे ।<sup>५</sup> परन्तु यत् पत्येक क्षण पर परिवर्तन होता है, अतः वस्तु पत्येक क्षण अन्य वस्तु द्वारा स्थानान्तरित होती है । यदि इसका दूसरा अर्थ है तब गथार्थवादी के लिये कठिनाइयों की एक श्रुतला आरम्भ हो जाती है । वह गथार्थ गुणों के साथ-साथ गथार्थ द्रव्यों की सत्ता मानता है । किन्तु परमार्थ सत् इस प्रकार विभाजित नहीं किया जा सकता,<sup>६</sup> यह एक ऐसे स्थिर पदार्थ

<sup>१</sup> वही पु० १४१ ९ 'सर्वथा अकिञ्चित्-कर एव नाश-हेतुर् एति ।'

<sup>२</sup> तसप० पु० १३२ १७

<sup>३</sup> तुकी० ताटी० पु० ८०. ५ 'सहकारि-साकल्यम् न प्राप्तेर् अतिरिच्यते ।'

<sup>४</sup> स्थित्य-अन्यथात्व' अथवा 'अन्यथात्व,' तुकी० तसप० पु० ११०.२५ और बाप ।

<sup>५</sup> 'सिद्ध-साध्यता', वही पु० १३७ २३ ।

<sup>६</sup> वही, पु० १३४ ३ ।



को व्यक्त नहीं कर सकता जिसके ऊपर कर्मता से युक्त यथार्थ गुण इस प्रकार स्थित हो मानो यह आते-जाते आगन्तुको का एक स्थायी गृह हो । सरल यथार्थवाद की यह धारणा 'परीक्षा पर खरी नहीं उतर सकती । दोनों सहकारी अंशों में से केवल एक मात्र को ही परमार्थ सत् होना चाहिये । उसे एक द्रव्य कहा जा सकता है, किन्तु तब, वह गुणरहित द्रव्य होगा । अथवा वह गुण ही मकता है, किन्तु तब ये गुण किसी द्रव्य के नहीं बल्कि निरपेक्ष गुण होंगे । यगोमित्र<sup>१</sup> का कथन है कि जो कुछ भी विद्यमान है वह एक वस्तु है, वह न तो गुण है और न द्रव्य । यथार्थ, सत्ता, वस्तु और क्षणिक वस्तु सब पर्याय हैं । यदि गुण यथार्थ हैं, तो वे वस्तुएं हैं । द्रव्य और गुण ये दोनों पदार्थ सापेक्ष हैं, अतः ये परमार्थ सत् को प्रतिभासित नहीं करते,<sup>२</sup> ये हमारी बुद्धि के द्वारा रचित हैं ।

यथार्थ द्रव्य-गुण सम्बन्ध की इस अस्वीकृति में बौद्ध, जैसा कि कहा जा चुका है, सांख्यो से एकमत, परन्तु अपने-अपने मत समर्थक पक्ष में दोनों ही सम्प्रदाय विपरीत दिशाओं में विभक्त हैं । सांख्य परमार्थ सत् के रूप में केवल उम नित्य प्रकृति को ही स्वीकार करते हैं जो स्वयं भी सतत परिवर्तित होती रहती है, जब कि इन लोगों ने इसके प्रकट रूपों की पृथक् यथार्थता को अस्वीकार किया है । दूसरी ओर बौद्धों ने नित्य प्रकृति की पृथक् यथार्थता को अस्वीकार किया और केवल परिवर्तनशील गुणों मात्र की यथार्थता को माना । इस प्रकार इन लोगों ने इन गुणों को ऐसे निरपेक्ष गुणों में परिवर्तित कर दिया जो किसी द्रव्य के गुण नहीं हैं ।

इसके अतिरिक्त अन्यथात्व या परिवर्तन की यथार्थता के सम्बन्ध में भी यथार्थवादियों को उसी कठिनाई का सामना करना है जिसका उन्हें विनाश की यथार्थता के सम्बन्ध में सामना करना पड़ा था ।<sup>३</sup> क्या परिवर्तन परिवर्तित होने वाली वस्तु से भिन्न किसी बात को व्यक्त करता है, अथवा यह स्वयं वस्तु ही होता है ? यदि यह भिन्न कुछ नहीं तो वस्तु को कुछ भी नहीं होगा, वह वस्तु यथावत रहेगी, उसमें कोई परिवर्तन नहीं होगा । यदि यह कुछ भिन्न है, तो यह भिन्न ही रहेगा, और पुनः कोई परिवर्तन नहीं होगा । अतः यह

<sup>१</sup> तुकी० सेक० पृ० २६ नोट, तुकी० तसप० पृ० १२८ १७ 'विद्यमानम् = वस्तु = द्रव्य = धर्म ।

<sup>२</sup> 'धर्म-धर्मि-भावो न सद्-असद् अपेक्षते,' ( दिग्नाग ) ।

<sup>३</sup> तुकी० तसप० पृ० १४१ २ और वाद

मानने के अतिरिक्त और कोई बात शेष नहीं रह जाती कि 'किसी वस्तु का परिवर्तन', ये शब्द सामर्थ्यशून्य हैं<sup>१</sup>, और यह कि वास्तव में परमार्थ सत् में प्रत्येक क्रमागत क्षण पर एक भिन्न वस्तु होती है। जब ठोस ताँबा द्रव की स्थिति में परिवर्तित हो जा जाता है, तब यथार्थवादी यह मानते हैं कि पदार्थ 'वही' है किन्तु उसकी स्थिति भिन्न है। विनाश उत्पन्न करने वाले कारण, अग्नि इत्यादि, किसी पदार्थ को विनष्ट नहीं कर सकते किन्तु ये उसकी स्थिति को नष्ट करके उसमें परिवर्तन या अन्यथात्वं उत्पन्न कर देते हैं<sup>२</sup>। वस्तु सर्वथा अदृश्य नहीं होती, बल्कि अन्यथात्वं उत्पन्न करने वाले कारणों पर कार्यपरक-निर्भरता के अनुसार उसकी स्थिति परिवर्तित हो जाती है। परन्तु यह असम्भव है। वस्तु को या तो विद्यमान होना चाहिये या अदृश्य हो जाना चाहिये, एक ही समय दोनों नहीं हो सकता—अर्थात् ऐसा नहीं हो सकता कि परिवर्तित भी हो जाय और विद्यमान भी रहे। यदि वह परिवर्तित हो गई है तो वह वही नहीं रही।<sup>३</sup> द्रवीभूत ताँबे का दृष्टान्त कुछ भी सिद्ध नहीं करता। ठोस ताँबा और द्रवीभूत ताँबा 'अन्य' वस्तुयें हैं।<sup>४</sup>

### § ११. गति ( कर्मता ) विच्छिन्न होती है

जिस प्रकार सत्ता कोई ऐसी पृथक् वस्तु नहीं है जो विद्यमान वस्तु के साथ सयुक्त हो जाती हो बल्कि यह स्वयं वह वस्तु ही होती है, तथा जिस प्रकार विनाश, क्षणिकता अथवा अन्यथात्वं भी, विनाश अथवा अन्यथात्वं का भाव प्राप्त करनेवाली वस्तु से भिन्न ऐसे यथार्थ नहीं हैं जो उस वस्तु के साथ सयुक्त हो जाते हैं—ठीक उसी प्रकार गति भी वस्तु के अतिरिक्त कुछ अन्य नहीं बल्कि स्वयं वस्तु ही है। वसुबन्धु<sup>५</sup> कहते हैं कि "विनाश के कारण कोई गति नहीं होती।" वस्तुयें गतिशील नहीं होती, उनके पास ऐसा करने का समय नहीं होता, वे तो उसी क्षण-अदृश्य हो जाती हैं जिस क्षण वे प्रगट होती हैं। कमल-

<sup>१</sup> वही, पृ० १४२ २७।

<sup>२</sup> वही, पृ० १४० २७ 'अन्यथात्वम् क्रियते।'

<sup>३</sup> वही, पृ० १४१ १ 'न हि स एव अन्यथा भवति', पृ० १४१ ९ 'नैकस्य अन्यथात्वम् अस्ति।'

<sup>४</sup> वही, पृ० १४१ १० 'न असिद्धो हेतुः', अर्थात् यथार्थवादियों का 'हेतु' असिद्ध है।

<sup>५</sup> अभिको० ४१ 'न गतिर नाशात्, तुकी ताटी० पृ० ३८३ १३- 'कर्म- अपलाप-निबन्धनो ह्य अयम् क्षणिक-वाद।'

शील कहते हैं कि क्षणिक वस्तुओं अपने को स्थानान्तरित नहीं कर सकतीं क्योंकि वे ठीक जन्मदेश पर ही अदृश्य या विलीन हो जाती हैं।<sup>१</sup>

यह कथन, अर्थात् यह कि कोई गति नहीं होती, यह कि गति असम्भव है, उस पूर्वकथन के स्पष्ट विरुद्ध प्रतीत होता है जिसके अनुसार यथार्थता गतिमूलक होती है, प्रत्येक वस्तु गति के अतिरिक्त अन्य कुछ नहीं। वास्तव में जब यह कहा जाता है कि यथार्थता गतिमूलक होती है तो इसमें यह तात्पर्य होता है कि प्रत्येक वस्तु गतिशील रहती है और कोई यथार्थ स्थिरता नहीं है। और जब यह कहा जाता है कि कोई भी यथार्थ गति नहीं हो सकती तो इससे यह अर्थ निकलता है कि यथार्थ स्थिरकृत और चिरस्थायी वस्तुओं से निर्मित है। फिर भी, ये दोनों प्रत्यक्ष परस्पर विरोधी कथन वस्तुतः एक ही तथ्य की दो भिन्न अभिव्यक्तियाँ हैं। तथाकथित स्थिरता केवल एक क्षण-मात्र की स्थिरता या स्थिति है<sup>२</sup>, और तथाकथित गति इन क्षणों के सातत्य से ऊपर या पृथक् कुछ नहीं। ये क्षण एक के बाद एक<sup>३</sup> घनिष्ठ मान्निव्य के साथ निरन्तर प्रगट होते रहते हैं<sup>३</sup> और इस प्रकार गति की भ्रान्ति उत्पन्न कर देते हैं। गति ऐसे दीपको की एक पत्ति के समान है जो एक के बाद दूसरे प्रकाश की चमक उत्पन्न कर रहे हैं और इस प्रकार एक गतिशील प्रकाश की भ्रान्ति उत्पन्न कर देते हैं। गति अ-गति की एक शृङ्खला से निर्मित होती है, वसु-वन्दु<sup>४</sup> का कथन है कि “किमी दीपक का प्रकाश, प्रज्वलित ज्योतियों की एक शृङ्खला के निरन्तर उत्पादन की एक साधारण लाक्षणिक उपाधि है। जब यह उत्पादन अपना स्थान परिवर्तित करता है, तब हम कहते हैं कि प्रकाश में गति हुई, किन्तु वास्तव में अन्य मलग्न म्यानों पर अन्य ज्योतियाँ प्रगट हो जाती हैं।”

इस प्रकार, बौद्धों ने परिकल्पनात्मक विधियों के आधार पर गति को इस रूप में ग्रहण किया है जिसका आधुनिक गणितीय भौतिकशास्त्र के साथ कुछ साम्य लक्षित होता है।

इस विषय में सम्बद्ध बौद्धों की स्थिति को और अच्छी तरह समझने के लिये हमें यहाँ पुनः, सर्वप्रथम, बौद्धों के मत का भारतीय यथार्थवादियों के मत

<sup>१</sup> तमप० पृ० २३२ ९० “तस्य (क्षणिकस्य) जन्म-देश एव च्युते, नाशाद्, देशान्तर-प्राप्त्य-असम्भवान्।”

<sup>२</sup> ‘एक-क्षण-स्थिति’।

<sup>३</sup> ‘निरन्तर-क्षण-उत्पाद’।

<sup>४</sup> अमिको० ९, तुकी० ‘सोल थ्योरी’, पृ० ९३८, में मेरा अनुवाद।

मानने के अतिरिक्त और कोई बात शेष नहीं रह जाती कि 'किसी वस्तु का परिवर्तन', ये शब्द सामर्थ्यशून्य हैं', और यह कि वास्तव में परमार्थ सत् में प्रत्येक क्रमागत क्षण पर एक भिन्न वस्तु होती है। जब ठोस ताँबा द्रव की स्थिति में परिवर्तित हो जा जाता है, तब यथार्थवादी यह मानते हैं कि पदार्थ 'वही' है किन्तु उसकी स्थिति भिन्न है। विनाश उत्पन्न करने वाले कारण, अग्नि इत्यादि, किसी पदार्थ को विनष्ट नहीं कर सकते किन्तु ये उसकी स्थिति को नष्ट करके उसमें परिवर्तन या अन्यथात्व उत्पन्न कर देते हैं<sup>१</sup>। वस्तु सर्वथा अदृश्य नहीं होती, बल्कि अन्यथात्व उत्पन्न करने वाले कारणों पर कार्यपरक-निर्भरता के अनुसार उसकी स्थिति परिवर्तित हो जाती है। परन्तु यह असम्भव है। वस्तु को या तो विद्यमान होना चाहिये या अदृश्य हो जाना चाहिये, एक ही समय दोनों नहीं हो सकता—अर्थात् ऐसा नहीं हो सकता कि परिवर्तित भी हो जाय और विद्यमान भी रहे। यदि वह परिवर्तित हो गई है तो वह वही नहीं रही।<sup>२</sup> द्रवीभूत ताँबे का दृष्टान्त कुछ भी सिद्ध नहीं करता। ठोस ताँबा और द्रवीभूत ताँबा 'अन्य' वस्तुएँ हैं।<sup>३</sup>

### § ११. गति ( कर्मता ) विच्छिन्न होती है

जिस प्रकार सत्ता कोई ऐसी पृथक् वस्तु नहीं है जो विद्यमान वस्तु के साथ संयुक्त हो जाती हो बल्कि यह स्वयं वह वस्तु ही होती है, तथा जिस प्रकार विनाश, क्षणिकता अथवा अन्यथात्व भी, विनाश अथवा अन्यथात्व का भाव प्राप्त करनेवाली वस्तु से भिन्न ऐसे यथार्थ नहीं हैं जो उस वस्तु के साथ संयुक्त हो जाते हैं—ठीक उसी प्रकार गति भी वस्तु के अतिरिक्त कुछ अन्य नहीं बल्कि स्वयं वस्तु ही है। वसुबन्धु<sup>४</sup> कहते हैं कि "विनाश के कारण कोई गति नहीं होती।" वस्तुएँ गतिशील नहीं होती, उनके पास ऐसा करने का समय नहीं होता, वे तो उसी क्षण-अदृश्य हो जाती हैं जिस क्षण वे प्रगट होती हैं। कमल-

<sup>१</sup> वही, पृ० १४२ २७।

<sup>२</sup> वही, पृ० १४० २७ 'अन्यथात्वम् क्रियते।'

<sup>३</sup> वही, पृ० १४१ १ 'न हि स एव अन्यथा भवति', पृ० १४१ ९ 'नैकस्य अन्यथात्वम् अस्ति।'

<sup>४</sup> वही, पृ० १४१ १० 'न असिद्धो हेतु', अर्थात् यथार्थवादियों का 'हेतु' असिद्ध है।

<sup>५</sup> अभिको० ४१ 'न गतिर नाशात्,, तुकी ताटी० पृ० ३८३ १३- 'कर्म-अपलाप-निबन्धनो ह्य अयम् क्षणिक-वाद।'

शील कहते हैं कि क्षणिक वस्तु अपने को स्थानान्तरित नहीं कर सकती क्योंकि वे ठीक जन्मदेश पर ही अदृश्य या विलीन हो जाती हैं।<sup>१</sup>

यह कथन, अर्थात् यह कि कोई गति नहीं होती, यह कि गति असम्भव है, उस पूर्वकथन के स्पष्ट विरुद्ध प्रतीत होता है जिसके अनुसार यथार्थता गतिमूलक होती है, प्रत्येक वस्तु गति के अतिरिक्त अन्य कुछ नहीं। वास्तव में जब यह कहा जाता है कि यथार्थता गतिमूलक होती है तो इससे यह तात्पर्य होता है कि प्रत्येक वस्तु गतिशील रहती है और कोई यथार्थ स्थिरता नहीं है। और जब यह कहा जाता है कि कोई भी यथार्थ गति नहीं हो सकती तो इससे यह अर्थ निकलता है कि यथार्थ स्थिरीकृत और चिरस्थायी वस्तुओं से निर्मित है। फिर भी, ये दोनों प्रत्यक्षतः परस्पर विरोधी कथन वस्तुतः एक ही तथ्य की दो भिन्न अभिव्यक्तियाँ हैं। तथाकथित स्थिरता केवल एक क्षण-मात्र की स्थिरता या स्थिति है<sup>२</sup>, और तथाकथित गति इन क्षणों के सातत्य से ऊपर या पृथक् कुछ नहीं। ये क्षण एक के बाद एक<sup>३</sup> घनिष्ठ सान्निध्य के साथ निरन्तर प्रगट होते रहते हैं<sup>३</sup> और इस प्रकार गति की भ्रान्ति उत्पन्न कर देते हैं। गति ऐसे दीपको की एक पत्ति के समान है जो एक के बाद दूसरे प्रकाश की चमक उत्पन्न कर रहे हैं और इस प्रकार एक गतिशील प्रकाश की भ्रान्ति उत्पन्न कर देते हैं। गति अ-गति की एक शृङ्खला से निर्मित होती है, वसु-वन्धु<sup>४</sup> का कथन है कि “किसी दीपक का प्रकाश, प्रज्वलित ज्योतियों की एक शृङ्खला के निरन्तर उत्पादन की एक साधारण लाक्षणिक उपाधि है। जब यह उत्पादन अपना स्थान परिवर्तित करता है, तब हम कहते हैं कि प्रकाश में गति हुई, किन्तु वास्तव में अन्य सलग्न स्थानों पर अन्य ज्योतियाँ प्रगट हो जाती हैं।”

इस प्रकार, बौद्धों ने परिकल्पनात्मक विधियों के आधार पर गति को इस रूप में ग्रहण किया है जिसका आधुनिक गणितीय भौतिकशास्त्र के साथ कुछ साम्य लक्षित होता है।

इस विषय में सम्बद्ध बौद्धों की स्थिति को और अच्छी तरह समझने के लिये हमें यहाँ पुनः, सर्वप्रथम, बौद्धों के मत का भारतीय यथार्थवादियों के मत

<sup>१</sup> तसप० पृ० २३२ ९० “तस्य (क्षणिकस्य) जन्म-देश एव च्युते, नाशाद्, देशान्तर-प्राप्त्य-असम्भवात्।”

<sup>२</sup> ‘एक-क्षण-स्थिति’।

<sup>३</sup> ‘निरन्तर-क्षण-उत्पाद’।

<sup>४</sup> अभिको० ९, तुकी० ‘सोल थ्योरी’, पृ० ९३८, में मेरा अनुवाद।

के साथ विभेद करना होगा। इससे हमें एक अन्य विभेद उपलब्ध होगा, एक ऐसा विभेद जो अनुभवात्मक दृष्टि से विवेचित गति और अनुभवातीत दृष्टि से विवेचित गति के बीच मिलता है।

वैशेषिकों के यथार्थवादी सम्प्रदाय के अनुसार गति एक यथार्थ है; यह उन तीन वस्तुओं में से एक है जिनमें मूल सत्ता की वृत्ति रहती है। अन्य दो द्रव्य और गुण हैं<sup>१</sup>। गति या कर्म गतिशील वस्तु से भिन्न होती है। यह इस तथ्य में निहित होती है कि किसी वस्तु का उसके स्थान से संयोग नष्ट हो गया और एक नवीन स्थान (देश) के साथ संयोग उत्पन्न हो गया। प्रशस्तपाद<sup>२</sup> ने कर्म या गति की एक ऐसे यथार्थ अनपेक्ष<sup>३</sup> कारण के रूप में परिभाषा की है जो देशस्थ किसी कण या अल्पांश की स्थिति में परिवर्तन उत्पन्न कर देती है। यह प्रथम क्षण में क्षणिक होती है और बाद के क्षणों में, उस क्षण तक जब शरीर पुनः विश्राम करने लगता है, एक संस्कार के रूप में गतिशील रहती है। वैशेषिक किसी क्रिया या गति की समाप्ति तक एक ही संस्कार की स्थिति मानते हैं।<sup>४</sup> दूसरी ओर नैयायिकों के लिये संस्कार भी क्षणिक गतियों में विभक्त होता है जिनमें से प्रत्येक अपने बाद की गति या कर्म को उत्पन्न करता है। इस दृष्टि से न्याय-दृष्टिकोण बौद्धों के अनुरूप है। किन्तु यथार्थ के एकमात्र क्षण के रूप में एक अद्वैत क्षण का विचार समस्त यथार्थवादियों के लिये अरुचिकर रहा। यहाँ तक कि उन दशाओं में भी जहाँ ये नित्य परिवर्तन को स्वीकार करते हैं, ये, जैसा कि पहले उल्लेख किया जा चुका है, इसका तीन क्षणों की अवधि अथवा छ क्षणों की अवधियों से निर्माण करते हैं। जब कोई स्थूल पदार्थ भूमि पर गिरता है तो प्रथम क्षण में उस पर गुरुत्वाकर्षण का प्रभाव पड़ता है, और बाद के क्षणों में संस्कार का, किन्तु गुरुत्वाकर्षण क्रिया भी चलती रहती है।<sup>५</sup> जैसा कि बाद में वर्णन किया

<sup>१</sup> वैशेषिकों के अनुसार (वैसू० १२, ७-८) सत्ता की द्रव्य, गुण और कर्म में वृत्ति होती है। अन्य पदार्थों को कभी-कभी स्वरूप-सत्तायें कहा गया है किन्तु इनकी सत्ता नहीं होती।

<sup>२</sup> प्रशस्त० पृ० २९० और बाद।

<sup>३</sup> 'अनपेक्ष'।

<sup>४</sup> 'बहूनि कर्माणि' ... 'एकस् तु संस्कारोऽन्तराले,' वही, पृ० ३०२-११।

<sup>५</sup> 'आद्यम् गुरुत्वाद्, द्वितीयादीनि तु गुरुत्व-संस्काराभ्याम्,' वही पृ० ३०४-१७। "हम गति के आरम्भ से अन्त तक की अवधि-पर्यन्त एक ही गति क्यों नहीं मानते?" प्रशस्त यह प्रश्न करते हैं (पृ० ३०२-११), अर्थात् बौद्धों

जायगा, इससे गिरती हुई स्थूल वस्तु की त्वरित गति की कुछ व्याख्या हो जाती है ।

बौद्धों का मत इन परिकल्पनाओं से उस आवारभूत सिद्धान्त द्वारा भिन्न है जो किसी भी पदार्थ की सत्ता को अस्वीकृत करता है । इसलिये, वस्तुओं में कोई गति नहीं होती, बल्कि स्वयं वस्तुयें ही गतिमान होती हैं । अतः, जब वसुवन्धु यह कहते हैं कि “विनाश के कारण कोई गति नहीं होती”, तो उस समय यथार्थ गति का उक्त यथार्थवादी विचार ही है जिसे वह अस्वीकार करते हैं । अनुभवात्मक दृष्टि से गति का अस्तित्व है । यदि यथार्थवाद केवल यही माने कि इस अनुभवात्मक गति के पीछे कोई कारण होता है, तो बौद्ध इस पर आपत्ति नहीं करेंगे ।<sup>१</sup> किन्तु, इस सिद्धान्त के अनुसार यह कारण अपने में किसी सयोजक पदार्थ से रहित किन्तु सान्निध्ययुक्त स्थानों में एक के बाद दूसरे प्रगट होने वाले क्षणिक विद्युदुन्मेषों से निर्मित होता है । ये उन्मेष एक ही और उसी वस्तु से उत्पन्न नहीं होते । दूसरे शब्दों में, ये निरन्वय होते हैं क्योंकि वाद के क्षण के आविर्भाव के पहले पूर्व-क्षण सर्वथा निरुद्ध हो जाता है । कमलशील<sup>२</sup> का कथन है कि “किसी वस्तु के स्वल्पाश का भी कोई अंश ऐसा नहीं होता जो वाद में आने वाले क्षण में भी बना रहे ।

जगत् की यथार्थ स्थिति के जिस चित्र का बौद्धों ने अपने लिये निर्माण किया उसका उस विधि के द्वारा सर्वश्रेष्ठ अनुमान किया जा सकता है जिसके अनुसार इन लोगों ने गिरते हुए पदार्थों<sup>३</sup> में त्वरण की घटना की, अथवा उठते

और नैयायिकों की भाँति हम यह क्यों नहीं मानते कि यह क्षणिक है ? और फिर यह उत्तर देते हैं “अनेक मयोगों के कारण”, अर्थात् अपनी परिभाषा से ही गति का किसी एक स्थान से सयोग-वियोग होता है, उतने ही सयोग होते हैं जितने स्थान जिनसे, उदाहरण के लिये, अपने गतिपथ में एक बाण होकर जाता है । तुकी० बर्गसाँ का विचार, कि इस प्रकार की गति अविभाज्य है । वैशेषिकों के अनुसार गति अत्यन्त विभाज्य है जब कि सस्कार एक ही होता है ।

<sup>१</sup> गत क्षण की ‘सत्ता’ कारण है ‘सत्तेव व्यापृति’, तस० कारि० १७७२।

<sup>२</sup> तसप० पृ० १८२ ‘न हि स्वल्पीयसोऽपि वस्त्व-अशस्य कस्यचिद् अन्वयोऽस्ति ।’

<sup>३</sup> अभिभा० ११.४६, डल वल्ले का अनुवाद, १ पृ० २२९-२३० ।

हुए धूसर<sup>१</sup> की घटनाओं की व्याख्या का प्रयास किया है। इन घटनाओं में इन लोगों की अपने इस आधार की एक उल्लेखनीय पुष्टि मिली है कि अपनी सत्ता के प्रत्येक क्षण में पर गिरती हुई वस्तु वास्तव में एक 'अन्य' वस्तु होती है क्योंकि उसका भिन्न निर्माण होता है। उसका भार प्रत्येक क्षण भिन्न होता है। प्रत्येक भूत पदार्थ हमारे चार आधारभूत तत्त्वों से निर्मित होता है जिन्हें परम्परया पृथिवी, जल, अग्नि और वायु कहते हैं। 'पृथ्वी' से स्थूल तत्त्व का अर्थ है, 'जल' ससजनात्मक अथवा सलग्नता की शक्ति का नाम है 'अग्नि' का अर्थ तापमान है, और 'वायु' का अर्थ भार या गति है। किसी भी प्रकार की वस्तु हो उसमें ये सभी तत्त्व या शक्तियाँ सदैव एक ही अनुपात में उपस्थित रहती हैं। यदि ये वस्तुएं कभी स्थूल होती हैं और कभी द्रव, कभी उष्ण और कभी गतिमान, तो यह तत्त्वों को व्यक्त करने वाली शक्ति में उत्कर्ष<sup>२</sup> की अधिकता पर निर्भर करता है उनकी परिमाणात्मक प्रधानता पर नहीं। जल में स्थूलता या ठोसपन का उपस्थित होना उसके द्वारा अपने घरातल पर नौका को धारण करने की क्षमता द्वारा सिद्ध है। अग्नि में 'द्रव' तत्त्व की उपस्थिति इस तथ्य द्वारा सिद्ध है कि अग्नि के कण अपने को एक ज्वाला में एक साथ सलग्न रखते हैं। यह स्पष्ट है कि किसी भी वस्तु के आधारभूत तत्त्व स्थूल परमाणुओं की अपेक्षा शक्तियाँ अथवा शक्ति की क्षणिक प्रमात्रायें होते हैं। फलस्वरूप ये 'सहयोगियों' अथवा 'सहकारी शक्तियों' की कोटि में आते हैं। चौथे तत्त्व को 'गति', तथा साथ ही साथ, 'लघुत्व', अर्थात् 'भार'<sup>३</sup> भी कहते हैं। इस प्रकार, प्रत्येक भूतवस्तु विकर्षण, आकर्षण, उष्णता और भार की शक्तियों का मिलन-विन्दु है। जब कोई वस्तु गिरती है तो उसकी गति प्रत्येक विन्दु पर त्वरित होती है, अर्थात् एक 'अन्य' गति हो जाती है। इसी प्रकार वह एक अन्य भार, और गुरुत्वाकर्षण की शक्ति की एक अन्य प्रमात्रा भी हो जाती है। बौद्ध दार्शनिक यह निष्कर्ष निकालता है कि गिरता हुआ पदार्थ अपनी गति के प्रत्येक सतत् क्षण में एक अन्य पदार्थ होता है, क्योंकि शक्ति की प्रमात्रा प्रत्येक क्षण में भिन्न होती है, और भूत पदार्थ

<sup>१</sup> वही।

<sup>२</sup> इस प्रकार ऐसा प्रतीत होता है कि प्राचीन भारतीयों के पास पदार्थ के यान्त्रिक सिद्धान्त के विरुद्ध कोई गत्यात्यक सिद्धान्त था। तुकी० नीचे।

<sup>३</sup> 'लघुत्व = ईरणात्मक', तुकी० अभिभा० ११२।



सामान्य रूप से शक्ति की उन प्रमाणाओं से ऊपर और भिन्न कुछ नहीं होते जो उनकी रचना में प्रविष्ट होती हैं।<sup>१</sup>

## § १२. विनाश अनुभवनिरपेक्ष दृष्टि से भी निश्चित है

इस प्रकार जो तर्क अभाव और विनाश की धारणाओं के प्रविचय पर आधारित है वह क्षणिकता के सिद्धान्त की ठीक उसी प्रकार स्थापना करता है जिस प्रकार कारणात्मक प्रापकता के रूप में सत्ता की धारणा के प्रविचय पर आधारित तर्क। हम इस बात का निर्देश कर चुके हैं कि ये दोनों ही तर्क प्रविचयात्मक हैं, अतः इनके निष्कर्ष भी एक तार्किक अनिवार्यता है। एक तीसरा तर्क भी है जो द्वितीय से बहुत थोड़े अंशों में ही भिन्न है। यह इस तथ्य से आरम्भ होता है कि प्रत्येक वस्तु का अनिवार्यतः<sup>२</sup> एक अन्त होना ही चाहिये। ऐसा कुछ भी नहीं है जिसका अन्त न हो। इस साधारण सत्य का, जो सबको ज्ञात है, सूक्ष्म परीक्षण करने पर इसके अतिरिक्त और कुछ अर्थ नहीं हो सकता कि नश्वरता सत्ता का एक निश्चित अन्तर्भाग या सार है। यदि प्रत्येक वस्तु नश्वर या क्षणिक है, वह सदैव नश्वर है, तो किसी भी वस्तु को स्वयं उसके इस सारतत्त्व से पृथक् नहीं किया जा सकता, और इसलिये कोई अवधि हो ही नहीं सकती। प्रत्येक वस्तु की नश्वरता की निश्चितता अनुभव-निरपेक्ष है।

अतः तथ्य यह है कि प्रत्येक सत्ता का क्षणिक स्वभाव एक ऐसी बात है जिसकी अनुभव-निरपेक्ष<sup>३</sup> स्थापना की जा सकती है।

वाचस्पति मिश्र<sup>४</sup> हमें यह सूचित करते हैं कि आरम्भिक बौद्धों ने निरीक्षण के आधार पर अनुमान करके क्षणिकता के विचार का निष्कर्ष निकाला था।

<sup>१</sup> गिरते हुए भूत-पदार्थ की गति के विषय पर तुकी० न्याया० पृ० ४२०।

<sup>२</sup> 'ध्रुव-भावि = अवश्यम्-भावि', न्यायकणि० पृ० १३२.१४ और वाद, ताटी० पृ० ३८३ १९ और वाद, तस० पृ० १३२ १५ और वाद, न्यायविटी० ११ ३७।

<sup>३</sup> यहाँ अंग्रेजी शब्द 'a priori' का 'अनुभव निरपेक्ष' के आशय में प्रयोग किया गया है, इसका शाब्दिक अनुवाद 'प्रत्यक्ष प्रत्यया' किया जा सकता है, तुकी० न्यायकणि० पृ० २६७.१९ 'पराञ्च = अनुभवसापेक्ष (a posteriori)', ताटी० पृ० ८४ १८।

<sup>४</sup> ताटी० पृ० ३८० और वाद।

उन लोगो के लिए यह एक अनुभवसापेक्ष विचार था। उन लोगो ने आरम्भ मे यह देखा कि अग्नि, प्रकाश, ध्वनि, विचार आदि जैसी वस्तुयें प्रतिक्षण परिवर्तित हो रही हैं। थोड़े और ध्यान ने उन्हें इस बात का विश्वास दिला दिया कि हमारा शरीर भी नित्य इस प्रकार परिवर्तित हो रहा है कि प्रत्येक क्रमागत क्षण पर यह एक 'अन्य' शरीर होता है। तदनन्तर, एक आगमनात्मक रूप से निरीक्षण के आधार पर विस्तृत सामान्यीकरण करते हुये यह निष्कर्ष निकाला गया कि "जैसे हमारा यह शरीर है वैसे ही मणि भी है", यह भी प्रत्येक क्रमागत क्षण मे क्षण-क्षण प्रतन्तर होता जाता है। तर्क की इसी विधि का आरम्भिक बौद्धो ने अनुसरण किया था। किन्तु बाद के बौद्धो ने आगमन द्वारा सामान्यीकरण के आधार पर क्षणिकता को सिद्ध नहीं किया। इन लोगो ने यह देखा कि विनाश, अर्थात् अन्त अनिवार्य और अपरिहार्य है, तथा इसकी निश्चितता अनुभव-निरपेक्ष है, अतः निरीक्षण द्वारा इसको सिद्ध करने की कोई आवश्यकता नहीं है। यथार्थवादियो<sup>१</sup> ने इन तर्कों के द्वारा इसका उत्तर दिया है "इन लोगो ने बौद्धो से कहा कि कृपया इस उभयतः पाश पर विचार कीजिये क्या घट के टुकड़ो की सत्ता का सातत्य, अनिवार्यतः घट की सत्ता के सातत्य का अनुगमन करता है, या नहीं? यदि नहीं, तो घट का अन्त कदापि आवश्यक नहीं। हम, वास्तव मे, अपनी आँखो को आप जितना कहे उतना खोलें, किन्तु हम टुकड़ो मे परिवर्तित होने के अतिरिक्त अन्य किसी भी क्षण घट के अन्त का प्रत्यक्ष नहीं कर पाते।<sup>२</sup> इस प्रकार घट का अनिवार्य अन्त वास्तविक रूप से सिद्ध नहीं होता। अब आइये हम मान लें कि यह ( अनुभवनिरपेक्ष दृष्टि से ) अनिवार्य है, फिर भी जब यह घटना वास्तविक रूप से घटित होती है तब हम देखते हैं कि यह अनिवार्य अन्त हथौडे के प्रहार पर, अर्थात् एक आगन्तुक कारण पर निर्भर करता है, अतः कदापि अनिवार्य नहीं है। अन्त अहेतुक ( अनुभवनिरपेक्ष ) अनिवार्यता का सहवर्ती नहीं है, और यह आप को सिद्ध करना चाहिये कि यह किसी विशेष परिस्थिति पर निर्भर नहीं करता। इसलिये, यतः क्षणिक परिवर्तन के आप के प्रमाण का प्रतिवाद हो जाता है, अतः आपको स्वीकार करना चाहिये कि उसी घट की सत्ता की क्रमागत क्षणो मे प्रत्यभिज्ञा इस बात को सिद्ध कर देती है कि वह एक ही और वही घट है ( और प्रत्येक क्षण मे 'अन्य' घट नहीं है )।" किन्तु बौद्ध यह उत्तर देते हैं "जो ( अनुभवनिरपेक्ष दृष्टि से )

<sup>१</sup> वही, ३८६ १४ और बाद।

<sup>२</sup> न्याकणि० पृ० १३९ २१ और बाद।

अनिवार्य नहीं है, वह विशेष कारणों पर निर्भर करता है, जैसे किसी वस्तु का वर्ण उस रंग पर निर्भर करता है जिससे वह रंगा गया है, अतः वह अनिवार्य नहीं है। यदि समस्त विद्यमान वस्तुएँ इसी प्रकार अपने अन्त के लिये विशेष कारणों पर निर्भर हो तो हमें ऐसी आनुभविक वस्तुएँ मिलेंगी जिनका कभी अन्त नहीं होगा, और हमें नित्य आनुभविक वस्तुएँ ही मिलेंगी। किन्तु यह असम्भव है। अन्त की अनिवार्यता इस तथ्य का संकेत करती है कि वस्तुएँ इस प्रकार उत्पन्न होती हैं कि वे उत्पन्न होने के क्षण में ही चली जाती हैं, वे बिना किसी विशेष कारण के ही, स्वयं समाप्त हो जाती हैं, उनका दूसरे क्षण तक अस्तित्व नहीं रहता। इस प्रकार यह सिद्ध हो जाता है कि वे प्रत्येक क्षण परिवर्तित होती हैं।”

### § १३. विरोध के नियम से क्षणिकता का निगमन

जो कुछ भी विद्यमान है, वह सब कुछ अन्य विद्यमान वस्तुओं से सर्वथा पृथक्<sup>१</sup> है। जिसका यथार्थ अस्तित्व है उसकी स्वयं अपनी सत्ता है, स्वयं अपनी सत्ता रचने का अर्थ अन्य विद्यमान वस्तुओं से पृथक् रहना है। यह एक प्रविचारात्मक तर्कवाक्य है, क्योंकि ‘पृथक्ता’ की धारणा ‘सत्ता’ की धारणा की अनिवार्य लक्षण है।<sup>२</sup> यदि कोई वस्तु अन्य विद्यमान वस्तुओं से पृथक् नहीं है, यदि उसकी स्वयं अपनी सत्ता नहीं है, यदि उसकी सत्ता अन्य वस्तुओं की सत्ता के साथ एकीभूत है, तो वह उन अन्य वस्तुओं की नाम मात्र अथवा हमारी कल्पना की रचना मात्र होगी। उदाहरण के लिये, समग्रता की अपने घटकावयवों में पृथक् सत्ता नहीं होती, काल और दिक् की क्षणों से पृथक् सत्ता नहीं होती, आत्मा की चैतन्य-वर्णों से पृथक् सत्ता नहीं होती, प्रकृति की ऐन्द्रिक-उपलब्धियों से पृथक् सत्ता नहीं होती, इत्यादि, इत्यादि। यतः ये पृथक् नहीं हैं, अतः उनकी कोई भी सत्ता नहीं होती।

अब, वह वस्तु क्या है जो अन्य समस्त विद्यमान वस्तुओं से वास्तव में पृथक् कुछ होती है, जो सर्वतो व्यावृत्त<sup>३</sup> होती है? वह गणितीय क्षण<sup>४</sup> होती है। अन्य विद्यमानों के साथ उसका एकमात्र सम्बन्ध ‘अन्यत्व’ ही होता है।

<sup>१</sup> ‘सर्वस्व-पृथक्’, न्यासू० ४१ ३६।

<sup>२</sup> ‘भाव-लक्षण-पृथक्त्वान्’, वही।

<sup>३</sup> ‘सर्वतो व्यावृत्त, त्रैलोक्य-व्यावृत्त’।

<sup>४</sup> क्षण = मूलक्षण।

वह गुणात्मक अथवा धर्मात्मा की दृष्टि से नहीं वरन् सख्यात्मक दृष्टि से अन्य होती है। प्रत्येक सम्बन्ध और प्रत्येक गुण कुछ ऐसा होता है जो यथार्थताओं में निहित होता है, और इसलिये स्वयं कुछ अयथार्थ, कुछ ऐसा होता है जिसकी इन दो यथार्थताओं से पृथक् स्वयं अपनी कोई सत्ता नहीं होती।

‘अन्यत्व के नियम’ का सूत्र इस प्रकार है। यदि विरुद्ध-धर्मियों के साथ ससर्ग हो तो वस्तु ‘अन्य’ होती है।<sup>१</sup> धर्मों के अन्तर में उस समय वस्तुओं का अन्तर निहित होता है जब धर्म परस्पर विरुद्ध हो। दो धर्म उस समय विरुद्ध नहीं होते जब एक दूसरे के अधीन, अथवा एक दूसरे के अंश होते हैं, जैसे कि ‘रग’ और ‘लाल’। किन्तु यदि ये दोनों एक ही निर्धारक के अन्तर्गत हो तो विरुद्ध होते हैं, जैसे लाल और पीला, अथवा अधिक उपयुक्ततः, लाल और ‘जो लाल न हो’। यदि निर्धारक अत्यन्त परोक्ष हो, अथवा कोई भी सामान्य निर्धारक न हो तो विरोधत्व और भी अधिक होता है।<sup>२</sup> यह स्पष्ट है कि अन्य के नियम का यह कथन योरोपीय तर्कशास्त्र में अरस्तू द्वारा व्यक्त इस विरोध के नियम का ही एक निषेधात्मक रूप है। कोई भी वस्तु एक ही काल में, एक ही स्थान पर, और एक ही क्षेत्र में, दो परस्पर-विरोधी गुणों से युक्त नहीं हो सकती। विरोध के नियम का यह योरोपीय सूत्र, पदार्थ और गुण के सम्बन्ध की सत्ता, अथवा ‘सातत्यको और सवृत्तियों’ की सत्ता की पूर्वकल्पना करता है। भारत में, जैसा कि ऊपर कहा जा चुका है, हमें दो पद्धतियाँ मिलती हैं जो इस सम्बन्ध की विषयात्मक यथार्थता को अस्वीकार करती हैं। साख्य केवल एक ‘सातत्यक’ को स्वीकार करते हैं, और बौद्ध केवल ‘सवृत्तियों’ को स्वीकार करते हैं। अतः कोई भी वस्तु उस समय अन्य हो जाती है जब उसके निर्धारक ‘अन्य’ होते हैं। ये निर्धारक देश, काल, और आकार होते हैं।<sup>३</sup> कोई वस्तु तब अन्य होती है जब उसका धर्म अन्य होता है, जैसे, एक ही वस्तु एक ही समय लाल और पीली, अर्थात् लाल और लाल से भिन्न नहीं हो सकती। यह उस समय अन्य होती है जब इसका स्थानागतदेश अन्य होता है, जैसे किसी मणि की एक स्थान में चमक और उसी की अन्य स्थान में चमक दो भिन्न वस्तुयें हैं। यतः कोई भी विस्तृत वस्तु किसी देश या स्थान के कम से कम दो बिन्दुओं की स्थिति को ग्रहण करती है, अतः विस्तार परमार्थ सत् नहीं है क्योंकि प्रत्येक बिन्दु पर वह सर्वथा भिन्न वस्तु होता है।

<sup>१</sup> न्यायिटी० पृ० ४ ‘विरुद्ध-धर्म-ससर्गाद् अन्यद् वस्तु’।

<sup>२</sup> तुकी० नीचे ‘अपोह’ तथा विरोध के नियम का विवेचन।

<sup>३</sup> ‘देश-काल-आकार-भेदश्च विरुद्ध-धर्म-ससर्ग,’ न्यायिटी० वही।

काल के सम्बन्ध में भी यही कहा जा सकता। एक ही वस्तु का दो भिन्न क्षणों में यथार्थ अस्तित्व नहीं हो सकता, प्रत्येक क्षण में वह एक भिन्न वस्तु होती है।<sup>१</sup> यहाँ तक किसी वस्तु के विज्ञान का क्षण और उसी वस्तु के प्रत्य-भिज्ञा के क्षण परमार्थ सत् की दृष्टि से दो भिन्न वस्तुओं के द्योतक हैं। प्रस्तुतीकरण या अभिव्यक्ति में इनका एकत्व रचित अथवा कल्पित एकत्व है।

इस प्रकार, प्रत्येक यथार्थ अन्य यथार्थ होता है। जो समान या समभाव है वह परमार्थ सत् नहीं है। परमार्थ सत् स्वलक्षण,<sup>२</sup> वस्तु अपने में स्वयं, असम्बद्ध वस्तु होता है। समस्त सम्बन्ध विकल्पजन्य होते हैं। सम्बन्ध और विकल्प एक ही हैं। परमार्थ सत् अनुत्पादित, अ-कल्पित, असम्बद्ध यथार्थ होता है, ऐसा जो वस्तु विशुद्धतः स्वयं अपने में होती है। वह गणितीय क्षण-मात्र होता है।

तादात्म्य और विरोध के नियमों से सम्बद्ध भारतीय सूत्रों के विवेचन के समय हम पुनः इस समस्या पर लौटेंगे। अभी तो विरोध के नियम और क्षणिकता के सिद्धान्त के बीच सम्बन्ध की ओर संकेत करना ही पर्याप्त होगा। योरोप में अनेक दार्शनिकों ने इस सिद्धान्त का प्रतिपादन किया है कि तादात्म्य में अन्तर निहित होता है। 'क' और 'ख' में परस्पर तादात्म्य और सुतरा केवल समानता होते हुये भी दोनों परस्पर भिन्न हैं। बौद्ध दर्शन सर्वथा असमान और तादात्म्य-रहित (अनुभवातीत) यथार्थताओं की धारणा से आरम्भ करता है जो विविक्त क्षण मात्र होते हैं।<sup>३</sup> लीब्निज के इस सिद्धान्त की कि प्रकृति में कोई भी दो सर्वथा समान वस्तुएँ नहीं हैं, और अनिवार्यों के तादात्म्य का गुणात्मक परिवर्तन के सातत्य से समाधान हो जाता है, कुछ भीमा तक, बौद्धों के मत के साथ इस अन्तर के अतिरिक्त तुलना की जा सकती है कि अक्रमिक, अद्वितीय और विविक्त वस्तु समस्त क्रमिकता की सीमा

<sup>१</sup> न्यायिटी० पृ० ४ ६ में दिये गये उदाहरण को प्रत्यक्षतः बौद्धों और यथार्थवादियों, दोनों की मातृता प्राप्त करने के उद्देश्य से चुना गया है, किन्तु बौद्धों का वास्तविक अर्थ टिप्पणी, वही, पृ० ४ ८ और बाद, से प्रगट होता है,

<sup>२</sup> स्वलक्षणम् = परमार्थ-सत् ।

<sup>३</sup> तुकी० नीचे 'क्षणिकत्व' के इतिहास का विवेचन ।

है और गणितीय क्षण की सर्वथा परमार्थ सत्ता के रूप में परिणत हो जाती है ।<sup>१</sup>

### § १४. क्या क्षण एक यथार्थता है ? अवकलन-गणित

गत विवेचनो द्वारा इस बात की पर्याप्त स्थापना कर दी गई है कि अनु-भवात्मक काल और दिक्(देश) बौद्धों के लिये हमारी प्रज्ञा द्वारा उन इन्द्रिय-ग्राह्य क्षणों के आधार पर रचित कल्पितार्थ हैं, जो मात्र परमार्थ सत् होते हैं । इस सिद्धान्त के विरुद्ध, जो यथार्थ को 'इस' अथवा 'अभी', अथवा 'यहाँ', के स्तर पर ला देता है, और हमारे शेष समस्त ज्ञान को कल्पित और सापेक्ष विभेद के रूप में परिणत कर देता है, यथार्थवादियों ने यह अत्यन्त स्वाभाविक आपत्ति की है कि क्षण स्वयं भी सामान्य नियम के अपवाद नहीं हैं क्योंकि ये भी विचार के सृजन के अतिरिक्त और कुछ नहीं ? ये भी बिना किसी तदनुरूप यथार्थ के ही एक नाम मात्र हैं । उद्योतकर<sup>२</sup> बौद्धों से कहते हैं कि "यह मानने में कि काल स्वयं भी नाम के अतिरिक्त अन्य कुछ नहीं, तुम्हें अप्रत्यक्षत यह भी मानना होगा कि अल्पतम काल, काल-सीमा (क्षण) भी इसी प्रकार एक नाम-मात्र ही है ।" बौद्ध उत्तर देते हैं कि अल्पतम समय, गणितीय क्षण, यथार्थ होता है क्योंकि यह एक सिद्ध विद्या है ।<sup>३</sup> ज्योतिषी इसे अपनी समस्त परिगणनाओं का आधार बनाता है । यह एक अविभाज्य कालाश है, यह किसी भी पूर्व और अपर<sup>४</sup> के रूप में सम्बद्ध किसी प्रकार के अंशों से युक्त नहीं होता । भारतीय ज्योतिषियों ने 'स्थूल काल'<sup>५</sup> और 'सूक्ष्म-

<sup>१</sup> आधुनिक लेखकों में भी मुझे एक 'अन्यत्व का नियम' मिला है जिसकी डब्लू० ई० जॉनसन लॉजिक, १, अध्याय १२, में विषय विवेचन किया गया है । भारतीय कल्पनाओं के साथ साम्य अक्सर उल्लेखनीय हैं । किन्तु यह विचार कि 'यथार्थ' को 'एक' यथार्थ होना चाहिये, और यह कि यथार्थ सत्ता का अर्थ एक सत्ता है, उन स्कूलमैन के लिये परिचित है जो 'ens et unum convertuntur' को मानते थे । इसकी लीबनिज ने व्याख्या, और इससे उन्होंने अपने 'मोन्ड्स' की यथार्थता की स्थापना की है ।

<sup>२</sup> न्याया० पृ० ४१८ १५ ।

<sup>३</sup> ताटी० पृ० ३८७ १ ज्योतिर्-विद्या-सिद्ध ।

<sup>४</sup> 'पूर्व-अपर-भाग-विकल', वही, तुकी० न्याकणि० पृ० १२७ १२

<sup>५</sup> स्थूल-काल, काल-पिण्ड ।

गति या काल<sup>१</sup> का शुद्धता के साथ माप करके विभेद किया है। किसी एक क्षण में किसी वस्तु की गति को ज्योतिषी 'क्षणिक-गति' अथवा 'तात्कालिक गति' कहते हैं, अर्थात् यह किसी अन्य समय की, किसी अन्य क्षण की गति नहीं होती। यह काल किसी ग्रह के देशान्तर के अवकल के अतिरिक्त अन्य कुछ नहीं। यथार्थवादी कहता है कि इस प्रकार का क्षण कोई यथार्थ नहीं है, यह तो केवल एक गणितीय सज्जामात्र<sup>२</sup> है। बौद्ध कहता है कि "ठीक इसके विपरीत हम यह मानते हैं कि किसी सत्ता की क्षणिकता ही परमार्थ सत् है।" जगत में एक मात्र वस्तु जो अ-रचित, और अ-कल्पित है, वह है इन्द्रिय-ग्राह्य क्षण, और यही समस्त विकल्प का वास्तविक आधार है।<sup>३</sup> यह सत्य है कि यह एक ऐसा यथार्थ है जिसको सविकल्पक ज्ञान<sup>४</sup> के रूप में व्यक्त नहीं किया जा सकता, किन्तु यह वस्तुतः इसी कारण एक विकल्पात्मक रचना नहीं है। यथार्थ का, सर्वथा अद्वितीय क्षण का, उस क्षण का जिसे व्यक्त नहीं किया जा सकता, 'अभी', 'यह' इत्यादि विशेषणों के अतिरिक्त अन्य किसी प्रकार नाम-करण<sup>५</sup> भी नहीं किया जा सकता। फलस्वरूप यह केवल एक नाममात्र नहीं है, यह नाम है ही नहीं, इसका कोई नाम नहीं है, परमार्थ सत् अशाब्दिक होता है। जो शाब्दिक है वह न्यूनाधिक सदैव विकल्पात्मक होता है<sup>६</sup>। इस प्रकार एक गणितीय क्षण यथार्थवादियों के लिये कल्पितार्थ और बौद्धों के लिये यथार्थ है। इसके विपरीत 'स्थूल-काल' या 'कालपिण्ड' यथार्थवादियों के लिये यथार्थ है और बौद्धों के लिये कल्पितार्थ। जिस प्रकार एक गणितज्ञ अवकलो से अपनी गतियों की रचना करता है, उसी प्रकार मानव मानस भी, जो एक स्वाभाविक गणितज्ञ है, क्षणिक संवेदनो या विज्ञानो से अवधि की रचना करता है।

इस तथ्य का भी, कि इसी प्रकार दिक् ( देश ) में भी क्षणिक विज्ञान

<sup>१</sup> सूक्ष्म-गति ।

<sup>२</sup> तत्-कालिकी गति ।

<sup>३</sup> सज्जामात्रम् ।

<sup>४</sup> वास्तवीक्षणिकता अभिमता ।

<sup>५</sup> 'क्षणस्य (ज्ञानेन) प्रापयितुम अशक्यत्वात्', तुकी न्यायिटी० पृ० १२  
१९ ( प्राप्ति = सविकल्पकम् ज्ञानम् ) ।

<sup>६</sup> तस्य० पृ० २७६ ।

<sup>७</sup> 'शब्दा विकल्प-योनय, विकल्पा शब्द-योनय', ( दिङ्नाग ) ।

के अतिरिक्त अन्य कोई सत् नहीं है, पहले ही सकेत किया जा चुका है।<sup>१</sup> धर्मकीर्ति यह कहते हैं<sup>२</sup> “किसी भी विस्तृत रूप की किसी (यथार्थ) वस्तु में उससे अधिक सत्ता नहीं होती जितनी कि उसके विज्ञान में होती है। यह मानना कि ( विस्तृत वस्तु की ) एकमात्र ( अविस्तृत परमाणु में ) सत्ता होती है, विरुद्धत्व होगा, और यह मानना कि वही ( विस्तृत वस्तु एक होते हुए भी ) अनेक ( परमाणुओं ) में विद्यमान है, एक असम्भाव्यता है।” विस्तृत वस्तु के इस प्रकार एक कल्पितार्थ होने पर क्षण<sup>३</sup> के परमार्थ सत् को स्वीकार कर लेने के अतिरिक्त अन्य कोई बात शेष नहीं रह जाती।

अवकलन गणित के आविष्कार का श्रेय भारतीय ज्योतिषियों को दिया जाय या नहीं इस बात का निर्णय हम अन्य लोगों पर छोड़ देते हैं,<sup>४</sup> किन्तु किसी भी दशा में, ये निर्विवाद रूप से गणितीय शून्य के आविष्कर्ता अवश्य थे। अतः, एक गणितीय सीमा का विचार भारतीय विद्वानों को अवश्य परिचित रहा होगा।<sup>५</sup> यह कोई आश्चर्य नहीं है कि इन लोगों ने इसका

<sup>१</sup> तुकी० ऊपर पृ० ९९ और बाद।

<sup>२</sup> तुकी० ताटी० पृ० ४२५ २० ‘तस्मान्न नार्थे न विज्ञाने ...’।

<sup>३</sup> ‘स्वलक्षण’ वस्तु की एस० मैमन ने ‘ग्राह्यता के अवकल’ के साथ तुलना की है।

<sup>४</sup> डा० बी० एन० सील ऐसा कहते हैं, और श्री स्पाँटिस्वुड, रायल ऐस्ट्रानॉमर ने, जिन्हें तथ्य समर्पित किये गये हैं, इसे कुछ अपवादों के साथ स्वीकार किया है। तुकी० पी० जी० राय की ‘हिन्दू केमिस्ट्री’, भाग २, पृ० १६० और बाद ( जहाँ डा० बी० एन० सील का लेख ‘पॉजिटिव साइन्सेज़ ऑफ दि हिन्दूज़’ से पुनर्मुद्रित है ) ।

<sup>५</sup> एम० एच० बर्गमाँ यह कहते हैं कि गणितज्ञों का ससार वास्तव में एक क्षणिक ससार है, यह बौद्धों के ससार के समान भी क्षणिक है। आपका यह कथन है ( क्रि० इव० पृ० २३-२४ ) “गणितज्ञ जिस ससार का विवेचन करता है वह एक ऐसा ससार है जो प्रत्येक क्षण मृत्यु को प्राप्त करता और जन्म लेता है, ऐसा ससार जिसकी सतत सृष्टि के सम्बन्ध में चर्चा करते हुये डेकार्टे ने कल्पना की थी।” यह विचार वास्तव में सर्वथा बौद्ध है। इससे ऐसी ध्वनि निकलती है जैसी कि इसे संस्कृत में प्रस्तुत करने पर निकलती ‘ये भावा निरन्तरम् आरभ्यन्त इति महापण्डित श्री धेकरतेन विकल्पितास्’ ते सर्वे ज्योतिर्-विद्या-प्रसिद्धा प्रतिक्रियन्ते उत्पद्यन्ते विनश्यन्ते च।’ यह, जो



सामान्य दर्शन के क्षेत्र में व्यवहार किया है, और ऐसा करनेवाले यही एकमात्र सम्प्रदाय नहीं थे ।'

### § १५. क्षणिकवाद के सिद्धान्त का इतिहास

क्षणिकवाद के सिद्धान्त की उत्पत्ति सम्भवतः बौद्ध-पूर्व<sup>१</sup> है। बौद्धदर्शन में इसका उतार-चढ़ाव विभिन्न मतों के इतिहास में गुंथा हुआ है। यतः ऐसे अविकाश मतों का माहृत्य इस प्रकार लुप्त हो चुका है कि उसका उद्धार नहीं हो सकता, यतः हमें यहाँ कुछ ऐसी मुख्य विगणपताओं की ओर मकेत करने मात्र तक मतोप करना होगा जो हमें इसके विकास की एक कामचलाऊ रूपरेखा के निर्माण को ही सम्भव बना सकती है। इस समय हम इस सिद्धान्त के (१) उन आरम्भिक स्वरूप के, जिसमें इसका पर्याप्त शुद्धता के साथ निर्धारण किया गया था, (२) हीनयान सम्प्रदाय में इसके विचलनों और परिवर्तनों की शृङ्खला के, (३) महायान सम्प्रदाय में इस सिद्धान्त के उस सकट के, जिससे ऐसा प्रतीत हुआ कि इसका सर्वथा परित्याग कर दिया जायगा, (४) अमङ्ग तथा वसुवन्धु के सम्प्रदाय में इसके पुनर्प्रवेश के, और (५) दिङ्नाग तथा धर्मकीर्ति के सम्प्रदाय में इनके अन्तिम स्वरूप के, बीच विभेद कर सकते हैं।

हम देख चुके हैं कि इस अन्तिम स्वरूप में इस बात का प्रतिपादन किया गया है कि परमार्थ सत् गणितीय क्षण अथवा कालगत एक ऐसी इकाई से

वर्गमाँ के कथन का शुद्ध अनुवाद है, किसी संस्कृत ग्रन्थ के उद्धरण के समान ध्वनित होता है। यह भी उल्लेखनीय है कि विचार या रचनात्मक विचार का एक पर्याय 'सकलन' भी है। इस प्रकार विचार, उत्पादक विचार, और गणित, घनिष्ठ रूप से सम्बद्ध हो जाते हैं। तुकी० भाग २, पृ० २९२ 'समाकलयेत्= विकल्पयेत्=उत्प्रेक्षेत।

<sup>१</sup> अनेक अन्य की भाँति माह्य-योग, इस विषय पर बौद्ध दृष्टिकोण के बहुत अधिक निकट आते हैं, तुकी० ३५२ पर व्यास 'कालो-वस्तु-गुण्य-बुद्धि-निर्माण सर्व-ज्ञान-अनुपाती, क्षणस्त्वस्तु-पतित', तुकी० बी० एन० सील, उप० पृ० ८०। विज्ञानमिश्र यह उल्लेख करते हैं कि "क्षण से पृथक्, काल की कोई यथार्थ अथवा विषयात्मक सत्ता नहीं होती, किन्तु किसी घटना में परिवर्तन की इकाई होने के कारण क्षण यथार्थ होता है"—'गुण-परिणामस्य क्षणत्व-वचनान्' वहीं।

<sup>२</sup> तुकी सेक० पृ० ६५ और बाद।

९ बी०

सम्बद्ध है जिसका कोई भी अश पूर्वपर रूप से सम्बद्ध नहीं होता। अथवा अधिक शुद्ध अर्थों में परमार्थ सत् यथार्थता के ऐसे सूक्ष्म विभेदक बिन्दुओं से सम्बद्ध होता है जिनसे हमारी बुद्धि उस अनुभवात्मक जगत् का निर्माण करती है जो हमारी प्रज्ञा के समक्ष अपनी विभिन्न प्रतिमाओं के रूप में प्रगट होता है। उस समय यह सिद्धान्त ज्ञानमीमासात्मक अन्वेषणों पर आधारित था। उस समय यह हमारे ज्ञान के दो विषमजातीय प्रमाणों के सिद्धान्त का साक्षात् परिणाम था। ज्ञान के दो प्रमाण हैं हमारी इन्द्रियाँ जो विशुद्ध सत् या यथार्थ के विविक्त क्षणों मात्र को प्रस्तुत करती हैं, और प्रज्ञा जो इन सूक्ष्म-तम क्षणों से विविध-रूप और व्यवस्थित जगत् का अनुमान करती है।

इस ऐतिहासिक प्रक्रिया के दूसरे छोर, अर्थात् बौद्ध मत के आरम्भिक छोर पर, हमें एक ऐसा सिद्धान्त मिलता है जो अनिवार्यतः यही है, यद्यपि उस समय यह अपने ज्ञानमीमासात्मक आधार में रहित है। समस्त सत् या यथार्थ ऐसे पृथक् धर्मों में विभक्त होता है जो क्षणिक होते हैं। क्षणिकवाद का सिद्धान्त सत्ता के पृथक् तत्त्वों या धर्मों के बहुत्ववादी सिद्धान्त में निहित है। बौद्ध मत ज्यों ही धर्मता के सिद्धान्त के रूप में प्रगट हुआ त्योंही यह क्षणिक धर्मों का सिद्धान्त बन गया। उपनिषदों<sup>१</sup> के अद्वैतवाद और सांख्य के उत्कट विरोधी के रूप में आरम्भ होकर यह आधे रास्ते में ही नहीं रुका। इसने सीधे सत्ता के सूक्ष्मतम धर्म या तत्त्व की एकमात्र यथार्थता का प्रतिपादन किया।<sup>२</sup>

<sup>१</sup> वेदान्त के इतिहास की ही भाँति हमें यहाँ भी परस्पर ऋणित्व की स्थिति मिलती है। आरम्भिक बौद्ध सांख्य-विचारों से प्रभावित थे, किन्तु बाद के पातञ्जल योगशास्त्री सर्वास्तिवादियों के सूत्रों से अत्यधिक प्रभावित हुये थे।

<sup>२</sup> यदि हम स्व० एम० ई० सेनार्ट के इस अत्यन्त मौलिक परामर्श को स्वीकार कर लें कि 'सत्काय-दृष्टि' शब्द प्रथमतः 'सत्कार्य-दृष्टि' का भ्रष्ट रूप है, तब हम यह देखेंगे कि सांख्य का आधारभूत नियम बौद्धों के लिए एक आधारभूत त्रुटि बन जाता है। सांख्य (और आजीविक) यह मानते हैं कि प्रत्येक वस्तु की, यद्यपि नित्य परिवर्तित होते हुये भी, नित्य सत्ता रहनी है, जगत् में कुछ भी नवीन रूप से प्रगट नहीं होता और कुछ भी विलीन नहीं होता। इसके विपरीत बौद्ध यह मानते हैं कि प्रत्येक वस्तु की क्षणिक सत्ता होती है, यह शून्य से प्रगट होती है और तत्काल ही शून्य में लौट जाती है, अतः कोई भी उप-स्थायित्व नहीं होता। ये दोनों ही सिद्धान्त एकान्त हैं, ये द्रव्य, गुण, और समवाय के भेदों को अस्वीकार करते हैं, शाश्वत परमा-

फिर भी, ये धर्म या ये तत्त्व गणितीय क्षण नहीं थे। ये किसी वैयक्तिक जीवन में कारणात्मक अन्योन्याश्रयता के नियम द्वारा सम्बद्ध क्षणिक ऐन्द्रिक विषय तथा विकल्प थे। यो तो यह मानना स्वाभाविक है कि बौद्ध इस शुद्ध सिद्धान्तीकरण पर कमजोर ही पहुँचे होंगे, और यह कि विकास का आरम्भ-बिन्दु अनित्यता का वह सामान्य और अत्यन्त मानवीय विचार ही रहा होगा जो साधारण जीवन में बुद्धि को प्रतीत होता है। फिर भी, ऐसा प्रतीत होता है कि इस समय जब बौद्ध मत के आधारभूत सिद्धान्तों का निर्धारण किया गया, यह सूत्र कि 'कोई पदार्थ नहीं, कोई अवधि नहीं, निर्वाण के अतिरिक्त और कोई सुख नहीं' किसी सरल अनित्यता का नहीं बल्कि सत्ता के ऐसे वर्गों का द्योतक था जिनका परमार्थ सत् एक क्षण मात्र की अवधि तक ही सीमित था और दो क्षण दो पृथक् धर्म माने जाते थे।<sup>१</sup>

अब आरम्भिक और अन्तिम स्वरूप के ठीक बीच में, इस मत को घोर सफटों में होकर गुजरना पड़ा।

माध्यमिकों के सम्प्रदाय ने सत्ता के क्षणों की कल्पित यथार्थता को सीधे अस्वीकार किया। इस सिद्धान्त के विरुद्ध इन लोगों ने सहजबुद्धि का आश्रय लेने का आग्रह किया। इन लोगों ने सोचा कि कौन ऐसा बुद्धिमान व्यक्ति है जो इस बात में विश्वास करेगा कि एक सत् या यथार्थ वस्तु एक ही क्षण में प्रगट, सत्ता-युक्त और नष्ट हो जायगी।<sup>२</sup> फिर भी, इस अस्वीकृति का क्षणिकता के सिद्धान्त के साथ कोई विशेष सम्बन्ध नहीं है क्योंकि इस सम्प्रदाय ने इस बात का प्रतिपादन किया कि प्रत्येक पृथक् पदार्थ, और प्रत्येक धारणा द्वन्द्वात्मक, मापेक्ष और भ्रान्ति होती है।

गुप्तों को अस्वीकार करके असीम विभाज्यता को स्वीकार करते हैं। इन निपटों पर दोनों का ही वैशेषिकों ने विरोध किया है। विवाद का केन्द्रीय विषय समवाय की समस्या रहा प्रतीत होता है। वैशेषिक, और सम्भवतः, आरम्भिक योगवादी इसे स्वीकार करते थे, जब कि सांख्य और बौद्धों ने यद्यपि विपरीत दिशाओं में इनको अस्वीकृत कर दिया। बौद्धों का एकान्त दृष्टिकोण सम्भवतः इनका अपना मौलिक विचार प्रतीत होता है। वात्सीयु-त्रीयों, मर्वास्तिवादियों, काश्यपीयों और अन्य सम्प्रदायों में इसमें विचलन की प्रकृति इन बातों को स्पष्ट रूप से व्यक्त करती है कि पृथक् क्षणिक धर्मों का विचार सबके तल में स्थित है।

<sup>१</sup> सेक० पृ० ३८

<sup>२</sup> तुकी चन्द्रकीर्ति, मध्य० वृत्ति पृ० ५४७।

प्रथम काल में क्षणिक सत्य के सिद्धान्त का इतिहास इस बात को स्पष्ट रूप से सिद्ध करता है कि मानव बुद्धि के लिये विशुद्ध परिवर्तन के विचार को, अर्थात् ऐसे सत् के विचार को जिसमें कोई उप-स्थायित्व नहीं है, ग्रहण करना कितना कठिन है। परिवर्तशील गुणों सहित स्थायी द्रव्य से युक्त पदार्थ हमारी समस्त विचार-प्रणाली में इतने गहन रूप से अवस्थित हैं कि हम विशुद्ध परिवर्तन को उस समय भी स्वीकार करने में सदैव सकोच करते हैं जब कि तर्क इसका आग्रह करता है।

आरम्भिक सम्प्रदायों में से वात्सीपुत्रीय ही वह सम्प्रदाय था जिसने जीव के धर्मों में एक प्रकार के एकत्व को स्वीकार किया। इस समस्या पर इनकी स्थिति अत्यन्त उपदेशप्रद है। बौद्ध क्षेत्र में इतना तीव्र विरोध था कि इन लोगों को आत्मा के आध्यात्मिक तत्त्व को पुनः स्वीकार करने का साहस नहीं हुआ। किन्तु ये पुद्गल के पृथक्-धर्मों में एक प्रकार के एकत्व को अस्वीकार करने में सकोच करते थे। ये यह स्वीकार करते थे कि पुद्गल का निर्माण करने वाले पृथक् धर्म हेतुव्यवस्था के अनुसार एक साथ एकत्र रहते हैं। पुद्गल को इन लोगों ने एक प्रकार की द्वन्द्वात्मक वस्तु माना जो अपने स्कन्धों से न भिन्न है और न अभिन्न है। पुद्गल को परम तत्त्व की यथार्थता नहीं प्रदान की गई, और न इस यथार्थता को सर्वथा अस्वीकार ही किया गया।<sup>१</sup> इस प्रकार की द्वन्द्वात्मक यथार्थता को स्वीकार करने तथा विरोध के नियम की उपेक्षा करने का यह क्रम हमें उस द्वन्द्वात्मक विधि का स्मरण दिलाता है जो जैनो में अत्यन्त लोकप्रिय और सर्वत्र एक द्वेष तथा विरोधी यथार्थ सारतत्त्व की मान्यता में निहित है। साथ ही, यह इस बात को भी सिद्ध करता है कि समस्त धर्मों को इस मौलिक पृथक्ता, और इनके एक मात्र हेतु-व्यवस्था के अनुसार ही परस्पर सम्पर्क का सिद्धान्त वात्सीपुत्रीय सम्प्रदाय के आविर्भाव से पहले का है।

सर्वथा परिवर्तन के सिद्धान्त के विरुद्ध एक अन्य आक्षेप की सर्वास्तिवादियों और काश्यपीयों के सम्प्रदायों में उत्पत्ति हुई। सर्वथा परिवर्तन के सिद्धान्त का तात्पर्य यह है कि केवल वर्तमान ही विद्यमान है, भूत का कोई अस्तित्व नहीं क्योंकि वह अब नहीं है और भविष्य यथार्थ नहीं है क्योंकि वह अभी अस्तित्व में नहीं आया। इस सिद्धान्त का सर्वास्तिवादियों ने यह कहकर विरोध किया कि भूत और भविष्य भी यथार्थ हैं क्योंकि वर्तमान का

<sup>१</sup> तुकी० इस सिद्धान्त की वसुवन्धु की व्याख्या, अभिको० १५, मेरे 'सोल थ्योरी' में अनुवाद,

मूल भूत में और फल या परिणाम भविष्य में स्थित हैं। काव्यपीयो ने भूत को एक ऐसे भूत जिसका प्रभाव समाप्त हो गया है, और एक अन्य ऐसे भूत में विभक्त किया है जिसका प्रभाव अभी समाप्त नहीं हुआ है। ये उन द्वितीय भूत को यथार्थ और प्रथम को अयथार्थ मानते हैं। इन सिद्धान्त के लिये उस साख्य मत के अनुरूप बन जाने का संकट था जो एक नित्य मूल प्रकृति और उसके सतत परिवर्तित होने वाले प्रकट रूपों के सिद्धान्त को स्वीकार करता था। वास्तव में कुछ सर्वास्तिवादियों ने तत्त्वों या धर्मों का एक नित्य सारतत्त्व और एक क्षणिक अभिव्यक्ति में विभाजन कर दिया।<sup>१</sup> तथापि उन लोगो ने अपने पर साख्यमत की ओर उन्मुख होने के आक्षेप का विरोध किया। वे मानते थे कि नमस्त धर्म क्षणिक होते हैं, वे एक ही क्षण में प्रगट और नष्ट हो जाते हैं।<sup>२</sup>

वसुवन्धु<sup>३</sup> हमें इस बात से अवगत कराते हैं कि सर्वास्तिवादियों का सिद्धान्त 'भाष्य साहित्य' की एक नवीनता है, अर्थात् यह कि इसका आभिधमिको ने समावेश किया और यह, उनके अनुसार, बुद्ध के वास्तविक उपदेशों में निहित नहीं था। सौत्रान्तिकों का सम्प्रदाय, अर्थात् वह सम्प्रदाय जिसने उपदेशों के सिद्धान्त की ओर लौटने की घोषणा की, धर्मों या पदार्थों के नित्यत्व को अस्वीकार करके इस सिद्धान्त की स्थापना की कि यथार्थता क्षणिक प्रतिभासों में भी निहित है, अर्थात् यह कि 'धर्मता अभाव से ही प्रकट होती है और एक क्षण-मात्र के अस्तित्व के पश्चात् पुनः अभाव में ही लीट जाती है।' बुद्ध अपने उपदेशों में से एक में कहते हैं कि "जब एक दृष्य-संवेदना उत्पन्न होती है तब ऐसा कुछ भी नहीं होता जिससे यह उत्पन्न होती है, और जब वह विलीन हो जाती है तब भी नहीं ऐसा कुछ नहीं होता जिसमें वह चली जाती है।"<sup>४</sup> किन्तु 'शून्य से उत्पन्न' होने पर भी ये धर्म

<sup>१</sup> तुकी० वसुवन्धु की व्याख्या, सेक० पृ० ७६ और बाद में, अनुवाद।  
तुकी० ओ० रोजेनबर्ग प्रॉव्लेम्स।

<sup>२</sup> यह स्पष्ट है कि सर्वास्तिवादियों ने उसी समस्या का विवेचन किया है जिसका हमारी आधुनिक 'गैल्टुस फिलसफी' विवेचन करती है सामान्यो की ही भाँति, भूत की 'सत्ता' नहीं हैं, किन्तु यह यथार्थ है क्योंकि यह सप्रमाण है।

<sup>३</sup> सेक० पृ० ९०।

<sup>४</sup> वही, पृ० ८५।

अन्योन्याश्रयी होते हैं, अर्थात् ये एक ऐसी हेतुव्यवस्था द्वारा सम्बद्ध होते हैं जो इनके स्थायित्व की भ्रान्ति उत्पन्न कर देती है।

पृथक्, क्षणिक और समान धर्मों के सिद्धान्त से एक अन्य विचलन प्रकृति के मूल और गौण के रूप में विभाजन, और उस अन्तर में निहित है जिसके अनुसार विशुद्ध विज्ञान के एक केन्द्रीय धर्म की चैतधर्मों अथवा चित्त-सप्रयुक्त सस्कारों को व्यक्त करने वाले गौण धर्मों से पृथक् होने के रूप में स्थापना की गई। यह निश्चित रूप से द्रव्य और गुणरूपी पदार्थों के अंशतः उस सामान्य स्थिति में पुनः प्रवेश प्राप्त कर लेने का एक पृष्ठ-द्वार था जिससे इन्होंने अपने आरम्भिक समय में बौद्ध मत में च्युत कर दिया था।<sup>१</sup> अतः क्षणिक धर्मों का मूल और गौण के रूप में विभाजन निर्विरोध नहीं रह सका। वसुवन्धु हमें सूचित करते हैं कि बुद्धदेव पुद्गल के चैतधर्मों में न तो विशुद्ध विज्ञान की केन्द्रीय स्थिति को ही स्वीकार करते हैं, और न पदार्थ के धर्मों में गोचरो की आधारभूत स्थिति को ही।<sup>२</sup>

सिंहली सम्प्रदाय ने मूल सिद्धान्त को ही निष्ठापूर्वक सुरक्षित रखा, अर्थात् इसको कि प्रत्येक धर्म क्षणिक होता है, इसकी दो क्रमिक क्षणों तक भी सत्ता नहीं रह सकती, क्योंकि गत क्षण में जो कुछ था उसका कुछ भी दूसरे क्षण में अवशिष्ट नहीं रहता। किन्तु अपने मध्यकाल में इस सम्प्रदाय ने एक अत्यन्त कौतूहलवर्धक सिद्धान्त का आविष्कार किया जिसके अनुसार विचार का क्षण क्षणिक इन्द्रियग्राह्यार्थ से कहीं अधिक अल्पतर होता है।<sup>३</sup> बाह्यार्थों के क्षणों और उनके विज्ञान के क्षणों के बीच एक पूर्व-स्थापित सामञ्जस्य की कल्पना की गई है जिसमें एक क्षणिक इन्द्रिय-ग्राह्यार्थ को १७ विचार-क्षणों के अनुरूप माना गया है। किसी क्षणिक-इन्द्रिय-ग्राह्यार्थ के स्पष्ट विज्ञान के लिये विचार को १७ क्रमिक स्तरों से होकर गुजरना पड़ता है। अर्थात् उपचेतना (अतीत-भग) से जागृत होने से लेकर पुनः उसी स्थिति में लौट जाने तक यदि यह शृङ्खला किसी कारण अपूर्ण रह जाय तो विज्ञान स्पष्टता नहीं प्राप्त करेगा। ये १७ क्षणिक स्तर इस प्रकार हैं (१) अतीत-भग, (२-३) भग-चलन और भग-उच्छेद, (४) पाँच इन्द्रियो (द्वारों) में से एक

<sup>१</sup> तुकी मेरा सेक० पृ० ३५ और बाद।

<sup>२</sup> तुकी० अभिको० ९, मेरी 'सोल थ्योरी'।

<sup>३</sup> अभिधम्मसंगहो ४८ (कोसाम्बी स० पृ० १८)।

का चयन<sup>१</sup>, ( ५ ) चयन की गई इन्द्रिय<sup>२</sup>, ( ६ ) सम्पटिच्छन-चित्त, ( ७ ) मन्तीरण-चित्त, ( ८ ) वोदृष्टन-चित्त, ( ९-१५ ) जवन, ( १६-१७ ) तदारम्भण । इसके बाद बाह्य-इन्द्रियग्राह्यार्थ के एक क्षण के अनु-रूप गृह्यता समाप्त हो जाती है ।

यह सिद्धान्त अन्य समस्त सम्प्रदायों में सर्वथा अज्ञान प्रतीत होता है । किन्तु कोई अवधि नहीं और कोई पदार्थ नहीं के आधारभूत विचार ने ही प्रत्यक्षतः इसके आविष्कारको का निर्देशन किया है ।

महायान के प्रथम काल में क्षणिकवाद के सिद्धान्त ने प्रत्येक महत्त्व को गंभीर दिया, क्योंकि अनुसंवात्मक स्तर पर माध्यमिकों के सम्प्रदाय को नरक यथार्थ-वाद<sup>३</sup> के विरुद्ध कोई आपत्ति नहीं थी, और परमार्थ के सम्बन्ध में उसने केवल योगि-प्रत्यक्ष के द्वारा विज्ञान को ही ग्रहण किया ।

फिर भी, क्षणिकवाद के सिद्धान्त की महायान के द्वितीय काल में, योगाचार्यों के सम्प्रदाय में बौद्ध विज्ञानवाद में पुनः स्थापना की गई । उस सम्प्रदाय ने स्वप्नवेदना के आधार पर विज्ञान की यथार्थता की स्थापना से आरम्भ किया । चैतन्य-धर्मों को क्षणिक तो माना गया किन्तु उस सम्प्रदाय ने, साथ ही साथ, अज्ञान की यथार्थता को अस्वीकार किये बिना ही समग्र की यथार्थता की स्थापना का प्रयत्न किया । परमार्थ मत् को तीन वर्गों में विभाजित किया गया 'परिनिष्पन्न', 'परिकल्पित', और उनके बीच का एक 'परतन्त्र' नामक सत्य । प्रथम और अन्तिम वर्ग को मत् के प्रकार माना गया है, दूसरे, परिकल्पित, को अयथार्थ और सत्तारहित कहा गया है । धर्मों के इस त्रिविध विभाजन में हमें ग्राह्यार्थ की यथार्थता और विकल्प के बीच उस मौलिक विभेद का बीज मिलता है जो दिङ्नाग के सम्प्रदाय में उनके विज्ञानवाद सम्बन्धी सिद्धान्त की आधारशिला बन गया ।

किन्तु यद्यपि बौद्ध विज्ञानवाद ने क्षणिकवाद के सिद्धान्त को पुनः प्रवेष्ट कर दिया, तथापि इसकी स्थिति सर्वथा विरोधरहित नहीं रही । जिस प्रकार हीनयान-काल में द्रव्य और गुण के पदार्थ, यद्यपि औपचारिक रूप से निषेध होते हुए भी, किसी पृष्ठद्वार<sup>४</sup> से सदैव प्रगट होते रहे, उसी प्रकार विज्ञानवाद-काल में भी आत्म की धारणा, यद्यपि औपचारिक रूप से इसका प्रतिवाद

<sup>१</sup> पञ्चद्वारावज्जण-चित्त ।

<sup>२</sup> चक्षु-विबुधानम् ।

<sup>३</sup> तुकी० ऊपर पृ० १४ ।

<sup>४</sup> तुकी० सेक० पृ० ३५ ।

होता रहा—बौद्ध अब भी अनात्मवाद के प्रतिपादक बने रहे—तथापि यह बौद्ध दर्शन के सीधे हृदय में अपना प्रवेश प्राप्त करती हुई प्रतीत होती रही। आरम्भ में आलय-विज्ञान<sup>१</sup> की त्यक्त बाह्यार्थ की सत्यता को स्थानान्तरित करने के रूप में कल्पना की गई। गत कर्मों के समस्त चिह्न और भावी विचारों के समस्त बीजों को इसी आलय में स्थित माना गया। बौद्ध-परम्परा की अनुमति के अनुसार इस विज्ञान को भी क्षणिक माना गया, किन्तु प्रत्यक्षतः यह छद्मवेश में आत्मा के अतिरिक्त और कुछ नहीं था, और इसलिये दिङ्नाग तथा धर्मकीर्ति के सम्प्रदाय में इसका प्रतिवाद किया गया।<sup>२</sup> आर्य असङ्ग, जो बौद्ध विज्ञानवाद के संस्थापक थे, प्रत्यक्षतः इस आलयविज्ञान के सिद्धान्त और उन माध्यमिकों के योगि-प्रत्यक्ष के बीच दोलायित होते रहे जिनके लिये व्यक्ति बुद्ध के धर्मकाय की अभिव्यक्ति के अतिरिक्त और कुछ नहीं। तथागत-गोत्र, सर्वज्ञ-बीज, तथागत-गर्भ, तथागत-धातु<sup>३</sup>, आदि नामों के रूप में व्यक्त जो कुछ भी था वह छद्मवेश में आत्मा के अतिरिक्त और कुछ भी नहीं था। यह उसी प्रकार वेदान्तियों के 'जीव' के समकक्ष था जिस प्रकार 'बुद्ध का धर्मकाय' परम ब्रह्म के समकक्ष है।

दिङ्नाग और धर्मकीर्ति के सौत्रान्तिक योगाचार सम्प्रदाय में क्षणिकवाद के सिद्धान्त की इस रूप में तथा ऐसे तर्कों के आधार पर अन्ततः स्थापना कर दी गई जिनकी यहाँ समीक्षा की गई है, किन्तु इस सम्प्रदाय ने भी एक अन्य स्तर, परमाथ की दृष्टि से धर्मों के एकत्व को, जैसी कि बाद में व्याख्य-की जायगी, वर्जित नहीं किया।

### § १६. कुछ योरोपीय समानान्तरतायें

अपने थियोडोसी की भूमिका में लीबनिज यह कहते हैं कि प्रसिद्ध दुस्तरा ताओ में से एक, जिसमें हमारा तर्क पथभ्रष्ट हो जाता है, सातत्य के एक और उन अविभाज्य बिन्दुओं के जो उसके तत्त्व प्रतीत होते हैं, विवेचन में निहित

<sup>१</sup> सत्ता के धर्मों की प्रणाली की असङ्ग की पुनर्व्यवस्था के विषय पर तुकी ल' पूसाँ, ले ७५ एट ले १०० धर्माज, म्यूज्योन ६२, १७८ और बाद। असङ्ग की प्रणाली संस्कृतों में आलयविज्ञान को, और असंस्कृत-धर्मों में तथता को सम्मिलित करती है।

<sup>२</sup> तुकी० भाग २, पृ० ३२९ नोट।

<sup>३</sup> इस विषय के, तथा असङ्ग के विचारों के विकास के लिये तुकी० ई० ओवरमिलर का उत्तर-तन्त्र का अनुवाद।



है। सातत्ययुक्त होने के रूप में द्रव्य की धारणा का सातत्यरहित तत्त्वों की एक विपरीत धारणा के साथ सामञ्जस्य स्थापित करने के लिये उन्होंने अपने उन 'मोडल्स' के मिश्रान्त का निर्माण किया जो न्यूल नहीं बल्कि गहन और गोचर इकाइयाँ हैं। लीविज के तथा वीट्रो के विचारों की कुछ समानताओं पर आगे टिप्पणी की जायगी।

हेराक्लीटस के विचारों के साथ कुछ साम्य का पहले ही नकेत किया जा चुका है। वीट्रो और आवुनिक दार्शनिकों, जैसे एम० एच० वर्गमॉ, के बीच कुछ उल्लेखनीय नाम्यों की ओर पाठकों का ध्यान आकर्षित करने के भी हमें अनेक अवसर मिल चुके हैं। यहाँ विभेद के आधार पर वीट्रो एपिक्तेस को और अच्छी तरह नमझने के लिये इस विषय पर एक बार पुनः चिन्तन करना अनुचित नहीं होगा। वास्तव में उस रूप में पर्याप्त साम्य है जिसमें एक सामान्य प्रवाह की धारणा ने दोनों प्रणालियों में स्वरूप ग्रहण किया है, किन्तु इस तथ्य की व्याख्या के सम्बन्ध में विभेद भी है। इसकी स्थापना के लिये प्रयुक्त कुछ प्रमुख तर्कों में प्रायः सर्वथा साम्य है, किन्तु दोनों प्रणालियों के परम अभीष्ट में मौलिक अन्तर भी है।

वर्गमॉ का परम उद्देश्य एक यथार्थ अवधि, और एक यथार्थ काल की स्थापना है क्योंकि वह एक यथार्थवादी हैं। वीट्रो का परमार्थ सत्य हमारे काल, और हमारे दिक् की सीमा से बाहर है क्योंकि ये अनुभवातीतवादी हैं।

सत्ता के एक सामान्य प्रवाह के तथ्य की स्थापना के तर्कों को दोनों पक्षों ने (१) स्वयं संवेदना, (२) नित्य परिवर्तन के अर्थ के रूप में सत्ता की धारणा के विश्लेषण, और (३) एक मिथ्या विचार के रूप में अभाव या अस्तित्व की धारणा के विश्लेषण से ग्रहण किये हैं।

वर्गमॉ पूछते हैं,<sup>१</sup> कि 'सत्तायुक्त' शब्द का ठीक ठीक अर्थ क्या है", और यह उत्तर देते हैं कि "हम बिना इसके ही परिवर्तित होते हैं, अवस्था स्वयं परिवर्तन के अतिरिक्त और कुछ नहीं"<sup>२</sup>, "परिवर्तन उससे कहीं अधिक मौलिक है जितना हम प्रथमतः मानने के लिये प्रवृत्त हो सकते हैं,"<sup>३</sup> इन परिवर्तनों की स्थाई अन्तर्धारा, अर्थात्, कोई यथार्थ नहीं है<sup>४</sup>, "एक दशा से

<sup>१</sup> क्लिफ्टन इवोल्यूशन (लन्दन, १९२८), पृ० १।

<sup>२</sup> वही, पृ० २।

<sup>३</sup> वही, पृ० १।

<sup>४</sup> वही, पृ० ४।

दूसरी दशा में चले जाने और एक ही दशा में बने रहने में कोई अनिवार्य अन्तर नहीं है।<sup>१</sup>

इन शब्दों में बर्गसाँ इस विषय पर एक वक्तव्य देते हैं कि (१) 'कोई अहं नहीं है, अर्थात् मानसिक घटनाओं की कोई स्थाई अन्तर्धारा नहीं है, (२) सत्ता का अर्थ नित्य परिवर्तन है और जो परिवर्तित नहीं होता उसकी सत्ता भी नहीं होती, और (३) ये परिवर्तनशील अवस्था में किसी स्थायी अन्तर्धारा द्वारा नहीं बल्कि केवल हेतु-व्यवस्था द्वारा ही, अर्थात् अपनी नातन्त्र्यता और अन्योन्याश्रयता के नियम से ही सम्बद्ध होती हैं। बौद्ध दशन के आधारभूत सिद्धान्तों के साथ साम्य इसमें पूर्ण क्या हो सकता है। बौद्ध मत को (१) अनात्मवाद, (२) क्षणिकवाद, और (३) प्रतीत्यसमुत्पादवाद (अर्थात् प्रवाह-मान घटनाओं की स्थायी अन्तर्धारा के रूप में सापेक्षकारणता की धारणा) कहते हैं।

बर्गसाँ<sup>२</sup> आगे कहते हैं कि वृद्ध होने का कारण भक्षक अण्ड (फैंगोसाइट) नहीं हैं जैसा कि यथार्थवादी मानते हैं। इसके कारण को और गहन होना चाहिये। "वृद्ध होने में उपयुक्त महत्त्व, समस्त सत्ताधारी वस्तुओं में होने वाले अगोचर और अत्यन्त क्लमिक परिवर्तन का सातत्य है।"<sup>३</sup> हम देख चुके हैं कि बौद्ध भी अग्नि, ध्वनि, गति, अथवा विचार की प्रतीत होनेवाली अवधि का निर्माण करने वाले नित्य परिवर्तन पर ध्यान देने के पश्चात्, मानव-शरीर पर भी अपना ध्यान केन्द्रित करता है। मानवशरीर भी सतत परिवर्तन के अतिरिक्त और कुछ नहीं। वह यह निष्कर्ष निकालता है कि "जिस प्रकार मानव-शरीर है उसी प्रकार मणि भी है", सत्ता सतत परिवर्तन के अतिरिक्त और कुछ नहीं। यह एक साधारण नियम है कि जो कुछ परिवर्तित नहीं होता उसकी सत्ता भी नहीं होती, जैसे उदाहरण के लिये 'आकाश'। हमारा विचार गति को क्यो स्थिरता में परिवर्तित कर देता है, इसका कारण बर्गसाँ के अनुसार यह तथ्य है कि "हम कर्मता की आवश्यकता से युक्त समस्त वस्तुओं के पहले पूर्वव्यस्त रहते हैं।" उस अवधि में से, जो अपना "निर्माण अथवा विनाश करती है, किन्तु कभी कुछ निमित्त नहीं होती"<sup>४</sup> हम "उन क्षणों" को

<sup>१</sup> वही, पृ० ३।

<sup>२</sup> वही, पृ० १९-२०।

<sup>३</sup> वही, पृ० १०।

<sup>४</sup> वही पृ० २८७।

<sup>५</sup> इसे मैंने इटालिक या टेढे अक्षरों में लिखा है।

निकाल या तोड़ लेते हैं जिनमें हमारी रूचि होती है” और हमारा विचार वस्तुओं पर हमारे कम का निर्माण कर देता है। हम देख चुके हैं कि, बौद्ध भी इसी प्रकार वस्तुओं पर अर्थ-प्रिया की-तीव्रता के रूप में विचार की परिभाषा करते हैं, और नव्य या यथार्थ को एक ऐसी वस्तु या क्षणिकता मानते हैं जो इन कर्म का अनुभव करती है।

किन्तु उनमें भी अविनाश उल्लेखनीय साम्य उन तर्कों में उद्घिन होता है जिनको अभाव और विनाश के विचारों के प्रविचय पर आध्यात्मिक अपने मित्रान्तों को स्थापना के लिये बौद्धों और वर्गों ने प्रस्तुत किये हैं। अभाव या अतन्त्रित्व का विचार एक निषेधात्मक निश्चय के मार की समस्या के साथ वनिष्ठ रूप में सम्बद्ध है। योगोपीय तर्कशास्त्र में उन समस्या या निश्चय ने उन रूप में समाधान दिया है निषेध एक विशेष प्रकार की स्वीकृति है।<sup>१</sup> किन्तु यही बौद्धों का भी मत है, जैसा कि एक वाद के अध्याय में दिखाया जाता। वर्गों अपने कुछ सर्वाधिक सुगर पृष्ठ<sup>२</sup> उन निदान्त के विज्ञान में उगाने हैं। इस अवसर पर ये यह स्थापना करते हैं कि विनाश एक मिथ्या विचार है, यह कि हम ‘किमी वाञ्छनीय वस्तु को उस समय अनुपस्थित कहते हैं जब हम ( इसके बदले ) एक अन्य यथार्थता को उपस्थित पाते हैं।’<sup>३</sup> आप यह स्थापना करते हैं कि विनाश किमी वस्तु में ‘अलग से समुक्त’ होने वाली कोई वस्तु नहीं है—ठीक उसी प्रकार जैसे उन्नादन शून्य के साथ अलग से समुक्त होने वाला कुछ नहीं होता। वर्गों यहाँ तक मानते हैं कि ‘शून्य’ या ‘निर्वस्तु’ ‘कुछ वस्तु’ से कम नहीं बल्कि कुछ अधिक से समुक्त ही होती है।<sup>४</sup> क्या वह शान्तिरहित के इस कथन के समान नहीं है कि ‘नव्य वस्तु को ही विनाश

<sup>१</sup> वही, पृ० २८८।

<sup>२</sup> तुकी० प्रियेटिव डबोल्यूशन, पृ० ३०४, ३१२।

<sup>३</sup> वही, पृ० २८७-३१४

<sup>४</sup> वही, पृ० ३१२

“वही, पृ० २९१, और पृ० ३०२ “हमारी स्थापना चाहे कितनी भी विचित्र प्रतीत हो, किन्तु, ‘सत्तारहित’ के रूप में कल्पित किमी वस्तु के विचार में उसी वस्तु की ‘सत्तारहित’ के रूप में कल्पना के विचार से कुछ अधिक ही होता है।” वर्गों, पृ० २९०, दार्शनिकों पर इसलिये आक्षेप करते हैं कि उन लोगों ने ‘शून्यत्व’ या ‘नहीं’ के विचार पर बहुत कम ध्यान दिया है, किन्तु इससे किसी भी प्रकार भारतीय दार्शनिकों का तात्पर्य नहीं है। कुछ हेगलवादियों का भी ऐसा विचार था कि ‘कुछ नहीं’ वस्तुतः ‘कुछ से अधिक’ है। तुकी० ट्रेण्डलेण्डटुग, लॉजिक एप्टर्मूख, १११३

कहते हैं' ?<sup>१</sup> बौद्ध और बर्गसाँ दोनो ही परिवर्तन, विनाश और गति की दैनिक धारण को निरर्थक कहकर अस्वीकृत कर देते हैं। परिवर्तन कोई आकस्मिक सकट नहीं है जो किसी स्थायीरूप से विद्यमान वस्तु में सम्मिलित हो जाता है, न विनाश ही कोई ऐसी वस्तु है जो सत्ता का अतिक्रमण करती है, और न गति ही किसी वस्तु के साथ संयुक्त हो जाने वाली कुछ है। दोनो ही पद्धतियाँ किसी भी स्थायी द्रव्य या पदार्थ की सत्ता को अस्वीकार करती हैं। वस यही तक दोनो में सहमति है। बर्गसाँ की सत्ता की गत्यात्मक धारण, उनका यह विचार कि सत्ता सतत परिवर्तन है, सतत गति, मात्र गति, सर्वथा गति, किसी भी चल पदार्थ से रहित गति<sup>२</sup>—यह विचार जो हमारे विचार-प्रणालियों के लिये ग्रहण करना इतना कठिन है—अपने पदार्थ-अस्वीकृति के निषेधात्मक पक्ष में बौद्ध-धारण के सर्वथा समान है। हम देख चुके हैं कि भारतीय पक्ष में तीन ऐसी भिन्न प्रणालियाँ हैं जो सतत परिवर्तन के सिद्धान्त को स्वीकार करती हैं। सांख्य प्रणाली, जो यह मानती है कि प्रकृति स्वयं नित्य है, योग प्रणाली, जो एक शाश्वत वस्तु और उसके गुणों या अवस्थाओं में सतत परिवर्तन को मानती है, और बौद्ध प्रणाली जो किसी भी शाश्वत प्रकृति या पदार्थ की यथार्थता को अस्वीकार करके यथार्थता को पदार्थ की पृष्ठभूमि से रहित मात्र कर्मता या गति के रूप में परिणत कर देती है।

किन्तु यही दोनो प्रणालियों के बीच मूल विभेद का आरम्भ होता है। बर्गसाँ हमारे बोधात्मक सन्यत्र की एक चलचित्रयन्त्र<sup>३</sup> के साथ तुलना करते हैं जो क्षणिक स्थिरचित्रो<sup>४</sup> के द्वारा एक गति का पुनर्निर्माण कर देता है। बौद्ध दृष्टिकोण भी सर्वथा यही है। आप डेकार्टे के इस मत को उद्धृत करते हैं कि सत्ता सतत नवीन सृष्टि है<sup>५</sup>। आप उन जैनो के पक्षाभास को भी उद्धृत करते हैं जो यह मानते थे कि “एक उडता हुआ बाण गतिरहित होता है क्योंकि उसके पास गतिशील होने का समय नहीं होता, अर्थात् दो क्रमिक स्थितियों को ग्रहण करने का तब तक समय नहीं होता, जब तक उसे कम से कम दो क्षणों का समय नहीं दिया जाता।”<sup>६</sup> क्या यह सर्वथा वसुबन्धु के

<sup>१</sup> तुकी० ऊपर पृ० ११२।

<sup>२</sup> तुकी० विशेष रूप से ‘ल पर्सॅशन डु चेञ्जमेण्ट’ पर इनके भाषण।

<sup>३</sup> वही, पृ० ३२२, और बाद।

<sup>४</sup> वही, पृ० ३२२, ३५८।

<sup>५</sup> वही, पृ० २४, तुकी ऊपर पृ० १२८, नोट ५।

<sup>६</sup> वही, ३२५।

इस कथन के समान नहीं है कि कोई गति नहीं होती, क्योंकि ( दूसरे क्षण में ) वह वस्तु विद्यमान नहीं रहती?<sup>१</sup> अथवा शान्तिरहित के इस कथन के समान नहीं है कि दूसरे क्षण उसका लेख मात्र भी अद्य नहीं रह जाता जो प्रथम क्षण में रहा होता है ?<sup>२</sup> किन्तु वर्गना के अनुसार यह क्षणिकता हमारे विचार या कल्पना का एक कृत्रिम निर्माण है। आप का यह विचार है कि 'अवस्थाओं से परिवर्तन का पुनर्निर्माण' करने का प्रत्येक प्रयत्न निरर्थक है, क्योंकि यह परिकल्पना कि 'स्थिरता में गति का निर्माण होता है' निरर्थक है।<sup>३</sup> फिर भी, हम देख चुके हैं कि जब बौद्धों को स्थिरता में गति के निर्माण की व्याख्या करने की चुनौती दी गई तब उन लोगों ने गणित ज्योतिष का निर्देश किया जो असंख्य स्थिरताओं से गति के मानव्य का निर्माण करता है।<sup>४</sup> हमारा बोधात्मक सत्य न केवल एक चलचित्र यंत्र है, बल्कि वह एक स्वाभाविक गणितज्ञ भी है। वास्तव में, इन्द्रियाँ, यदि सातत्य को स्वीकार कर लिया जाय तो भी, क्षणिक विज्ञानों को निकाल या तोड़ सकती हैं, और फिर इनके सातत्य का पुनर्निर्माण करना हमारी बुद्धि का कार्य है। वर्गना का विचार है कि यदि एक वाण 'क' बिन्दु को 'ख' पर गिरने के लिये छोड़ता है तो उसकी 'क-ख' गति सरल और अविघटनात्मक है। कोई एक गति इनके लिये, "रुकने के दो स्थानों के बीच की एक नर्वया गति है।" किन्तु बौद्धों के लिए हमारी कल्पना के अतिरिक्त कोई भी रुकने का स्थान या स्थिरता नहीं है, सामान्य गति कभी नहीं रुकती, साधारण जीवन में जिसे रुकना कहते हैं वह परिवर्तन के एक क्षण के तथाकथित 'असमान क्षण की उत्पत्ति'<sup>५</sup> के अतिरिक्त और कुछ नहीं। संक्षेप में, बौद्धों के लिए अवधि एक काल्पनिक रचना है, और केवल क्षणिक विज्ञान ही यथार्थ है, जब कि इसके विपरीत, वर्गना के लिए अवधि ही यथार्थ है, क्षण इसमें कृत्रिम खण्ड है।<sup>६</sup>

<sup>१</sup> अमिको० ४१।

<sup>२</sup> तस० पृ० १७३ २७, तुकी तमप० पृ० १८३ १२।

<sup>३</sup> उपु० पृ० ३२५

<sup>४</sup> तुकी ऊपर पृ० १२६।

<sup>५</sup> उपु० पृ० ३२६

<sup>६</sup> 'विजातीय-क्षण-उत्पाद'।

<sup>७</sup> इस विषय से सम्बद्ध तुलना को पूर्ण करने के लिये हमें कलाकार की वर्गसौवादी प्रज्ञा की एक सन्यासी के ग्राह्य, अविज्ञानात्मक, योगि-प्रत्यक्ष के साथ विवेचना करनी चाहिये थी, किन्तु यह एक इतना विस्तृत विषय है कि पृथक् विवेचना की अपेक्षा रखता है।

## अध्याय २

### कारणतावाद

#### ( प्रतीत्य-समुत्पाद )

#### § १. क्रियात्मक सापेक्षता के रूप में कारणतावाद

कमलशील<sup>१</sup> का कथन है कि “बौद्धदर्शन के रत्नों में इसका प्रतीत्य-समुत्पाद का सिद्धान्त प्रधान रत्न है।” इसे ‘प्रतीत्य समुत्पाद’ अथवा अधिक उपयुक्तत ‘सम्मिलित प्रतीत्य समुत्पाद’ नाम दिया गया है। इस शब्द का अर्थ यह है कि यथार्थ का प्रत्येक क्षण उत्पत्ति के लिये उन क्षणों की समबद्धता पर आश्रित होता है जिसका वह अनिवार्यत अनुगमन करता है, यह उन हेतुओं और प्रत्ययों की समग्रता की क्रियात्मक निर्भरता से उत्पन्न होता है जो इसके तात्कालिक पूर्ववर्ती होते हैं। गत अध्याय में क्षणिकवाद के सिद्धान्त को वह आधार कहा गया था जिसपर सम्पूर्ण बौद्ध प्रणाली का निर्माण हुआ है। प्रतीत्य-समुत्पाद का सिद्धान्त इसीका एक दूसरा पक्ष है। परमार्थ सत् के रूप में यथार्थता प्रापकता के क्षण में परिणत हो जाती है, और ये क्षण उन अन्य क्षणों की क्रियात्मक निर्भरता से उत्पन्न होते हैं जो इनके कारण होते हैं। ये वहीं तक उत्पन्न होते या विद्यमान होते हैं जहाँ तक ये प्रापक होते हैं, अर्थात् वहीं तक जहाँ तक ये हेतु या कारण होते हैं। जिसकी भी सत्ता है वह एक हेतु है, हेतु और सत्ता पर्याय हैं।<sup>२</sup> एक प्राचीन ग्रन्थ इस विषय पर अपने को इन प्रसिद्ध शब्दों में व्यक्त करता है ‘समस्त सस्कार क्षणिक होते हैं। (किन्तु) किसी वस्तु को, जो (सर्वथा) अस्थिर या अवधि से रहित है किस प्रकार कुछ उत्पन्न करने या क्रिया करने का (समय रहता है)? (ऐसा इसलिये होता है कि जो ) सत्ता ( है वह ) क्रिया या प्रापकता के अतिरिक्त और कुछ नहीं, और इसी क्रिया या प्रापकता को कारक कहते हैं।’<sup>३</sup> जिस प्रकार यथार्थ सत्ता केवल एक क्षण मात्र है, उसी प्रकार यथार्थ हेतु या कारण केवल यही

<sup>१</sup> तसप० पृ० १० १९।

<sup>२</sup> ‘या भूति सैव क्रिया’, एक बहुधा उद्धृत सूत्र है।

<sup>३</sup> तसप पृ० ११ ५, जहाँ इस स्थल को स्वयं भगवान बुद्ध का वचन कहा गया है।

क्षण मात्र होता है। दूसरे शब्दों में, सत्ता गत्यान्मक है, स्थिर नहीं, और यह अन्योन्याश्रय क्षणों की, अर्थात् ऐसे क्षणों की आनुभूयता में निमित्त होती है जो हेतु होते हैं।

इस प्रकार, कारणतावाद का बौद्ध-मिद्धान्त सामान्य क्षणिकवाद के मिद्धान्त का एक प्रत्यक्ष परिणाम है। कोई वस्तु किसी अन्य वस्तु द्वारा, अथवा व्यक्तिगत इच्छाशक्ति द्वारा उत्पन्न नहीं की जा सकती क्योंकि अन्य वस्तुयें अथवा व्यक्ति क्षणिक सत्तायें होती हैं। उनके पास कुछ उत्पन्न करने का समय नहीं होता। उन्हें अवधि के दो क्षण भी नहीं मिल पाते। जिस प्रकार कोई यथार्थ गति नहीं होती क्योंकि कोई अवधि नहीं होती, उसी प्रकार कोई यथार्थ उत्पादन नहीं हो सकता क्योंकि इस प्रकार के उत्पादन के लिये समय की आवश्यकता होती है। गति के यथार्थवादी विचार का, जैसा कि सकेत किया जा चुका है, तात्पर्य "विरुद्ध-धर्मों विधेयो का सम्बन्ध है, जैसे, उदाहरण के लिये, एक ही और उसी स्थान पर एक ही और उसी वस्तु की उपस्थिति और अनुपस्थिति।"<sup>१</sup> इसी प्रकार हेतुत्व के यथार्थवादी विचार से भी ऐसी दो वस्तुओं की एककालिक सत्ता अभिप्रेत है जिनमें से एक दूसरे को उत्पन्न करने में क्रियाशील अथवा कारक होनी है। हेतु और फल का, कम से कम कुछ समय के लिये एककालिक अस्तित्व आवश्यक है जिसमें एक की दूसरे पर क्रिया हो सके। यथार्थवादी के अनुसार कुम्हार और घट का एककालिक अस्तित्व होता है। किन्तु बौद्धों के लिये कुम्हार क्षणों की एक शृङ्खला मात्र है। इनमें से एक के ठीक बाद उस शृङ्खला का प्रथम अण आता है जिसे घट कहते हैं। प्रापञ्चिक नसार की गति निर्वैयक्तिक होती है। कोई ऐसा स्थाई 'अह' नहीं होता जो क्रियाशील हो। अतः फल की उत्पत्ति के बाद हेतु का अस्तित्व नहीं रह सकता। फल हेतु का अनुगमन करता है किन्तु यह उसके द्वारा उत्पन्न नहीं किया जाता। दूसरे शब्दों में, यह शून्य से प्रकट होता है,<sup>२</sup> क्योंकि हेतु और फल की एककालिक सत्ता असम्भव है।

बौद्धों में वैभाषिक<sup>३</sup> तब एककालिक हेतुत्व की सम्भावना को स्वीकार करते हैं जब दो अथवा अधिक सहसत्ता-युक्त वस्तुयें परस्पर एक दूसरे की हेतु, अर्थात् एक दूसरे पर आश्रित, होती हैं। किन्तु यह प्रत्यक्षतः निम्नलिखित

<sup>१</sup> क्रिरी० आफ टाइम, §५ (द्वि० संस्करण), तुकी उपर पृ० १०१।

<sup>२</sup> 'अभूत्वा भवति'।

<sup>३</sup> तसप० पृ० १७५ २४। 'सहभू-हेतु' और 'सप्रयुक्त-हेतु' होते हैं, तुकी० सेक० प० ३० और १०६।

उभयतः पाश के कारण उत्पन्न एक मिथ्याग्रहण है।<sup>१</sup> क्या सहमत्ता-युक्त वस्तुओं में से एक वस्तु उस समय तक दूसरी को उत्पन्न कर सकती है जब तक वह स्वयं भी उससे पहले की या उससे पहले उत्पन्न न हो ? स्पष्टतः वह पहले स्वयं उत्पन्न हुये बिना इसे उत्पन्न नहीं कर सकती। किन्तु यदि वह स्वयं उत्पन्न है, तो दूसरी वस्तु भी, जो एककालिक है, उत्पन्न है, इसे द्वितीय उत्पत्ति की आवश्यकता नहीं है। प्रापक हेतुत्व असम्भव हो जाता है। एककालिक हेतुत्व केवल उसी समय सम्भव है जब हेतु और फल दोनों स्थिर हो और उनके हेतुत्व की एक मानवत्वारीपी आधार पर संचालित होते रहने की कल्पना की जाय,<sup>२</sup> उदाहरण के लिये घट की कुम्हार के साथ एककालिक सत्ता हो सकती है। किन्तु हेतु फल को किसी सदश से नहीं पकड़ता,<sup>३</sup> और उसे बाहर खींच कर अस्तित्व में नहीं लाता। और न तो फल अपने हेतु द्वारा गहन आलिङ्गन से उत्पन्न होता है, जैसे एक वनिता अपने प्रिय के गहन आलिङ्गन में आश्रय लेती है।<sup>४</sup> न तो हेतु और न फल ही वास्तव में कोई कार्य करते हैं, ये 'शक्तिहीन और निर्व्यापार' होते हैं<sup>५</sup>। यदि हम यह कहते हैं कि कोई हेतु किसी वस्तु को 'उत्पन्न' करता है, तो यह केवल एक साकेतिक<sup>६</sup> अभिव्यक्ति, एक उपलक्षण<sup>७</sup> मात्र है। हमें यह कहना चाहिये था "फल अमुक वस्तु पर क्रियात्मक आश्रित्य से उत्पन्न होता है।"<sup>८</sup> यतः फल हेतु की सत्ता के तत्काल बाद उत्पन्न होता है, अतः दोनों के बीच ऐसा कोई अनन्तरत्व नहीं होता जिसमें कोई 'कार्य' किया जा सके। हेतु का कोई व्यापार नहीं होता, इस प्रकार का व्यापार कुछ भी उत्पन्न नहीं करता।<sup>९</sup> हेतु की सत्ता मात्र ही उसका व्यापार है।<sup>१०</sup> अतः यदि हम पूछें कि वह क्या है जिसे हम फल को उत्पन्न करनेवाला किसी हेतु का व्यापार कहते हैं, और वह क्या है जिसे हम

<sup>१</sup> वही, पृ० १७६ १।

<sup>२</sup> वही, पृ० १७६.६

<sup>३</sup> वही, पृ० १७६ १२

<sup>४</sup> वही, पृ० १७६ १३

<sup>५</sup> 'निर्व्यापारम् एव', वही।

<sup>६</sup> साकेत।

<sup>७</sup> उपलक्षणम्।

<sup>८</sup> 'तत् तद् आश्रित्य उत्पद्यते', वही, पृ० १७६ २४।

<sup>९</sup> 'अकिञ्चित्-कर एव व्यापार', वही पृ० १७७ ३।



फल का उसके हेतु पर 'आश्रित्य' कहते हैं, तो इसका उत्तर यह होगा हम इस तथ्य को किमी फल को उसके हेतु पर आश्रित्य कहते हैं कि वह फल सदैव उन हेतु की सत्ता का तत्काल अनुगमन करता है, और इस तथ्य को हेतु का व्यापार कहते हैं कि हेतु नदैव अपने फल के तत्काल पूर्व आता है।<sup>१</sup> किमी भी विलक्षण-व्यापार से रहित वस्तु मात्र ही हेतु होती है।<sup>२</sup>

## § २. प्रतीत्य-समुत्पाद के सूत्र

'प्रतीत्य-समुत्पाद' शब्द के अर्थ का उद्घाटन करनेवाले तीन सूत्र हैं। प्रथम इन शब्दों में व्यक्त है 'यह होने पर यह होता है।'<sup>३</sup> द्वितीय यह कहता है 'कोई भी यथार्थ उत्पन्नत्व नहीं है, केवल प्रतीत्य समुत्पन्नत्व होता है।'<sup>४</sup> तृतीय यह कहता है 'ममस्त धर्म निर्व्यापार होते हैं।'<sup>५</sup> प्रथम तथा अपेक्षाकृत अधिक ममान्य सूत्र का यह अर्थ है कि अमुक भाव के होने पर अमुक भावित्व होता है, अमुक विकार के होने पर अमुक विकारित्व होता है।<sup>६</sup> इन सूत्रों के पूरा अर्थ तथा अभिप्राय का उस समय उद्घाटन होता है जब हम यह विचार करते हैं कि इनका प्रयोजन उन सिद्धान्तों का प्रतिवाद तथा स्थानान्तरण करना था जिनका उस समय भारत में प्रचलन था और जिनके विरुद्ध बौद्ध मत मघर्ष करने के लिये वाध्य था। उस समय साम्य, यथार्थवादी (वैशेषिकी) और भौतिकवादी सम्प्रदायों के सिद्धान्त विद्यमान थे। साम्य सम्प्रदाय के अनुसार, जैसा कि पहले ही उल्लेख किया जा चुका है, वास्तव में कोई यथार्थ हेतुत्व होता ही नहीं—नवीन उत्पत्ति के आशय में अथवा आरम्भत्व<sup>७</sup> के रूप में कोई हेतुत्व नहीं होता। फल उसी वस्तु की एक नवीन अभिव्यक्ति के अतिरिक्त और कुछ नहीं होता। तथाकथित उत्पत्ति कोई उत्पत्ति नहीं होती, क्योंकि फल में तादात्म्य होता है, अर्थात् अपने हेतुओं के साथ सत्तात्मक तादात्म्य। यह स्वयं अपने स्वत्व से ही उत्पन्न होता है।<sup>८</sup>

<sup>१</sup> तसप० पृ० १७७ ११।

<sup>२</sup> वही पृ० १७७ २३ 'वस्तु-मात्रम् विलक्षण-व्यापार-रहितम् हेतु', वही।

<sup>३</sup> 'अस्मिन् सति इदम् भवति', तुकी० सेक० पृ० २८ और वाद।

<sup>४</sup> 'प्रतीत्य तत् समुत्पन्नम् नोत्पन्नम् तत् स्वभावतः'।

<sup>५</sup> 'निर्व्यापार (अकिञ्चित्-करा) सर्वे धर्माः',।

<sup>६</sup> 'तद्-भाव-भावित्व, तद्-विकार-विकारित्व'।

<sup>७</sup> आरम्भ।

<sup>८</sup> स्वत उत्पाद।

दूसरी ओर, यथार्थवादी, प्रत्येक वस्तु को एक पृथक् अवयवी मानते हैं, एक ऐसा अवयवी जो उन अवयवों का एक अतिरिक्त एकत्व होता है जिनसे वह निर्मित होता है। जब हेतुत्व-व्यापार होता है तब यह अवयवी एक अतिशय आधार प्राप्त करता है, एक नवीन अवयवी उत्पन्न होता है। दोनों अवयवीयों के बीच एक संयोजक, 'समवाय' अर्थात् एक ऐसा सम्बन्ध होता है जो, पुनः, एक पृथक् एकत्व होता है। इसलिये हेतुत्व का प्रत्येक उदाहरण स्वयं अपने स्वत्व से उत्पन्न हेतुत्व नहीं, बल्कि परत उत्पन्न होता है।<sup>१</sup> एक तृतीय सिद्धान्त अधीत्य समुत्पाद<sup>२</sup> के सिद्धान्त को मानता और हेतुत्व के समस्त नियमों को अस्वीकार करता था। इन तीनों सिद्धान्तों के प्रति बौद्धों का उत्तर इस प्रकार है "न स्वतो, न परतो, और न अहेतुत ही वस्तुयें उत्पन्न होती हैं, वह तो वास्तव में प्रतीत्यसमुत्पन्न होती हैं।"<sup>३</sup> किसी एक नित्य वस्तु के सृष्टि-कार्य में परिवर्तित होते रहने के आशय में कोई हेतुत्व नहीं होता क्योंकि ऐसी कोई वस्तु होती ही नहीं, ऐसी वस्तु एक कल्पितार्थ है। किमी द्रव्य के सहसा दूसरे रूप में परिवर्तित हो जाने के आशय में भी कोई हेतुत्व नहीं होता। और न कोई यादृच्छिक उत्पत्ति ही होती है। प्रत्येक उत्पादन विशुद्ध हेतुत्व-नियमों का अनुसरण करता है। यह किसी नित्य वस्तु का, किसी उपस्थित वस्तु का कोई रूप नहीं होता, यह शक्ति का एक क्षणिक प्रतिभास मात्र होता है, किन्तु विशुद्ध हेतुत्व-नियमों के अनुसार ही प्रगट होता है।

यह स्पष्ट है कि हेतुत्व का यह सिद्धान्त अनात्मवाद का एक साक्षात् परिणाम है, एक ऐसे सिद्धान्त का, जो किसी भी अवधि को, किसी भी विस्तार को परमार्थ तत् के रूप में स्वीकार न करके क्षणिक धर्मों के एक सुसह्य और सतत् प्रवाह को स्वीकार करता है जिसके अन्तर्गत ये धर्म यादृच्छिक रूप से नहीं बल्कि हेतुत्व के नियम के अनुसार ही प्रगट होते हैं।<sup>४</sup>

<sup>१</sup> परत उत्पाद ।

<sup>२</sup> यदृच्छा-वाद ।

<sup>३</sup> 'न स्वतो, न परतो, नाप्य अहेतुत, प्रतीत्य तत् समुत्पन्नम्, नोत्पन्नम् तत् स्वभावतः ।'

<sup>४</sup> एक मध्यकालीन लेखक हेतुत्व के चार प्रमुख सिद्धान्तों को इस प्रकार संक्षिप्त रूप में प्रस्तुत करता है ( सर्वज्ञात्ममुनि, अपने सक्षेपशरीरक, १४ में ) —

आरम्भ-वाद कणभक्ष-पक्ष ।

सघात-वादस् तु भदन्त-पक्ष ।

एक मनो-भौतिक समानान्तरवाद की समस्या का, जिम्ने मात्स्य-प्रणाली को केवल दो मूल तत्त्वों—एक चेतना में रहित किन्तु समस्त मानसिक घटनाओं से युक्त प्रकृति, तथा एक विष्णु पुरुष जो प्रकृति से पृथक् है—की स्थापना की और उन्मुख किया, बौद्धों ने अत्यन्त सरलता से समाधान कर दिया। चेतना अमुक-अमुक तथ्यों का कार्य है। यदि एक क्षण का ध्यान, रङ्ग का एक पट, और दृष्येन्द्रिय हो तो दृष्य संवेदना<sup>१</sup> उत्पन्न होगी। यह अन्योन्याश्रयत्व स्पष्ट है क्योंकि यदि हेतुओं में से किसी एक में कोई परिवर्तन होता है तो फल में भी परिवर्तन हो जायगा। यदि चक्षु प्रभावित या नष्ट हो जाय तो दृष्य-संवेदना परिवर्तित या समाप्त हो जायगी।

भारत, तथा साथ ही साथ, योरोप में बहुचर्चित इस समस्या का कि क्या अन्वकार से प्रकाश उत्पन्न हो सकता है, क्या दिन गत रात्रि का प्रभाव है, बौद्धों के प्रतीत्य समुत्पाद के सिद्धान्त द्वारा अत्यन्त स्वाभाविक समाधान हो जाता है। रात्रि कही जानेवाली शृंखला के अन्तिम क्षण का दिन कही जाने वाली शृंखला का प्रथम क्षण अनुमान करता है। प्रत्येक क्षण अपने पूर्ववर्तियों के सघात का उत्पाद होता है वह सदैव गत क्षण से भिन्न होता है, किन्तु अनुभवात्मक दृष्टिकोण से वह या तो समान अथवा असमान हो सकता है। अकुर के क्षण बीज के क्षणों से भिन्न होते हैं। अनुभव यह दिखाता है कि असमान प्रतीत्य समुत्पन्नत्व भी उसी प्रकार सम्भव है जैसे समान<sup>२</sup>। यह स्वयं हमारे अज्ञान<sup>३</sup> का परिणाम है कि हमें 'समान' क्षणों<sup>४</sup> की विलक्षणता का बोध नहीं हो पाता और हम यह मान लेते हैं कि ये पदार्थ तथा अवधि को व्यक्त करते हैं।<sup>५</sup>

साख्यादि-पक्ष परिणाम-वादो।

विवर्त-वादस् तु वेदान्त-पक्षः।

१ चक्षु प्रतीत्य रूपम् च चक्षुर्-विज्ञानम् उत्पद्यते।

२ 'विजातीयाद् अप्य् उत्पत्तिं दर्शनात्', टिप्प० पृ० ३० १८।

३ 'अज्ञादिवद्-अवग-दृश', न्यायकणि० पृ० १३३ ५।

४ सहस्र-परापर-उत्पत्ति-विलम्ब-बुद्धय (न लब्ध-बुद्धय), वही।

५ 'सजातीय-आरम्भवाद' की रक्षा के लिये वैशेषिकों और साख्यों ने, तथा आयुर्वेदिक सम्प्रदायों ने योगरसायनों में नवीन गुणों के निर्माण की व्याख्या करने के लिये अत्यन्त जटिल और सूक्ष्म सिद्धान्तों का निर्माण किया है। इसका एक अत्यन्त सुन्दर और स्पष्ट विवरण बी० एन० सील (उपु०) ने दिया है।

इस प्रकार, इस बात पर सन्देह नहीं किया जा सकता कि बौद्ध मत में हमें क्रियात्मक अन्योन्याश्रयत्व के आशय में एक अत्यन्त स्पष्ट रूप से व्यक्त प्रतीत्य समुत्पाद का सिद्धान्त मिलता है।

### § ३. प्रतीत्य समुत्पाद और यथार्थ दोनों समान है

इस प्रकार, बौद्धों के अनुसार यथार्थता गत्यात्मक होती है और कोई भी स्थिर वस्तु नहीं होती। “जिसे हम सत्ता कहते हैं उसके सम्बन्ध में ये लोग यह कहते नहीं थकते कि वह सदैव व्यापृत होती रहती है।”<sup>१</sup> शान्ति-रक्षित कहते हैं कि ‘सत्ता कार्य है’। कर्म या कार्य तथा यथार्थ परस्पर विकार्य शब्द हैं। “प्रतीत्यसमुत्पाद चल होता है”<sup>२</sup>। यह मानना एक मानवत्वारीपी भ्रान्ति है कि किसी वस्तु की केवल सत्ता हो सकती है, यह सत्ता स्थित होती है, अर्थात् बिना व्यापार के विद्यमान होती है, तथा दूसरे शब्दों में, सहसा उठकर कोई व्यापार उत्पन्न कर देती है। जिसकी भी सत्ता है वह सदैव व्यापृत होती रहती है।

यह निष्कर्ष कि जिसकी भी सत्ता है वह हेतु होती है, बौद्धों की उप-रोद्धृत सत्ता की परिभाषा द्वारा प्रतिपादित होती है। सत्ता, यथार्थ सत्ता, अर्थ-क्रियाकारित्व<sup>३</sup> के अतिरिक्त और कुछ नहीं। इस प्रकार जो कुछ भी अर्थक्रिया-कारित्व से युक्त नहीं है, अथवा जो अहेतु है, उसकी सत्ता नहीं होती। उद्योतकर<sup>४</sup> बौद्धों को सम्बोधित करते हुए कहते हैं कि “अहेतु द्विविध होता है, तुम्हारे लिये यह या तो कुछ सत्ता-रहित अथवा कुछ परिवर्तन-रहित है।” कमलशील<sup>५</sup> उद्योतकर के इस वक्तव्य को शुद्ध करते हुये उन पर यह आक्षेप करते हैं कि वह अपने विपक्षियों के सिद्धान्तों को भली भाँति नहीं जानते, “क्योंकि, वह (कमलशील) यह कहते हैं कि वे बौद्ध, जो न्याय<sup>६</sup> के विद्यार्थी हैं, यह मानते हैं कि अहेतु अनिवार्यतः एक अयथार्थता है।”<sup>७</sup> इसका तात्पर्य यह है कि यथार्थ या सत्य होने का अर्थ हेतु होने के अतिरिक्त और

<sup>१</sup> ‘सत्तैव व्यापृति’, तस० पृ० १७७ २।

<sup>२</sup> ‘चल’ प्रतीत्य-समुत्पाद, वही, पृ० १।

<sup>३</sup> ‘अर्थक्रिया-कारित्वम्’ = ‘परमार्थ-सत्’, न्यायिदी० १.१४-१५।

<sup>४</sup> न्याया० पृ० ४१६।

<sup>५</sup> तसप० पृ० १४० ७।

<sup>६</sup> ‘न्याय-वादिनो-बौद्धा’, वही।

<sup>७</sup> ‘अकारणम् असत् एव’, वही।

कुछ नहीं। जिनका भी अस्तित्व है वह अनिवार्यतः एक हेतु है। यथार्थवादियों और बौद्धों के बीच का यह विवाद आकाश की यथार्थता की समस्या से सम्बद्ध है, चाहे यह शून्य आकाश हो अथवा ईश्वर से भरा। आग्निमिक बौद्ध, वह जो न्याय के विद्यार्थी नहीं थे, शून्य आकाश मानते थे<sup>१</sup>, जो, फिर भी, उन लोगों के लिये एक विषयगत यथार्थ, एक घम, अपरिवर्तनशील और नित्य यथार्थ, और उनके अपरिवर्तनशील तथा नित्य निर्वाण के बहुत कुछ समान था। यथार्थवादियों ने इन आकाश को एक नित्य, प्रियाग्रहित और भेद्य-द्रव्य, ब्रह्माण्डीय ईश्वर, में भर दिया।<sup>२</sup> बाद के बौद्धों ने, जिन्होंने न्याय का अध्ययन किया, इन प्रकार की अपरिवर्तनशील और शाश्वत वस्तु की यथार्थता को इस आधार पर अस्वीकार कर दिया कि जो कभी परिवर्तित नहीं होता, और कोई क्रिया नहीं करता, उसकी सत्ता नहीं है, सत्ता परिवर्तन है।

इस उदाहरण में, जैसे कि अनेक अन्य में दर्शन का इतिहासकार, मुझे विश्वास है कि, इस बात को उल्लेखनीय मानेगा कि बौद्धों ने तर्कों की एक ऐसी शृङ्खला का अनुसरण किया है जो बहुत कुछ आधुनिक भौतिकशास्त्र के समान है।

## § ४. दो प्रकार के हेतुत्व

फिर भी, दो भिन्न प्रकार के यथार्थ होते हैं—एक प्रत्यक्ष और दूसरा परोक्ष। एक परमार्थ और विशुद्ध अर्थात् क्षण का यथार्थ होता है। दूसरा इस क्षण से संयुक्त यथार्थ होता है, जो हमारे विकल्प द्वारा कृत्रिम रूप में निर्मित आकार में मिश्रित होता है। यह आनुभविक पदार्थ का यथार्थ होता है। फलस्वरूप, दो प्रकार के हेतुत्व भी होते हैं—एक परमार्थ और दूसरा आनुभविक। एक क्षण का अयक्रियाकारित्व है, और दूसरा क्षण से संयुक्त आनुभविक पदार्थ का अयक्रियाकारित्व। और जैसा कि हम सकेत कर चुके हैं, इन दो विरोधी प्रतीत होनेवाली उक्तियों, कि 'यथार्थ गत्यात्मक होता है' और यह कि 'गति असम्भव है', की ही भाँति हमें इन दो उक्तियों के बीच भी विरोधत्व मिलता है कि 'यथार्थ का प्रत्येक बिन्दु प्रापक होता है', और यह कि 'प्रापकता असम्भव है'। जैसा कि ऊपर कहा जा चुका है, वास्तव में यथार्थ के समस्त घर्म निर्वाणपार होते हैं क्योंकि क्षणिक होने के कारण उनके पास कुछ भी करने का समय नहीं होता। विरोधत्व का समाधान इस तथ्य

<sup>१</sup> अमिको० १५।

<sup>२</sup> 'आकाशो नित्यश्च न अक्रियश्च'।

“कोई भी एक एक से उत्पन्न नहीं होता,  
 और न एक से अनेक उत्पन्न होते हैं।”  
 अथवा कुछ थोड़े से परिवर्तन के साथ इस सूत्र में,  
 “कोई भी एक एक से उत्पन्न नहीं होता,  
 सभी वस्तुएँ समग्रता से उत्पन्न होती हैं।”<sup>१</sup>

यह समग्रता हेतुओं और अवस्थाओं से निर्मित होती है, और प्रायः प्रत्येक बौद्ध सम्प्रदाय में इनके भिन्न वर्गीकरण के प्रयास किये गये हैं।

यथार्थवादियों के लिये हेतुत्व दो स्थिर वस्तुओं के अनुक्रम में निहित होता है। इस आशय में इनके लिये हेतुत्व एक-का-एक-के-साथ सम्बन्ध है, एक एकत्व दूसरे को उत्पन्न करता है। बौद्ध यह आपत्ति करते हैं कि, जैसा कि अनुभव व्यक्त करता है, कोई यथार्थ एकत्व कभी दूसरे एकत्व को उत्पन्न नहीं कर सकता। उदाहरण के लिये, एक मात्र परमाणु अपने बाद के क्षण को उत्पन्न करने के अतिरिक्त और कुछ भी उत्पन्न करने की क्षमता नहीं रखता। किसी ‘शक्यता’ को उत्पन्न करने के लिये अनेक इकाइयों की आवश्यकता होती है। यथार्थवादी इस बात को अस्वीकार नहीं करता कि बीज एक पदार्थ-मात्र, अर्थात् एक समवायि-कारण है। कुछ कारक अथवा प्रापक हेतु भी होते हैं जिनका वास्तव में फल को उत्पन्न करने के लिये उपकार<sup>२</sup> आवश्यक होता है। बौद्ध यह उत्तर देते हैं कि यदि कोई हेतु या कारण अकिंचितकर अथवा अनुपकारी<sup>३</sup> हो तो उसकी उपेक्षा की जा सकती है। अन्य हेतु जो मात्र प्रापक हैं, तब फल मात्र को उत्पन्न करने की क्षमता से युक्त होंगे<sup>४</sup>। इस प्रकार, आद्रता, ताप, मिट्टी, इत्यादि बिना बीज के भी अंकुर उत्पन्न करेंगे क्योंकि बीज कुछ नहीं कर रहा है।

बौद्धों का पक्ष यह है कि यथार्थवादियों की हेतुत्व की सम्पूर्ण धारणा ही मानवत्वारोपी है। जिस प्रकार एक कुम्हार मिट्टी का एक लोदा लेकर उसे घट के रूप में रूपान्तरित कर देता है, ठीक उसी प्रकार अंकुर के हेतु भी कार्य कर रहे हैं। प्रापकता के लिये वे परस्पर सहायता<sup>५</sup> करते हैं। पुनः इस

<sup>१</sup> न किंचिद् एकम् एकस्मात्, नाप्य एकस्माद् अनेकम् अथवा ‘न किंचिद् एकम् एकस्मा समग्रत्वा सर्व-सम्पत्ते’। सर्वत्र ।

<sup>२</sup> उपकार = किंचित्-करत्व ।

<sup>३</sup> अकिंचित्-कर = अनुपकारिन् ।

<sup>४</sup> सदस० पृ० २३ ।

<sup>५</sup> परस्पर-उपकारिन् ।

सहायता की भी मानवत्वारोपी आधार पर कल्पना की गई है। जिस प्रकार कोई बड़ा भार जब अनेक व्यक्तियों के प्रधान ने भी नहीं उठता तब और सहायता लेकर उसे हटाया जाता है, ठीक उन्ही प्रकार उपवागी कारणों की भी स्थिति होती है—जब उन्हें पर्याप्त सहायता दी जाती है तब ये फल उत्पन्न करते हैं।<sup>१</sup> समवायिकागण उन्हें अपने में ग्रहण कर लेता है।<sup>२</sup> निमित्त कारण अपना समवायि कारण के मध्य में समावेश कराते हैं, इस वादवाले कारण को ध्वस्त या विनष्ट कर देते हैं, और तब अवशिष्ट पदार्थ में नूतन वस्तु का उसी प्रकार सृजन<sup>३</sup> करते हैं जिस प्रकार राजगीर पुराने घर को गिरा कर पुरानी ईंटों से ही नूतन घर निर्माण करता है।

बौद्धों के अनुसार एक वस्तु का कोई विनाश नहीं होता, और किसी दूसरी वस्तु का सृजन नहीं होता, एक वस्तु का दूसरे में कोई अन्त प्रवेश नहीं होता, हेतुओं या कारणों में कोई मानवत्वारोपी परस्पर सहकारिता नहीं होती। सदैव एक सतत, निर्वाध, और अत्यन्त क्रमिक परिवर्तन होता रहता है। वास्तव में किसी फल की मानवीय सहकारिता से उत्पन्न किसी वस्तु के माथ तुलना की जा सकती है। तब बौद्ध इसे मानवत्वारोपी फल कहते हैं।<sup>४</sup> किन्तु प्रत्येक प्रतीत्य समुत्पाद की मानवीय सहकारिता के समान एक प्रक्रिया के रूप में व्याख्या करने की अपेक्षा बौद्ध इस मानवीय सहकारिता तक को भी एक प्रकार की निर्वैयक्तिक प्रक्रिया मानते हैं। समस्त सहकारी हेतु या कारण प्रापक क्षणों की अभिसारी धारारें होते हैं। उन्हें उपमर्षण-प्रत्यय<sup>५</sup> कहते हैं क्योंकि इनकी गति क्षिप्रस्पष्ट गति होती है। इनके मिलनबिन्दु<sup>६</sup> पर एक नवीन शृङ्खला आरम्भ होती है। समवायि, स्थिर अथवा उपादान कारणों का कोई अस्तित्व नहीं होता। हेतु, प्रापकता या क्षण एक ही वस्तु के भिन्न नामों के अतिरिक्त और कुछ नहीं। जब क्षणों, मिट्टी, आद्रता, उष्णता और बीज की शृङ्खलायें मिलती या एकीभूत होती हैं तब उनके अन्तिम क्षणों का, अकुर का प्रथम क्षण अनुगमन करता है। इस प्रकार बौद्ध हेतुत्व अनेक-एक का सम्बन्ध है। इसे एक-कार्य-कारित्व<sup>७</sup> के सिद्धान्त का नाम दिया गया है और

<sup>१</sup> अभिको० २.५६

<sup>२</sup> सहकारि-समवधान।

<sup>३</sup> आरभ्यते किञ्चिद् नूतनम्।

<sup>४</sup> पुरुष-कार-फलम् = पुरुषेण इव कृतम्।

<sup>५</sup> तुकी० न्यायणि० पृ० १३५।

<sup>६</sup> सहकारि-मेलन।

<sup>७</sup> 'एक-कार्य-कारित्व' अथवा 'एक-क्रिया-कारित्व'।

इसका यथार्थवादियों के 'परस्पर-उपकारित्व' के सिद्धान्त के साथ विभेद किया गया है ।

धर्मोत्तर<sup>२</sup> का यह कथन है "सहकार द्विविध प्रकार का हो सकता है । यह या तो (यथार्थ) 'एक-कार्य-कारित्व' होता है, अथवा यह एक फल की उत्पत्ति (बिना यथार्थ एक-कार्य-कारित्व के) होता है । (बौद्धमत के श्रन्तर्गत) यत समस्त वस्तुयें केवल क्षण होती हैं, अतः वस्तुओं में कोई अतिरिक्त विकास नहीं हो सकता । इसलिये सहकार को उस एक (क्षणिक) फल के रूप में समझना चाहिये जो एक साथ अनेक क्षणों से उत्पन्न होता है (अथवा उसका अनुगमन करता है) ।" तात्पर्य यह कि, सहकार को, जो प्रतीत्य समुत्पाद की प्रत्येक क्रिया के लिये अनिवार्य है, अनेक-एक सम्बन्ध समझना चाहिये ।

### ६ हेतुओं की अनन्तता

यदि हेतुत्व अनेक-एक सम्बन्ध है तब प्रश्न यह उठता है कि ये 'अनेक' गणनीय हैं या नहीं, क्या किसी घटना की समस्त अवस्थाओं और हेतुओं को पर्याप्त रूप से इस प्रकार जाना जा सकता है कि उस घटना का पहले से निर्धारण कर दिया जाय, अथवा नहीं । इसका उत्तर नकारात्मक है । ज्यों ही हम समस्त प्रभावक हेतुओं और अवस्थाओं के विविध प्रकारों को, प्रत्यक्ष अथवा अप्रत्यक्ष रूप से जानने की इच्छा करते हैं, त्यों ही हेतुत्व इतना जटिल प्रतीत होने लगता है कि वह व्यवहारतः अवोधगम्य हो जाता है । सर्वज्ञ व्यक्ति से कम कोई उन समस्त प्रत्ययों या परिस्थितियों के अनन्त प्रकारों का बोध नहीं कर सकता जो किसी घटना की उत्पत्ति को प्रभावित कर सकते हैं । वसुवन्धु (राहुल को उद्धृत करते हुये) यह कहते हैं

"हेतु का वह प्रत्येक प्रकार जो मोर की पूँछ के मात्र एक नेत्र में उज्ज्वल चमक लाता है, हमारे ज्ञान के लिये दुर्वोध है । केवल सर्वज्ञ ही उन सबको जानता है ।"<sup>३</sup>

फिर भी, प्रतीत्य-समुत्पाद की विभिन्न धाराओं में हम अनुक्रम की बहुत अंश तक निर्भरता के योग्य नियमिताओं का बोध कर सकते हैं । इस प्रकार सर्वास्तिवादियों<sup>४</sup> के सम्प्रदाय ने चार प्रमुख प्रत्ययों और छ हेतुओं तथा चार

<sup>१</sup> 'परस्पर-उपकारित्व', उपकारिन् = किञ्चित्-कारिन् ।

<sup>२</sup> न्यायविटी० पृ० १० ११, अनुवाद पृ० २६ ।

<sup>३</sup> अभिको० ९, तुकी० मेरी 'सोल थ्योरी', पृ० ९४० ।

<sup>४</sup> तुकी० नीचे, पृ० १३८



प्रकार के फलों की स्थापना की है। इनमें एक हेतु ऐसा है जिसे 'विशेष हेतु'<sup>१</sup> कहा गया है। यह एक ऐसा हेतु है जिसको कोई विशेष नाम नहीं दिया जा सकता क्योंकि यह किसी घटना को उत्पन्न करनेवाले समस्त सक्रिय और निष्क्रिय प्रत्ययों में युक्त होता है। निष्क्रिय प्रत्यय सर्वथा निष्क्रिय नहीं बल्कि एक प्रकार से सक्रिय ही होते हैं, अर्थात् ये घटना के साथ हस्तक्षेप नहीं करते, यद्यपि ये ऐसा कर सकते हैं। इनकी उपस्थिति घटना के लिये एक नित्य मकट होती है। निष्क्रिय हेतु (समवायि कारण) क्या होता है इसका वसुवन्धु<sup>२</sup> ने एक अत्यन्त विशिष्ट उदाहरण दिया है।<sup>३</sup> ग्रामीण अपने प्रधान के पास आकर स्तुति करते हुये इस प्रकार कहते हैं "हे महाराज, आप के कारण ही हम सुखी हैं।" प्रधान ने ग्रामवासियों के सुख के लिये कुछ भी गन्धि कार्य नहीं किया है, किन्तु उसने उन्हें अस्त भी नहीं किया यद्यपि वह ऐसा कर सकता था। इसलिये वह उनके सुख का परोक्ष कारण है। इस प्रकार किसी घटना के परिणेश की प्रत्येक वास्तविक परिस्थिति, यदि उसकी उत्पत्ति में हस्तक्षेप नहीं करती, तो वह एक हेतु हो जाती है। एक अथार्थ वस्तु का, जैसे आकाश में पक्ष का, कोई प्रभाव नहीं हो सकता। किन्तु एक यथार्थ वस्तु, जो किसी वस्तु की उत्पत्ति के ठीक पूर्व के क्षण में विद्यमान है, सदैव कुछ प्रत्यक्ष अथवा परोक्ष, निकट अथवा दूर का प्रभाव डालती है। इसलिये 'विशेष हेतु' की परिभाषा इस प्रकार होगी। "विशेष हेतु क्या है?" वसुवन्धु<sup>४</sup> यह प्रश्न करके, एक वैज्ञानिक शैली की समस्त अभिव्यञ्जनात्मक शक्ति के साथ इस प्रकार उत्तर देते हैं "स्वयं अपने एकमात्र अपवाद के साथ समस्त धर्म (जगत के) किसी घटना के विशेष कारण होते हैं।" तात्पर्य यह कि मात्र स्वत्व में अन्य जगत के सभी धर्म किसी घटना के विशेष कारण होते हैं।

<sup>१</sup> 'कारण-हेतुर् विशेष-सज्ञया नोच्यते, सामान्यम् हेतु-भावम् (अपेक्ष्य) स कारणहेतु' (यशोमित्र)।

<sup>२</sup> आभिभा० २. ५०।

<sup>३</sup> तुकी० सिन्वर्ट, उप्पु० २ १६२ auch die Ruhe erscheint jetzt als Ausfluss derselben krafte denen die Veränderung entspricht, sie ist in Bedingungen gegründet, welche keiner einzelnen kraft eine Actian gestatten

<sup>४</sup> 'स्वम् विकाय सर्वे धर्मा स्वतोऽन्ये कारण-हेतु', तुकी० अभिको० २ ५०।

आरम्भिक बौद्धों ने ज्योंही सत्ता का विविक्त क्षणों की अनन्तता में विश्लेषण आरम्भ किया, त्योंही इनका सस्कार अथवा सस्कृत-धर्म नामकरण कर दिया। इनके परस्पर अन्योन्याश्रयत्व का विचार उनके इस प्रकार ध्यान में था कि 'सर्व' शब्द को एक प्रकार के पारिभाषिक शब्द के रूप में परिणत कर दिया जाय।<sup>१</sup> 'सर्व' से उन सभी धर्मों का अर्थ है जिन्हें तीन भिन्न-शीर्षकों के अन्तर्गत, अर्थात् स्कन्ध, आयतन, और धातु<sup>२</sup> के अन्तर्गत वर्गीकरण किया गया है। प्रतीत्य समुत्पाद के सिद्धान्त में, विविक्त धर्मों के परस्पर सम्बद्ध समग्रता के रूप में जगत का यह विचार पुनः प्रगट होता है। यह पुनः हेतु-कारण-सामग्री के विचार में भी प्रगट होता है। किसी घटना की वास्तविक उपस्थिति इस बात का आश्वासन है कि उसकी हेतु-कारण-सामग्री उपस्थित है। वास्तव में, स्वयं फल भी हेतु-कारण-सामग्री की उपस्थिति के अतिरिक्त और कुछ नहीं। यदि बीज और वायु, मिट्टी, उष्णता तथा आर्द्रता की आवश्यक मात्रा उसमें विद्यमान है तथा अन्य समस्त धर्म कोई हस्तक्षेप नहीं कर रहे हैं तो अकुर भी वहाँ उपस्थित होगा। फल अपने हेतुओं की समग्रता की उपस्थिति से अतिरिक्त और ऊपर से कुछ नहीं होता।<sup>३</sup> इस समग्रता में विशेष हेतु भी सम्मिलित है। इसका यह अर्थ है कि किसी क्षण-विशेष में सम्पूर्ण जगत से कम कुछ भी उस घटना का चरम हेतु नहीं होता जो उस क्षण प्रकट होती है, अथवा यह कि किसी क्षण-विशेष में जगत की स्थिति और उसी क्षण जगत के किसी अंश में होनेवाले परिवर्तन में नित्य सम्बन्ध होता है।<sup>४</sup>

इसलिये स्थिति यह है कि किसी घटना के घटने पर हेतु के अस्तित्व का अनुमान, हेतु की उपस्थिति से उसके फल की सम्भाव्य घटना के अनुमान की अपेक्षा अधिक सुरक्षित है। फल की प्राप्ति सदैव किसी अनिरूपणीय घटना से सदैव अस्त-व्यस्त हो सकती है।<sup>५</sup>

<sup>१</sup> सेक० पृ० ५ और ९५।

<sup>२</sup> सर्वम् = स्कन्ध- आयतन- धातव ।

<sup>३</sup> तुकी० ताटी० पृ० ८० ५ 'सहकारि-साकल्यम् उ प्राप्तेर् अतिरिच्यते।'।

<sup>४</sup> तुकी० बी० रसेल मिस्टिसिज्म में 'ऑन दि नोशन ऑफ काँज, पृ० १९५।

<sup>५</sup> तुकी० न्याविटी० के द्वितीय अध्याय का अन्तिम स्थल।

## ५ ७. हेतुत्व और मुक्त चेतना

प्रतीत्य समुत्पाद के निदान्त के सम्बन्ध में ही 'मुक्ति' और 'आवश्यकता' की महान् समस्या पर भी बौद्धों के दृष्टिकोण का महत्त्व उल्लेख कर दिया जाना चाहिये। परम्परा के, जिस पर अविश्वास करने का कोई कारण नहीं है, अनुसार प्रतीत्य समुत्पाद के विशेष निदान्त की स्वयं बुद्ध ने मुक्त चेतना की रक्षा के लिये तथा एक सम्पूर्ण नियतत्ववाद के निदान्त के विरुद्ध स्थापना की थी। इस समस्या पर, जिसने प्रायः सम्पूर्ण मानव जाति को भगवान् से उलझन में डाला है, बुद्ध के समय में भी उत्कट वाद-विवाद किया गया था। उन्होंने विशेष दोषारोपण के लिये अपने एक समकालीन उस गोसाल मन्करि-पुत्र के निदान्त को लिया जो सर्वथा नियतत्ववाद का उपदेश तथा समस्त मुक्त चेतना और समस्त नैतिक उत्तरदायित्व को अस्वीकार करता था। इसके अनुसार समस्त वस्तुएँ अपरिवर्तनीय रूप में निश्चित हैं और किसी को भी परिवर्तित नहीं किया जा सकता।<sup>१</sup> प्रत्येक वस्तु भाग्य, परिणाम और प्रकृति पर निर्भर है। इसने समस्त नैतिक कर्तव्यों को अस्वीकार किया, तथा अपने व्यक्तिगत व्यवहार में उच्छृङ्खल था। बुद्ध ने इस पर एक ऐसा 'बुरा आदमी' होने का आक्षेप किया जो एक मनुष्य की भाँति मनुष्यों को केवल नष्ट करने के लिये पकड़ता है। बुद्ध ने इसके दर्शन को एक अत्यन्त अपकारक प्रणाली कहकर अस्वीकृत कर दिया। उन्होंने घोषणा की कि "मुक्त क्रिया होती है, प्रतिकूल होता है", और "मैं क्रियावादी हूँ"।<sup>२</sup>

किन्तु दूसरी ओर हमारे समक्ष यह उक्ति भी है कि कुछ भी अहेतुक नहीं है, प्रत्येक वस्तु 'प्रतीत्य समुत्पन्न' है। वसुवन्धु, जो द्वितीय बुद्ध हैं, स्पष्ट रूप से मुक्त चेतना को अस्वीकृत करते हैं। उनका कथन है कि "क्रिया या तो शरीर की, या वाणी की, अथवा मानस् की होती है। प्रथम दो वर्ग, अर्थात् शरीर और वाणी की क्रियाओं के वर्ग, सर्वथा मानस् पर आश्रित होते हैं, और मानस् अपरिवर्तनीय हेतुओं और प्रत्ययों पर सर्वथा आश्रित होता है।" इस प्रकार हम एक सम्पूर्ण विरोधत्व की-दशा में पहुँच जाते हैं।

नियतत्ववाद के विरुद्ध बौद्ध मुक्त चेतना और उत्तरदायित्व का प्रतिपादन करते हैं। मुक्ति के विरुद्ध ये हेतुक नियमों की विशुद्धतम आवश्यकता

<sup>१</sup> बारह अवयवी प्रतीत्य समुत्पाद।

<sup>२</sup> तुकी० हानंले, एइ० में 'आजीवक' पर लेख तुकी० बी० सी० लॉ ग्लेनिंग।

<sup>३</sup> 'अहम् क्रियावादी', तुकी० वही

का प्रतिपादन करते हैं। परम्परा द्वारा बुद्ध को इस विरोधाभासी पक्ष के प्रतिपादक के रूप में व्यक्त किया गया है कि 'मुक्ति' है, क्योंकि 'आवश्यकता' है, अर्थात् प्रतिफल की आवश्यकता है जो हेतुत्व पर अवलम्बित होती है।

जटिलता का समाधान 'मुक्ति' की धारणा के अन्तर में निहित प्रतीत होता है। बौद्धों के लिये आनुभविक सत्ता एक ऐसे बन्धन की अवस्था है जिसकी कारागार के साथ तुलना की जा सकती है। गति स्वयं अपनी गत्यात्मक यथार्थता के अनुसार सदैव मोक्ष<sup>१</sup> की ओर अग्रसर हो रही है। यही वह गति है जिसकी बौद्ध लोग विशुद्ध हेतुक नियमों के अधीन होने की कल्पना करते हैं। इनके लिये गति ( कर्मता ) अथवा जीवन एक ऐसी प्रक्रिया है जो अपने समस्त विवरणों में विशुद्धनम आवश्यकता द्वारा लक्षित है, किन्तु यह एक अनिवार्यत परम अभीष्ट की ओर अग्रसर अनिवार्य गति है। हेतुत्व यहाँ परमार्थ से भिन्न नहीं है। गोसाल के लिये आवश्यकता का प्रत्यक्षत स्थिर आवश्यकता, एक परिवर्तनविहीन यथार्थता का अर्थ है, कोई बन्धन नहीं और कोई मोक्ष नहीं। इसके विपरीत, बौद्धों के लिये, आवश्यकता एक सतत परिवर्तन है, एक धावमान आवश्यकता, जो अपरिहार्य रूप से एक निश्चित अभीष्ट की ओर अग्रसर है। इस प्रकार व्याख्या करने पर वसुबन्धु के शब्द बुद्ध की कही गई घोषणा से विरुद्ध नहीं हैं।

किन्तु बौद्धों को इस आक्षेप के विरुद्ध सदैव अपने पक्ष का प्रतिपादन करना पड़ा कि इनके ( बौद्धों के ) दृष्टिकोण से न तो बन्धन के लिये कोई स्थान है और न मोक्ष के लिये, क्योंकि 'अहं' या कर्ता की, जो बन्धन में बँध सके और फिर मुक्त हो सके, कोई सत्ता नहीं है। बौद्ध इसे मान लेता है किन्तु वह यह प्रतिपादित करता है कि घटनाओं की प्रवाहमान धारा ही एकमात्र कर्त्ता<sup>२</sup> है जिसकी आवश्यकता है। बुद्ध कहते हैं कि 'मुक्त क्रिया है, किन्तु मैं किसी ऐसे कर्त्ता को नहीं देखता जो क्षणिक धर्मों के, इन धर्मों के निरन्तरत्व के अपवाद के अतिरिक्त,<sup>३</sup> एक विन्यास से दूसरे में चला जाता हो। इस निरन्तरत्व में यह निहित है कि इन-इन प्रकार के क्षणों के होने पर इन-इन प्रकार के अन्य अनिवार्यत प्रगट होंगे।'

<sup>१</sup> नि सरण = मोक्ष

<sup>२</sup> कारकस तु नोपलभ्यते य इमान् स्कन्धान् विजहात् अन्यथा च स्कन्धान् उपादपत्ते', तुकी० तसप० पृ० ११ १३।

<sup>३</sup> 'अन्यत्र-धर्म-सकेतम्' ( अर्थात् 'धर्मों के सिद्धान्त से अन्य' ) ।

वास्तव में, व्यक्ति के सकल्पों के प्रवाह का निर्माण करनेवाली मानसिक-धारा में एक भी क्षण ऐसा नहीं होता जो प्रतीत्य-समुत्पन्न की अपेक्षा अधीत्य-समुत्पन्न हो<sup>१</sup>। किन्तु वह सकल्प जो प्रत्येक शारीरिक क्रिया के पूर्व होता है, या तो शक्तिशाली अथवा क्षीण हो सकता है। यदि वह क्षीण है तो कर्म अर्ध-स्वचालित होगा। तब उसका कोई परिणाम नहीं होगा, उससे न तो पुरस्कार मिलेगा और न दण्ड। हमारे सामान्य जैविक कर्म अथवा हमारे सामान्य व्यापार ऐसे ही होते हैं। किन्तु यदि सकल्प शक्तिशाली है, तो उससे उत्पन्न कर्म में अत्यन्त स्पष्ट विपाक-धर्म होगा। वह कर्म या तो पुण्य कर्म होगा अथवा अपराध। इस प्रकार के कर्मों का अनिवार्यतः प्रतिफल होता है, वह चाहे पुरस्कार हो अथवा दण्ड। उस नियम को जिनके अनुसार नैतिक अथवा अनैतिक कर्मों का अनिवार्यतः फल मिलता है, कर्मवाद कहते हैं।

यदि पूर्वकर्मों<sup>२</sup> के कारण कुछ होता है तब वह कर्म नहीं होता। दूसरे शब्दों में उसका कुछ और अधिक परिणाम नहीं होता, वह अर्ध-स्वसंचालित होता है। परिणाम या फल प्राप्त करने के लिये कर्म को सविपाक<sup>३</sup> अथवा चेतना<sup>४</sup> के एक शक्तिशाली प्रयास द्वारा उत्पन्न होना चाहिये।

<sup>१</sup> सांख्य में 'कर्म' की भौतिकवादी व्याख्या की गई है। वहाँ यह अत्यन्त सूक्ष्म परमाणुओं अथवा भौतिक शक्तियों की एक विशेष सन्स्थिति से निर्मित है जो कर्म को या तो अच्छा या बुरा बनाता है। हीनयान में 'चेतना' को चित्त-सम्प्रयुक्त धर्म अथवा संस्कार कहते हैं जो क्षणिक प्रतिभासों की एक ऐसी धारा को व्यक्त करता है जिसका प्रत्येक क्षण विणुद्धत गत क्षणों की सामग्री से निर्धारित होता है। प्रतीत होने वाली स्वच्छन्दता किसी कर्म की समस्त अवस्थाओं के हमारे अज्ञान में निहित होती है। गावें का विचार है कि सांख्य मत विरोधत्व से युक्त है, किन्तु सम्भवतः इसकी भी बौद्धों के समान ही व्याख्या की जानी चाहिये। नियतत्ववाद का तात्पर्य यह है कि प्रतिफल से वचना असम्भव है।

<sup>२</sup> विपाक = कर्म = फल।

<sup>३</sup> सविपाक = कर्म

<sup>४</sup> तुकी अभिभा० २-१० और बाद। विराट् विश्वात्मक दृष्टि से देखने पर, यतः हम किसी कर्म विशेष के समस्त हेतुओं और प्रत्ययों को जान नहीं सकते, अतः ऐसा प्रतीत होता है कि मानो वह स्वच्छन्द है। किन्तु चेतना का प्रत्येक क्षण, विराट् विश्वात्मक दृष्टि से, समस्त पूर्वक्षणों की

कर्मवाद का बुद्ध ने उद्धाटन किया है। इसे प्रयोगात्मक आधार पर सिद्ध नहीं किया जा सकता। यह अनुभवातीत<sup>१</sup> है। किन्तु प्रविचयात्मक परीक्षण करने पर यह किसी भी विरोधत्व से युक्त नहीं मिलेगा, और इसलिये आलोचनात्मक बुद्धि तक इस पर विश्वास कर सकती है। तथाकथित मुक्त चेतना शक्तिशाली चेतना के अतिरिक्त और कुछ नहीं, और कर्मवाद, जिसका हेतुत्व के साथ कोई संघर्ष नहीं है, उसी हेतुत्व का एक विशेष स्वरूप मात्र है।

इस प्रकार, बौद्धों की मुक्त चेतना आवश्यकता की सीमाओं के अन्तर्गत एक स्वतन्त्रता है। यह हेतुत्व की सीमाओं का अतिक्रमण किये बिना ही कर्म करने की स्वतन्त्रता है, अर्थात् प्रतीत्य समुत्पाद के कारागार के अन्तर्गत ही एक स्वतन्त्रता है। फिर भी, इस कारागार का भी एक अपना पक्ष है। कर्मवाद के अतिरिक्त, बौद्ध मत का एक अन्य अभ्युपगम यह दृढ़ विश्वास प्रतीत होता है कि पुण्य-कर्मों का सम्पूर्ण योग पाप-कर्मों के सम्पूर्ण योग पर अभिव्याधी होता है। जागतिक प्रक्रिया का विकास नैतिक प्रगति का विकास होता है। जब समस्त पुण्यकर्म अपना फल उत्पन्न कर लेते हैं तब निर्वाण द्वारा चरम मोक्ष प्राप्त होता है। प्रतीत्य समुत्पाद तब विलुप्त हो जाता है और परमार्थ की प्राप्ति हो जाती है। नागार्जुन का यह कथन है "उन समस्त हेतुओं और प्रत्ययों को, जिनके ही समस्त घटनाएँ आधीन होती हैं, ध्यान में रखने पर हम इस जगत् को सवृत्ति-सत् का जगत् (प्रापञ्चिक संसार) कहते हैं। इसी जगत् को, जब हेतुओं और प्रत्ययों को उपेक्षित कर दिया जाता है तब, परमाश्रित कहते हैं।"<sup>२</sup>

### § ८. प्रतीत्य समुत्पाद के चार अर्थ

अपने ऐतिहासिक विकास की समस्त अवस्थाओं में बौद्धमत अपने प्रतीत्य समुत्पाद के सिद्धान्त के प्रति निष्ठावान् बना रहा। परन्तु उत्तरोत्तर पीढ़ियों ने, जिस सीमा तक इन्होंने अन्योन्याश्रित घर्मों के विचार की गहनता में प्रवेश करने का प्रयास किया, इसकी विभिन्न व्याख्याएँ की हैं। तदनुसार हम

सामग्री की विशुद्ध अनुरूपता के अतिरिक्त और किसी प्रकार प्रगट नहीं हो सकता। प्रतीत होने वाली स्वच्छन्दता समस्त सूक्ष्मतम प्रभावों की हमारी अज्ञानता में ही निहित होती है।

<sup>१</sup> तुकी० ऊपर पृ० ९१।

<sup>२</sup> तुकी० मेरा 'निर्वाण', पृ० ४८। सवृत्ति सत् के जगत् में कर्मफल के नियम की स्थापना भी कठिन समस्या पर तुकी० वही पृ० १२७ और बाद।

प्रतीत्य समुत्पाद के सिद्धान्त के चार प्रमुख स्वस्वो का विभेद कर सकते हैं। इनमें से दो हीनयान से सम्बद्ध और दशन में उसके अत्यन्त बहुत्ववाद से सहमत हैं, जब कि अन्य दो महायान से सम्बद्ध और उनके अत्यन्त अद्वैतवाद से सहमत हैं।

आरम्भिक बौद्धमत में अन्योन्याश्रयत्व के दो भिन्न सिद्धान्त हैं—एक विशेष तथा दूसरा सामान्य। सामान्यीकृत सिद्धान्त विशेष का ही एक बाद का विकास है। आरम्भिक बौद्धमत का वह साहित्य जो बुद्ध के उपदेशों के नाम में विलयात है केवल विशेष सिद्धान्त का ही उल्लेख करता है। सामान्य सिद्धान्त उन दार्शनिक प्रवृत्तियों में निहित है जो उक्त उपदेशों के परिशिष्ट तथा बाद में रचित हैं। यह ऐतिहासिक विकास स्वयं बौद्धों को भी स्पष्ट था। वसुवन्धु<sup>१</sup> हमें यह बताते हैं कि सवधारण के लिये उद्दिष्ट अपनी प्रचलित प्रकृति के कारण उपदेशों में सामान्य सिद्धान्त का उल्लेख नहीं मिलता, यद्यपि यह उनमें अभिप्रेत है। इसका स्पष्ट निर्धारण अभिधर्मिकों<sup>२</sup> का सृजन है। फलस्वरूप वसुवन्धु प्रतीत्य समुत्पाद के दोनों सिद्धान्तों का सर्वथा पृथक् रूप से विवेचन करते हैं। उन्होंने प्रतीत्य समुत्पाद के सामान्य सिद्धान्त का अपने महान ग्रन्थ में सत्ता के नमस्त धर्मों की गणना, परिभाषा तथा उनके विस्तृत वर्गीकरण के अन्त में विवेचन किया है।<sup>३</sup> नमस्त धर्मों की व्याख्या कर लेने के बाद प्रतीत्य समुत्पाद की विभिन्न धारणाओं के आधार पर इन धर्मों के अन्योन्याश्रयत्व की व्याख्या से समाप्त करना उनके लिये स्वाभाविक ही था। प्रतीत्य समुत्पाद के विशेष नियम का, जिसका एक विशेष, प्रमुखतः नैतिक, आधार है, इन्होंने तृतीय खण्ड में विवेचन किया है जहाँ सत्ता के विभिन्न क्षेत्रों का वर्णन है। व्यक्ति अथवा पुद्गल, अथवा अधिक शुद्धतः धर्मों का सघात, इन क्षेत्रों में अपने पूर्व-जीवन के पुण्यों और पापों के आधार पर अपना निर्माण करते हैं, और नैतिक प्रतीत्य समुत्पाद के विशेष नियम को इसी सन्दर्भ में विकसित किया गया है। दोनों ही, सामान्य तथा विशेष, सिद्धान्तों का विभेद अवश्य किया जाना चाहिये। यहाँ तक कि बाद के महायान<sup>४</sup> में इनका विभेद

<sup>१</sup> अभिको० ३ २५, तुकी० ओ० रोजेनवर्ग, प्रॉब्लेम्स, पृ० २२३ और मेरा सेक० पृ० २९।

<sup>२</sup> वही।

<sup>३</sup> अभिको० ३।

<sup>४</sup> तुकी० मेरा 'निर्वाण', पृ० १३४ और बाद।

कर्मवाद का बुद्ध ने उद्धाटन किया है। इसे प्रयोगात्मक आधार पर सिद्ध नहीं किया जा सकता। यह अनुभवातीत<sup>१</sup> है। किन्तु प्रविचयात्मक परीक्षण करने पर यह किसी भी विरोधत्व से युक्त नहीं मिलेगा, और इसलिये आलोचनात्मक बुद्धि तक इस पर विश्वास कर सकती है। तथाकथित मुक्त चेतना शक्तिशाली चेतना के अतिरिक्त और कुछ नहीं, और कर्मवाद, जिसका हेतुत्व के साथ कोई सघर्ष नहीं है, उसी हेतुत्व का एक विशेष स्वरूप मात्र है।

इस प्रकार, बौद्धों की मुक्त चेतना आवश्यकता की सीमाओं के अन्तर्गत एक स्वतन्त्रता है। यह हेतुत्व की सीमाओं का अतिक्रमण किये बिना ही कर्म करने की स्वतन्त्रता है, अर्थात् प्रतीत्य समुत्पाद के कारागार के अन्तर्गत ही एक स्वतन्त्रता है। फिर भी, इस कारागार का भी एक अपना पक्ष है। कर्मवाद के अतिरिक्त, बौद्ध मत का एक अन्य अभ्युपगम यह दृढ विश्वास प्रतीत होता है कि पुण्य-कर्मों का सम्पूर्ण योग पाप-कर्मों के सम्पूर्ण योग पर अभिव्यावी होता है। जागतिक प्रक्रिया का विकास नैतिक प्रगति का विकास होता है। जब समस्त पुण्यकर्म अपना फल उत्पन्न कर लेते हैं तब निर्वाण द्वारा चरम मोक्ष प्राप्त होता है। प्रतीत्य समुत्पाद तब विलुप्त हो जाता है और परमार्थ की प्राप्ति हो जाती है। नागार्जुन का यह कथन है “उन समस्त हेतुओं और प्रत्ययों को, जिनके ही समस्त घटनायें आधीन होती हैं, ध्यान में रखने पर हम इस जगत् को स्रष्टृ-सत् का जगत् (प्रापञ्चिक संसार) कहते हैं। इसी जगत् को, जब हेतुओं और प्रत्ययों को उपेक्षित कर दिया जाता है तब, परमार्थिक कहते हैं।”<sup>२</sup>

### § ८. प्रतीत्य समुत्पाद के चार अर्थ

अपने ऐतिहासिक विकास की समस्त अवस्थाओं में बौद्धमत अपने प्रतीत्य समुत्पाद के सिद्धान्त के प्रति निष्ठावान् बना रहा। परन्तु उत्तरोत्तर पीढ़ियों ने, जिस सीमा तक इन्होंने अन्योन्याश्रित घर्मों के विचार की गहनता में प्रवेश करने का प्रयास किया, इसकी विभिन्न व्याख्यायें की हैं। तदनुसार हम

सामग्री की विशुद्ध अनुरूपता के अतिरिक्त और किसी प्रकार प्रगट नहीं हो सकता। प्रतीत होने वाली स्वच्छन्दता समस्त सूक्ष्मतम प्रभावों की हमारी अज्ञानता में ही निहित होती है।

<sup>१</sup> तुकी० ऊपर पृ० ९१।

<sup>२</sup> तुकी० मेरां ‘निर्वाण’, पृ० ४८। स्रष्टृ सत् के जगत् में कर्मफल के नियम की स्थापना की कठिन समस्या पर तुकी० वही पृ० १२७ और वाद।



प्रतीत्य समुत्पाद के सिद्धान्त के चार प्रमुख स्वत्त्वों का विभेद कर सकते हैं। इनमें से दो हीनयान में सम्बद्ध और दर्शन में उनके अन्यन्त बहुत्ववाद से सहमत हैं, जब कि अन्य दो महायान में सम्बद्ध और उनके अन्यन्त अद्वैतवाद से सहमत हैं।

आरम्भिक बौद्धमत में अन्योन्याश्रयत्व के दो भिन्न सिद्धान्त हैं—एक विशेष तथा दूसरा सामान्य। सामान्यीकृत सिद्धान्त विशेष का ही एक वाद का विकास है। आरम्भिक बौद्धमत का वह साहित्य जो बुद्ध के उपदेशों के नाम से विख्यात है केवल विशेष सिद्धान्त का ही उल्लेख करता है। सामान्य सिद्धान्त उन दार्शनिक प्रबन्धों में निहित है जो उक्त उपदेशों के परिशिष्ट तथा वाद में रचित हैं। यह ऐतिहासिक विकास स्वयं बौद्धों को भी स्पष्ट था। वसुवन्धु<sup>१</sup> हमें यह बताते हैं कि सवधान्ण के ग्रन्थ उद्दिष्ट अपनी प्रचलित प्रकृति के कारण उपदेशों में सामान्य सिद्धान्त का उल्लेख नहीं मिलता, यद्यपि यह उनमें अभिप्रेत है। इसका स्पष्ट निर्धारण अभिधम्मिको<sup>२</sup> का नृजन है। फल्स्वन्प वसुवन्धु प्रतीत्य समुत्पाद के दोनों सिद्धान्तों का सर्वथा पृथक् रूप में विवेचन करते हैं। इन्होंने प्रतीत्य समुत्पाद के सामान्य सिद्धान्त का अपने महान ग्रन्थ में सत्ता के समस्त धर्मों की गणना, परिभाषा तथा उनके विस्तृत वर्गीकरण के अन्त में विवेचन किया है।<sup>३</sup> समस्त धर्मों की व्याख्या कर लेने के बाद प्रतीत्य समुत्पाद की विभिन्न धारणाओं के आधार पर इन धर्मों के अन्योन्याश्रयत्व की व्याख्या से समाप्त करना उनके लिये स्वाभाविक ही था। प्रतीत्य समुत्पाद के विशेष नियम का, जिसका एक विशेष, प्रमुखतः नैतिक, आधार है, इन्होंने तृतीय खण्ड में विवेचन किया है जहाँ सत्ता के विभिन्न क्षेत्रों का वर्णन है। व्यक्ति अथवा पुद्गल, अथवा अधिक शुद्धतः धर्मों का सघात, इन क्षेत्रों में अपने पूर्व-जीवन के पुण्यों और पापों के आधार पर अपना निर्माण करते हैं, और नैतिक प्रतीत्य समुत्पाद के विशेष नियम को इसी सन्दर्भ में विकसित किया गया है। दोनों ही, सामान्य तथा विशेष, सिद्धान्तों का विभेद अवश्य किया जाना चाहिये। यहाँ तक कि वाद के महायान<sup>४</sup> में इनका विभेद

<sup>१</sup> अभिको० ३ २५, तुकी० ओ० सेजेनवर्ग, प्रॉव्लेम्स, पृ० २२३ और मेरा मेक० पृ० २९।

<sup>२</sup> वही।

<sup>३</sup> अभिको० ३।

<sup>४</sup> तुकी० मेरा 'निर्वाण', पृ० १३४ और वाद।

किया गया था, यद्यपि वहाँ समस्या पर एक दूसरी ओर से विवेचन किया गया था। फिर भी, जैसे कि प्राचीन समय में तथा साथ ही साथ आधुनिक समय में भी है, इनका अक्सर सम्मिश्रण भी कर दिया गया है। अनुरुद्ध यह प्रमाणित करते हैं कि इस सिद्धान्त के आचार्यों (और बुद्धघोष इनके अन्तर्गत सम्मिलित प्रतीत होते हैं) ने इन्हें इस प्रकार मिश्रित कर दिया जैसे ये एक ही सिद्धान्त<sup>१</sup> हो अथवा एक दूसरे का एक भाग हो।

<sup>१</sup> अभिधम्मत्थसंगहो ८३ (कोशाम्बी संस्करण)। प्रत्यक्षतः अनुरुद्ध उन आचार्यों की भर्त्सना करते हैं जिन्होंने, विशुद्धिमग्नो में बुद्धघोष की भाँति 'प्रतिच्व-समुत्पाद-नयो' को 'पट्टान-नयो' के साथ मिश्रित कर दिया है। यहाँ 'प्रतीत्य-समुत्पाद' शब्द विशेष सिद्धान्त से संयुक्त है और सामान्य सिद्धान्त को 'पट्टान' नाम दिया गया है। नागार्जुन के साथ स्थिति इसके विपरीत है जो सामान्य सिद्धान्त को 'प्रतीत्य समुत्पाद' नाम देते हैं और विशेष को १२ निदानों से व्यक्त करते हैं। शान्तिरक्षित (कारि० ५४४) प्रत्यक्षतः 'प्रतीत्य-समुत्पाद' से दोनों सिद्धान्तों को ग्रहण करते हैं। कुछ योगाचार स्रोतों पर अपने को आधारित करते हुये सदस० (पृ० ४० और बाद) में, विना किसी चेतन कर्त्ता के ही हेतुओं के अन्वनिबन्धन के आशय में एक 'प्रत्यय-उपनिबन्धन प्रतीत्य समुत्पाद' के, और हीनयान के १२ निदानों तथा महायान के धर्मता से सम्मिलित हेतुक अनुक्रम के अविच्छिन्न क्रम के आशय में एक 'हेतु-उपनिबन्धन प्रतीत्य समुत्पाद' के बीच विभेद करते हैं। इन दोनों ही सिद्धान्तों में एक चेतन कर्त्ता की अस्वीकृति निहित है। इस शब्द से, इस प्रकार, ये बातें अभिप्रेत हैं (१) विशुद्ध नियतत्ववाद, (२) सहकार, (३) पदार्थ की अस्वीकृति, और (४) कर्त्ता की अस्वीकृति। इसके पर्याय ये हैं प्रतीत्य समुत्पाद = संस्कृतत्व = सम्भूय-कारित्व = संस्कारवाद = एक-क्रिया-कारित्व = क्षण-भङ्गवाद = नि स्वभाववाद = अनात्मवाद = पुद्गल-शून्यता (हीनयान) = सर्व-धर्म-शून्यता (महायान) = परस्पर-अपेक्षा-वाद (सापेक्षवाद)। वैशेषिकों के इसके विरोधी सिद्धान्त को इन पर्यायवाची शब्दों से व्यक्त किया गया है परस्पर-उपकार-वाद = आरम्भवाद = सहकारि-समवधानवाद = स्थिर-भाववाद = असत् कार्य-वाद = परत-उत्पादवाद। सात्व्यों के सिद्धान्त के नाम इस प्रकार हैं सत्-कार्यवाद = स्वत-उत्पाद-वाद = प्रकृतिवाद = परिणाम-वाद। वेदान्तियों के सिद्धान्त को ये नाम दिये गये हैं विवत-वाद = माया-वाद = ब्रह्मवाद। भौतिकवादियों के सिद्धान्त के ये नाम हैं अधीत्य-समुत्पाद-वाद = यदृच्छा-वाद। सात्व्यों के 'न स्वत', वैशेषिकों के 'न परत', और भौतिक-

विशेष मिद्धान्त इस जटिल और दुर्बोध तथ्य की व्याख्या करने का प्रयास करना है कि बौद्ध एक कर्मवाद को मानते हैं किन्तु इस नियम का कोई विषयी नहीं होता। पुण्यकर्म और उनका पुरस्कार होता है। पापकर्म होते हैं और उनका दण्ड भी मिलता है। एक बन्धन की अवस्था होती है और एक निर्वाण की भी। किन्तु ऐसा कोई नहीं होता जो इन कर्मों को करता हो, जो बन्धन की अवस्था में आबद्ध हो, और जो निर्वाण की अवस्था में प्रवेश करता हो। कोई आत्मा नहीं, कोई स्वत्व नहीं, कोई पुद्गल नहीं। केवल पृथक् धर्मों, मानसिक और भौतिक, के समूह होते हैं जो परस्पर सम्बद्ध होते हैं, जो अपना निर्माण करते हैं और जो अपना विघटन करते हैं। ये ही कर्मवाद के विषयी होते हैं—उन नियम के जो अन्तिम चिरन्तन शान्ति की ओर क्रमिक विकास है। किन्तु कोई वैयक्तिक कर्त्ता, कोई निहित आध्यात्मिक मिद्धान्त जो कर्मवाद का विषयी हो, होना आवश्यक नहीं। बुद्ध ने कहा था कि “मैं घोषित करता हूँ कि किये गये कार्य होते हैं और उनका पुरस्कार भी होता है, किन्तु इन कर्मों का आचरण करने वाले की कोई सत्ता नहीं होती। ऐसा कोई नहीं होता जो इन धर्मों को धारण करता हो, जो इनका वाहक हो, जो इनका परित्याग करके नवीन धर्मों को धारण करता हो।”<sup>१</sup> ये इस नियम के अनुसार प्रकट और अदृश्य होने हैं “यह होने पर यह होता है।” “ये स्वतः उत्पन्न नहीं होते, न परतः, और न यदृच्छया, इनका वास्तव में उत्पादन होता ही नहीं, ये तो अन्योन्याश्रित निर्भागों के रूप में प्रगट होते हैं।”<sup>२</sup>

नमस्त मावृत्तिक जीवन ( भवचक्र ) एक बारह खण्डों के चक्र के रूप में व्यक्त है। यह, अर्थात् सम्पूर्ण चक्र, हमारे सीमित ज्ञान के केन्द्रीय धर्म (अविद्या) द्वारा निर्धारित है (१)। जब परमार्थ ज्ञान का धर्म विकसित हो जाता है तब प्रापञ्चिक जीवन की भ्रान्ति समाप्त हो जाती है और शाश्वतत्व प्राप्त हो जाता है। प्रापञ्चिक जीवन में जन्म-पूर्व के संस्कार (२) गर्भ का धण या नवीन जीव उत्पन्न करते हैं (विज्ञान) (३), यह नवीन प्राणी क्रमशः अपनी मानसिक और शारीरिक अवस्थाओं ( नामरूप ) को ( ४ ), पञ्चायतन को ( ५ ), पाँच बाह्य और एक आन्तरिक इन्द्रिय (स्पर्श) को ( ६ )

वादियों के ‘नाप्य अहेतुत’ मिद्धान्तों को बौद्ध अस्वीकार करते हैं। किन्तु माध्यमिक मिद्धान्त को ‘माया-वाद’ भी कह सकते हैं।

<sup>१</sup> तत्त्व० पृ० ११ १३।

<sup>२</sup> तुत्ती० ऊपर पृ० १५९।

और वेदना (७) को विकसित करता है। तब तृष्णा (८) से, उपादान या तृष्णा-वैपुल्य (९) से, और नाना कर्मों अर्थात् भव से (१०) युक्त पूर्ण विकसित व्यक्ति के रूप में एक चेतन जीव उत्पन्न होता है। इसके पश्चात् एक नवीन जीवन या जाति (११), एक नवीन मृत्यु या जरामरण (१२) आता है, और यही भवचक्र उस समय तक निर्वाध रूप से चलता रहता है जब तक अविद्या का धर्म, जो सम्पूर्ण चक्र में प्रमुख रूप से व्याप्त होता है, समाप्त नहीं हो जाता और निर्वाण की प्राप्ति नहीं हो जाती। इन बारह अंगों या स्तरों में, जिनमें दार्शनिक पाण्डित्य ने अन्योन्याश्रित धर्मों के विशेष सिद्धान्त का निर्धारण किया है, कोई विशुद्ध तार्किक अनुपात नहीं है। इनमें से एक (१) सम्पूर्ण चक्र पर प्रधानता रखता है, दूसरा (२) एक पूर्वजन्म से, आठ अन्य (३-१०) वर्तमान जीवन से, और अन्तिम दो (११-१२) भावी जीवन से सम्बद्ध हैं।<sup>१</sup> अन्योन्याश्रयत्व के नियमों के अनुसार वर्तमान पूर्वजन्म से संयुक्त और भावीजीवन का स्रोत है। इसके लिये नित्य आत्मा या अह (स्वत्व) के रूप में किसी निहित तत्त्व के सिद्धान्त की आवश्यकता नहीं है। कमलशील का यह कथन है<sup>२</sup> “नैरात्म्य और इस तथ्य के अनुबन्धन में कि पूर्वकर्म में फल-सामर्थ्य होता है, कोई विरोधत्व नहीं है।” और न यह इसी तथ्य के साथ कोई हस्तक्षेप करता है कि “उसमें यथार्थ का लेशमात्र भी नहीं होता जो दूसरे क्षण में भी बना रहता है।”<sup>३</sup> कुछ भी स्थित नहीं रहता, हमारा पूर्वके कार्य-कारणभाव से ही उत्पन्न होता है। पूर्व-संस्कारों के किसी आगार को माने बिना स्मृति के तथ्य की भी कार्य-कारणभाव से पर्याप्त व्याख्या हो जाती है। और न बन्धन तथा मोक्ष ही किसी ऐसे अधिकरण के गुण हैं जो बँधता है और फिर मुक्त होता है। किन्तु अविद्या, जन्म, और मृत्यु के धर्म भवचक्र को उत्पन्न करते हैं, इन्हें ही बन्धन कहते हैं। जब तत्त्वज्ञान के होने पर ये धर्म समाप्त हो जाते हैं तब उस निर्मल चेतना को मोक्ष कहते हैं, क्योंकि यह कहा गया है कि ‘स्वयं चेतना को, अविद्या और क्लेश आदि से भ्रष्ट होने

---

<sup>१</sup> इस चक्र के दो अंग—अविद्या और संस्कार—एक पूर्वजीवन से सम्बद्ध हैं, जाति और जरा-मरण भावीजीवन से सम्बद्ध हैं, और शेष आठ अङ्ग वर्तमान जीवन से। महायान में १२ निदानों को सबलेश कहते हैं और इनको तीन वर्गों के अन्तर्गत रखा गया है तीन क्लेश-सबलेश—अविद्या, तृष्णा, उपादान, दो कर्मसबलेश—संस्कार, भव, और शेष सात जाति-सबलेश।

<sup>२</sup> तसप० पृ० १८२ १९।

<sup>३</sup> वही० पृ० १८३ १२।

पर प्रापञ्चिक जीवन कहते हैं, इनसे मुक्त हो जाने पर इमी चेतना को मोक्ष कहते हैं<sup>१</sup>।”

प्रतीत्य नमुत्पाद का नामान्योक्त सिद्धान्त सामान्यरूप में समस्त घटनाओं, जैसे इन्द्रिय-ग्राह्यार्थ, विज्ञान, विचार और सकल्प के लिये भी उमी किसी स्थायी धर्म की अस्वीकृति और पृथक् अनित्य धर्मों के बीच एकमात्र कार्य-कारणभाव को मानने के सिद्धान्त को व्यवहृत करता है। प्रत्येक वैयक्तिक तथ्य, यथार्थ का प्रत्येक क्षण, इस सिद्धान्त के अनुसार, हेतु-प्रत्यय-नामग्री द्वारा ही निर्धारित होता है। इस सामग्री का तब हेत्वात्मक अन्योन्याश्रयत्व के कुछ विशेष रूपों में विश्लेषण किया जा सकता है।

इन प्रकार के हेत्वात्मक अन्योन्याश्रयत्व के विभिन्न आधारों को हीनयान के सम्प्रदायों में विभिन्न रूपों से प्रस्तुत किया गया है। अकेले यही तथ्य इस सिद्धान्त की एक वाद की उत्पत्ति को सिद्ध करने के लिये पर्याप्त है। नर्वास्तिवादी चार प्रत्ययों और छ प्रकार के हेतुओं में विभेद करते हैं। सिद्धान्त के इस स्तर पर इस बात के बीच कि हेतु क्या है और प्रत्यय क्या है, कोई निश्चित विभाजक रेखा नहीं मिलती। छ हेतुओं की सूची एक वाद का सिद्धान्त है जो चार प्रत्ययों की मौलिक पद्धति पर स्थापित हो गया है। ये प्रत्यय-हेतु इस प्रकार हैं

१ आलम्बन-प्रत्यय समस्त विद्यमान वस्तुये इमी कारण के अन्तर्गत आती हैं। समस्त धर्म<sup>२</sup>, जहाँ तक ये विज्ञान के विषय हैं, आलम्बन-प्रत्यय कहलाते हैं।

समन्तर-प्रत्यय यह किसी विचार की धारा में तत्काल पूर्वगत क्षण को व्यक्त करता है, और इस प्रकार यह वैशेषिकों के समवायि कारण को स्थानान्तरित करने के लिये उद्दिष्ट है। मूलतः यह केवल मानसिक हेतुत्व का द्योतक था, किन्तु बाद में उपसर्पण-प्रत्यय के नाम से इसने समवायि कारण को स्थानान्तरित कर दिया।

३ अधिपति-प्रत्यय जैसा कि इसके नाम से व्यक्त होता है, यही वह हेतु होता है जो परिमाण की प्रकृति का निर्धारण करता है। उदाहरण के लिये दृश्य सवेदना में दृष्येन्द्रिय।

सहकारि-प्रत्यय जैसे दृष्य सवेदना के सम्बन्ध में प्रकाश इत्यादि।

<sup>१</sup> वही पृ० १८४।

<sup>२</sup> धर्मस्-चद् ( धिग्स्-रग्यु )।

गत प्रत्यय के साथ इसके अन्तर्गत समस्त विद्यमान वस्तुयें आ जाती हैं, क्योंकि सभी धर्म न्यूनाधिक अन्योन्याश्रित होते हैं ।

छ हेतु इस प्रकार हैं

( १ ) कारण-हेतु इसकी ऊपर व्याख्या की जा चुकी है, सत्ता के समस्त धर्म भी इसमें सम्मिलित हैं ।

( २ ) और ( ३ ) सहभू-हेतु और सम्प्रयुक्त-हेतु की पारिस्परिक हेतुत्व के रूप में परिभाषा की गई है । द्वितीय से केवल मानसिक धर्मों का तात्पर्य है, अर्थात् इस तथ्य का कि विज्ञान चित्त का धर्म है जो यद्यपि एक पृथक् धर्म होते हुये भी कभी अकेले नहीं बल्कि सदैव अन्य चैतन्य धर्मों, वेदनाओं, विचारों और सकल्पों के साथ ही प्रकट होता है । प्रथम से प्रमुखतः उस नियम का तात्पर्य है जिसके अनुसार महाभूत के आधार-भूत धर्म, स्पर्श-धर्म, यद्यपि इन्हे पृथक् धर्म भी माना गया है, भौतिक धर्मों जैसे रगादि, के बिना अकेले कभी नहीं प्रकट होते । ये दोनों ही हेतु प्रत्यक्षतः यथार्थवादियों द्वारा मान्य समवाय पदार्थ<sup>१</sup> को स्थानान्तरित करने के लिये उद्दिष्ट हैं ।

( ४ ) सभाग हेतु अपने निष्पन्न-फल के साथ यह क्षणों के उस समजातीय प्रवाह की व्याख्या के लिये उद्दिष्ट है जो पदार्थों की अवधि तथा स्थायित्व का विचार उत्पन्न कर देता है ।

( ५ ) विपाक-हेतु<sup>१</sup> इससे उन समस्त कर्मों का तात्पर्य है जो स्पष्ट रूप से पाप या पुण्य की प्रकृति से युक्त होते हैं । यह मुख्य रूप से आगिक विकास अथवा उस उपचय-हेतु के साथ क्रिया करता है जो उस परकोटे का निर्माण करता है जिसके पीछे पाप या पुण्य के संस्कार जीवन के निर्माण को प्रभावित करते हैं ।<sup>२</sup>

सर्वत्रग-हेतु इस नाम के अन्तर्गत विभिन्न क्लेशों तथा साधारण मनुष्य की विचार-प्रणाली की अभ्यासगत उन विधियों को रक्खा जाता है जो मनुष्य को आनुभविक यथाय के सारं तथा स्रोत को देख पाने से वंचित रखती हैं और इस प्रकार उसे एक सन्यासी बन जाने से भी वंचित रखती हैं ।

फल चार भिन्न प्रकारों के हो सकते हैं ये या तो निष्पन्न फल, अथवा पुरुषकार-फल, अथवा अधिपति फल, अथवा विसर्ग-फल हो सकते हैं । प्रथम दो की पहले ही व्याख्या की जा चुकी है । तृतीय, फल की हमारी सागान्य धारणा के अनुरूप होता है, जैसे दृष्येन्द्रिय के सम्बन्ध में दृष्य संवेदना । अन्तिम समस्त जीवन के अन्तिम फल के रूप में निर्वाण है ।

<sup>१</sup> कर्म ।

<sup>२</sup> तुकी० अभिभा० १ ३७, तुकी० सेक० पृ० ३४.

सिंहली सम्प्रदाय, जैसा कि पहले उल्लेख किया जा चुका है, भवचक्र के बारह क्रमिक स्तरों से युक्त प्रतीत्य समुत्पाद के नियम के विघेष रूप को उस सामान्य नियम के साथ मिश्रित कर देना है जो हेतुत्व के २१ निम्न स्वत्पो का विभेद करता है। इन २१ स्वरूपों को सरलता से घटाकर सर्वास्तिवादियों के चार और छ हेतु-प्रत्ययों के अनुरूप बनाया जा सकता है।

महायान काल में प्रतीत्य समुत्पाद के सिद्धान्त को जोर दे कर बौद्ध मत का केन्द्रीय तथा प्रमुख अंग घोषित किया गया है। किन्तु इसका विवेचन सर्वथा भिन्न है। अन्योन्याश्रयत्व का यहाँ परम्पर अपेक्षत्व<sup>१</sup>, और परम्पर अपेक्षत्व का पृथक् धर्मों का शून्यत्व<sup>२</sup> अर्थ है। ये दीर्घ और लृप्स्व के समान<sup>३</sup> परम्पर अपेक्ष्य होते हैं, अर्थात् ये स्वयं कुछ नहीं होते। बारह स्तरों के भवचक्र के सिद्धान्त को सावृतिक, अयथार्थ, केवल जीवन<sup>४</sup> मात्र से सम्बद्ध कहा गया है। प्रतीत्य समुत्पाद के सामान्य सिद्धान्त, चार प्रत्ययों के सिद्धान्त को भी, इसी प्रकार प्रत्ययात्मक और अयथार्थ<sup>५</sup> कह कर अस्वीकृत किया गया है। किन्तु स्वयं 'प्रतीत्य समुत्पाद' का विचार, जिसमें यहाँ विश्वव्यवस्था के विचार का अर्थ है, नवीन बौद्ध मत का केन्द्रीय विचार बन जाता है।

प्रतीत्य समुत्पाद शब्द का अर्थ महायान के आधुनिकतम विज्ञानवादी सम्प्रदाय में एक बार पुनः परिवर्तित हुआ है। अब यह उस गतिरहित विश्व का द्योतक नहीं रह गया जिसके अगो में केवल एक भ्रान्तिमय यथार्थ मात्र होता है। दूसरी ओर, प्रतीत्य समुत्पाद का अर्थ यहाँ गति<sup>६</sup> है, एक ऐसा विश्व जो अनिवार्यतः चल या गतिशील है।

महायान के अन्तर्गत 'प्रतीत्य समुत्पाद' की दो व्याख्याओं का अन्तर उन नागार्जुन और शान्तिरक्षित के प्रबन्धों के आरम्भिक श्लोको में स्पष्ट रूप से व्यक्त होता है जिन्हें हम क्रमशः महायान के प्रथम और द्वितीय कालों में प्रचलित विचारों का व्याख्याता मान सकते हैं। इन आरम्भिक श्लोको में, सदैव की भाँति, बुद्ध की एक श्रद्धात्मक स्तुति है और ये उनकी प्रतीत्य

<sup>१</sup> प्रतीत्य-समुत्पन्नत्व = शून्यता = धर्मता।

<sup>२</sup> स्वभाव शून्यत्व।

<sup>३</sup> दीर्घ-लृप्स्व-वत्।

<sup>४</sup> तुकी० मेरा 'निर्माण' पृष्ठ १३४

<sup>५</sup> वही। छ हेतुओं का सिद्धान्त नागार्जुन को अज्ञान प्रतीत होता है। -

<sup>६</sup> 'चल प्रतीत्य-समुत्पाद', तत्सप० पृ० १

समुत्पाद के सिद्धान्त के स्रष्टा के रूप में स्तुति करते हैं। साथ ही इस सिद्धान्त को संक्षेप में किन्तु सार्थक रूप से व्यक्त भी किया गया है। नागार्जुन का यह कथन है<sup>१</sup> “मैं उन बुद्ध को नमस्कार करता हूँ जिन्होंने उस प्रतीत्य सामुत्पाद के सिद्धान्त की घोषणा की है जिसके अनुसार कोई बहुत्व नहीं है, कोई विभेदत्व नहीं है, कोई आरम्भ और कोई अन्त नहीं है, कोई गति नहीं है—न तो यहाँ और न वहाँ।” शान्तिरक्षित यह कहते हैं “मैं उन बुद्ध को प्रणाम करता हूँ जिन्होंने उस प्रतीत्य समुत्पाद के सिद्धान्त की घोषणा की है जिसके अनुसार समस्त वस्तु चल है, कोई ईश्वर नहीं है, कोई प्रकृति नहीं है, कोई, द्रव्य नहीं है, कोई गुण नहीं है, कोई ( पृथक् ) कर्म नहीं है, कोई समवाय नहीं है और कोई जाति नहीं है, किन्तु प्रत्येक कम तथा उसके फल का सम्बन्ध निश्चित रूप से व्यवस्थित है।”

### § ९. कुछ योरोपीय समानान्तरतायें

यद्यपि प्रतीत्य समुत्पाद के बौद्ध-सिद्धान्त ने योरोप में बौद्ध दर्शन के अध्ययन के आरम्भ से ही विद्वानों का ध्यान आकर्षित किया है, तथापि इसकी समझ तथा इसके ऐतिहासिक विकास के ज्ञान ने अब तक अत्यन्त मन्द प्रगति की है। सम्भवतः बौद्धों का अन्य कोई ऐसा सिद्धान्त नहीं है जिसका इतना अधिक मिथ्याग्रहण किया गया है, तथा जिस पर निराधार अनुमानों तथा काल्पनिक दार्शनिकीकरण का इतना प्रचुर व्यय किया गया है। हमें न तो इसके उन बौद्ध-पूर्व स्रोतों का ज्ञान है, जिन्हें सम्भवतः भारतीय आयुर्वेद में ढूँढा जाना चाहिये, और न हम इसके विवेचन के उन उतार-चढ़ाव के सम्बन्ध में ही अधिक जानते हैं जो आरम्भिक बौद्ध सम्प्रदायों के अन्तर्गत इसमें हुए थे। इतना ही नहीं, यद्यपि उन संस्कृत तथा पालि शब्दों का, जिनका इसे व्यक्त करने के लिये निर्माण किया गया है, शब्दानुवाद ‘प्रतीत्य समुत्पाद’ के अतिरिक्त और कुछ भी नहीं हो सकता, तथापि अधिकांश विद्वानों ने इसके लिये प्रतीत्य समुत्पाद के अतिरिक्त सम्भव और असम्भव हर प्रकार के अर्थ की कल्पना की है। इसका कारण अशत इस परिस्थिति में निहित है कि, मात्र तार्किक सम्भावना के अनिर्दिष्ट, यह अत्यन्त असम्भाव्य प्रतीत हुआ कि भारतीयों के पास मानव चिन्तन के इतिहास के इतने आरम्भिक काल में ही हेतुत्व का एक ऐसा सिद्धान्त विकसित हो गया होगा जो इतना अधिक आधुनिक है, और जो सिद्धान्ततः सर्वाधिक विज्ञानों में भी स्वीकृत सिद्धान्त के समान है।

<sup>१</sup> शब्दानुवाद के लिये, तुकी० मेरा निर्वाण’ पृष्ठ ६९.



योरप मे डम सिद्धान्त के निर्माता, एम० माख, ने भी बौद्धों के बहुत कुछ समान तर्कों का ही आश्रय लिया है। जब कल्पना की एक आत्मा की सत्ता में कोई अभिरुचि नहीं रह जाती, जब आत्मा को अस्वीकृत कर दिया जाता है, तब, इन्होंने कहा कि, सत्ता के पृथक् धर्मों में गणितीय आशय में हेतुत्व के नियमों, क्रियात्मक अन्योन्याश्रयत्व के नियमों के अतिरिक्त इसका (आत्मा का) और कुछ शेष नहीं रह जाता। बौद्धमत ने इन धर्मों के पृथक्त्व को अन्तिम नीमा तक, गणितीय क्षणों की सीमा तक, ढकेल दिया है, किन्तु अन्योन्याश्रयत्व का सूत्र नदैव वही है—“यह होने से यह होता है।”

यत् प्रतीत्य समुत्पाद का बौद्ध-सिद्धान्त अपने द्रव्य की विषयात्मक यथार्थता की अस्वीकृति द्वारा निर्धारित है, अतः इसे स्वभावतः कुछ नीमा तक उन समस्त योरोपीय सिद्धान्तों के अनुरूप होना चाहिये जो इसी प्रकार की अस्वीकृति मानते हैं। द्रव्य के विषयात्मक यथार्थ को योरप में इन लोगों ने अस्वीकृत किया है जे० एस० मिल, जिनके लिये द्रव्य ‘एक ( अनित्य, क्षणिक ) मवेदना की स्थायी सम्भावना है’, काण्ट, जिनके लिये द्रव्य केवल एक मानसिक पदार्थ है, आधुनिक समय के वर्ट्रण्ड रसेल, जिनके लिये द्रव्य ‘पदार्थ के स्थायी अंग नहीं’ बल्कि ‘अल्पकालिक घटनायें हैं, जो फिर भी, गुणों तथा सम्बन्धों से मुक्त होते हैं।’ हम देख चुके हैं कि, बौद्धों के लिये ये गुणों या सम्बन्धों से रहित क्षणिक घटनायें हैं। आरम्भिक बौद्धों के लिये ये विशेष सत्कारों के क्षणिक प्रतिभास हैं। वाद के बौद्धों के लिये ये गणितीय क्षण हैं। मसार में या तो स्थायित्व है अथवा अस्थायित्व, या तो अवधि है अथवा कोई अवधि नहीं है। दोनों नहीं हो सकते। एक ‘अल्प अवधि’ आनुभविक दृष्टिकोण से अत्यन्त सरल है, किन्तु परमार्थ सत् की दृष्टि से यह एक ‘अस्थायी अवधि’ है। वस्तुयें स्वयं ही अनित्य होती हैं, उनके स्वभाव में कोई अवधि हो ही नहीं सकती। कुछ इसी प्रकार का उत्तर सम्भवतः धर्मकीर्ति ने श्री रसेल को दिया होता।

काण्टवादी इस विचार के, कि द्रव्य एक ऐसा पदार्थ है जो हमारे तर्कों की सामान्य प्रकृति पर लाद दिया गया है और जिसका ‘इन्द्रिय ग्राह्यता के विविधत्व’ के आधार पर निर्माण किया गया है—विरुद्ध सम्भवतः बौद्धों को कोई आपत्ति नहीं है, क्योंकि इसमें द्विविध यथार्थता की स्वीकृति निहित है—एक स्वलक्षण वस्तुओं का परमार्थ सत्, और दूसरा आनुभविक वस्तुओं की कल्पित यथार्थता ( अर्थात् अयथार्थता ) निहित है। आनुभविक हेतुत्व, अनुभवातीत नहीं एक पदार्थ है।

समुत्पाद के सिद्धान्त के स्रष्टा के रूप में स्तुति करते हैं। साथ ही इस सिद्धान्त को संक्षेप में किन्तु सार्थक रूप से व्यक्त भी किया गया है। नागार्जुन का यह कथन है<sup>१</sup> “मैं उन बुद्ध को नमस्कार करता हूँ जिन्होंने उस प्रतीत्य सामुत्पाद के सिद्धान्त की घोषणा की है जिसके अनुसार कोई बहुत्व नहीं है, कोई विभेदत्व नहीं है, कोई आरम्भ और कोई अन्त नहीं है, कोई गति नहीं है—न तो यहाँ और न वहाँ।” शान्तिरक्षित यह कहते हैं “मैं उन बुद्ध को प्रणाम करता हूँ जिन्होंने उस प्रतीत्य समुत्पाद के सिद्धान्त की घोषणा की है जिसके अनुसार समस्त वस्तु चल है, कोई ईश्वर नहीं है, कोई प्रकृति नहीं है, कोई, द्रव्य नहीं है, कोई गुण नहीं है, कोई ( पृथक् ) कर्म नहीं है, कोई समवाय नहीं है और कोई जाति नहीं है, किन्तु प्रत्येक कम तथा उसके फल का सम्बन्ध निश्चित रूप से व्यवस्थित है।”

### १९. कुछ योरोपीय समानान्तरतायें

यद्यपि प्रतीत्य समुत्पाद के बौद्ध-सिद्धान्त ने योरोप में बौद्ध दर्शन के अध्ययन के आरम्भ से ही विद्वानों का ध्यान आकर्षित किया है, तथापि इसकी समझ तथा इसके ऐतिहासिक विकास के ज्ञान ने अब तक अत्यन्त मन्द प्रगति की है। सम्भवतः बौद्धों का अन्य कोई ऐसा सिद्धान्त नहीं है जिसका इतना अधिक मिथ्याग्रहण किया गया है, तथा जिस पर निराधार अनुमानों तथा काल्पनिक दार्शनिकीकरण का इतना प्रचुर व्यय किया गया है। हमें न तो इसके उन बौद्ध-पूर्व स्रोतों का ज्ञान है, जिन्हें सम्भवतः भारतीय आयुर्वेद में ढूँढा जाना चाहिये, और न हम इसके विवेचन के उन उत्तर-चढ़ाव के सम्बन्ध में ही अधिक जानते हैं जो आरम्भिक बौद्ध सम्प्रदायों के अन्तर्गत इसमें हुए थे। इतना ही नहीं, यद्यपि उन संस्कृत तथा पालि शब्दों का, जिनका इसे व्यक्त करने के लिये निर्माण किया गया है, शब्दानुवाद ‘प्रतीत्य समुत्पाद’ के अतिरिक्त और कुछ भी नहीं हो सकता, तथापि अधिकांश विद्वानों ने इसके लिये प्रतीत्य समुत्पाद के अतिरिक्त सम्भव और असम्भव हर प्रकार के अर्थ की कल्पना की है। इसका कारण अशत इस परिस्थिति में निहित है कि, मात्र तार्किक सम्भावना के अतिरिक्त, यह अत्यन्त असम्भाव्य प्रतीत हुआ कि भारतीयों के पास मानव चिन्तन के इतिहास के इतने आरम्भिक काल में ही हेतुत्व का एक ऐसा सिद्धान्त विकसित हो गया होगा जो इतना अधिक आधुनिक है, और जो सिद्धान्ततः सर्वाधिक विज्ञानों में भी स्वीकृत सिद्धान्त के समान है।

<sup>१</sup> शब्दानुवाद के लिये, तुकी० मेरा निर्वाण’ पृष्ठ ६९.

योरप में इन सिद्धान्त के निर्माता, एम० माय, ने भी वीद्धों के बहुत कुछ समान तर्कों का ही आश्रय लिया है। जब कल्पना की एक आत्मा की रचना में कोई अभिरुचि नहीं रह जाती, जब आत्मा को अस्वीकृत कर दिया जाता है, तब, इन्होंने कहा कि, सत्ता के पृथक् धर्मों में गणितीय आश्रय में हेतुत्व के नियमों, क्रियात्मक अन्योन्याश्रयत्व के नियमों के अतिरिक्त उसका (आत्मा का) और कुछ शेष नहीं रह जाता। बौद्धमत ने इन धर्मों के पृथक्त्व को अन्तिम सीमा तक, गणितीय क्षणों की सीमा तक, ढकेल दिया है, किन्तु अन्योन्याश्रयत्व का सूत्र नदैव वही है—“यह होने से यह होता है।”

यत् प्रतीत्य समुत्पाद का बौद्ध-सिद्धान्त अपने द्रव्य की विषयात्मक यथार्थता की अस्वीकृति द्वारा निर्धारित है, अतः इसे स्वभावतः कुछ सीमा तक उन समस्त योरोपीय सिद्धान्तों के अनुरूप होना चाहिये जो इसी प्रकार की अस्वीकृति मानते हैं। द्रव्य के विषयात्मक यथार्थ को योरप में इन लोगों ने अस्वीकृत किया है जे० एस० मिल, जिनके लिये द्रव्य ‘एक ( अनित्य, क्षणिक ) मवेदना की स्थायी सम्भावना है’, काण्ट, जिनके लिये द्रव्य केवल एक मानसिक पदार्थ है, आधुनिक समय के वर्ट्रण्ड रसेल, जिनके लिये द्रव्य ‘पदार्थ के स्थायी अंग नहीं’ बल्कि ‘अल्पकालिक घटनायें हैं, जो फिर भी, गुणों तथा सम्बन्धों से मुक्त होते हैं।’ हम देख चुके हैं कि, बौद्धों के लिये ये गुणों या सम्बन्धों से रहित क्षणिक घटनायें हैं। आरम्भिक बौद्धों के लिये ये विशेष सत्कारों के क्षणिक प्रतिभास हैं। बाद के बौद्धों के लिये ये गणितीय क्षण हैं। मसार में या तो स्थायित्व है अथवा अस्थायित्व, या तो अवधि है अथवा कोई अवधि नहीं है। दोनों नहीं हो सकते। एक ‘अल्प अवधि’ आनुभविक दृष्टिकोण से अत्यन्त सरल है, किन्तु परमार्थ सत् की दृष्टि से यह एक ‘अस्थायी अवधि’ है। वस्तुयें स्वयं ही अनित्य होती हैं, उनके स्वभाव में कोई अवधि हो ही नहीं सकती। कुछ इसी प्रकार का उत्तर सम्भवतः धर्मकीर्ति ने श्री रसेल को दिया होता।

काण्टवादी इस विचार के, कि द्रव्य एक ऐसा पदार्थ है जो हमारे तर्कों की सामान्य प्रकृति पर लाद दिया गया है और जिसका ‘इन्द्रिय ग्राह्यता के विविधत्व’ के आधार पर निर्माण किया गया है—विरुद्ध सम्भवतः बौद्धों को कोई आपत्ति नहीं है, क्योंकि इसमें द्विविध यथार्थता की स्वीकृति निहित है—एक स्वलक्षण वस्तुओं का परमार्थ सत्, और दूसरा आनुभविक वस्तुओं का कल्पित यथार्थता ( अर्थात् अयथार्थता ) निहित है। ~~यह~~ - हेतु अनुभवातीत नहीं एक पदार्थ है।

जे० एस० मिल के दृष्टिकोण से सम्भवतः मुख्य रूप से आरम्भिक बौद्ध सहमत हो सकते थे, क्योंकि उनके क्षण विना द्रव्य के अनित्य ग्राह्यार्थ, ग्राह्यगुण हैं। बौद्धों के लिये स्थायित्व और अवधि, एक-दूसरे का निरन्तर अनुगमन करने वाले 'क्षणों की शृङ्खला' के अतिरिक्त और कुछ नहीं। 'क्षणों की शृङ्खला' की धारणा 'घटनाओं की रज्जु' की आधुनिक धारणा के कुछ अनुरूप है। श्री रसेल के अनुसार 'घटनाओं की रज्जु' को पदार्थ का एक टुकड़ा<sup>१</sup> कहते हैं, और घटनायें 'द्रुत, किन्तु क्षणिक परिवर्तन नहीं, हैं,<sup>२</sup> ये 'समय जैसे अल्प व्यवधानों' द्वारा पृथक् होती हैं।<sup>३</sup> आपका कथन है कि "सहज बुद्धि की वस्तु एक ऐसा स्वभाव है जिसकी मैं एक रेखीय पथ पर क्रमिक घटनाओं को सम्बद्ध करनेवाले अवकल नियम की प्रथम कोटि की उपस्थिति के रूप में परिभाषा करूँगा।"<sup>४</sup> यह हमें इस अन्तर के साथ बौद्ध दृष्टिकोण का स्मरण दिलाता है कि घटनायें क्षणिक होती हैं और एक-दूसरे का निरन्तर अनुगमन करती हैं। जैसा कि इसे कमलशील<sup>५</sup> प्रस्तुत करते हैं, "यदि उसका, जो पूर्व क्षण में था, लेश मात्र भी दूसरे क्षण में नहीं मिलता तो परिवर्तन को क्षणिक ही होना चाहिये"।

हेत्वात्मक नियमों की क्रियात्मक अन्योन्याश्रयत्व के नियमों के रूप में, अर्थात् इस सिद्धान्त कि 'यह होने से यह होता है' के रूप में विवेचन, जैसा कि हम देख चुके हैं, क्षणिकवाद के सिद्धान्त का भी एक साक्षात् परिणाम है। हेतुत्व क्षणों के बीच होता है, स्थायी पदार्थों अथवा अवधियों के बीच नहीं। श्री रसेल का यही विचार है, यद्यपि हम यह आशा करेंगे कि ये यह कहेंगे कि यह स्थायित्व के छोटे टुकड़ों के और अवधि के छोटे टुकड़ों के बीच होता है। हेतुओं के नानात्व के सिद्धान्त में, इस धारणा में कि हेतुत्व अनेक-एक सम्बन्ध है, तथा हेतुओं की अनन्तता के सिद्धान्त में, इस सिद्धान्त में कि प्रत्येक परि-

<sup>१</sup> अनेलिसिस ऑफ मैटर, पृ० २४७।

<sup>२</sup> वही पृ० २४५

<sup>३</sup> वही। पृष्ठ ३७२ पर इस सम्भावना को स्वीकार किया गया है कि प्रकाश की एक किरण के दो बिन्दुओं के बीच का अन्तर शून्य होता है। फिर भी, ये अन्तर, यथार्थवादियों के लिये 'कुछ रहस्यमय और असमाधानित' ही रहते हैं। वही पृ० ३७५।

<sup>४</sup> वही पृ० २४५।

<sup>५</sup> वही पृ० १८२.१२।

वर्तन-विशेष में तदनु रूप सत्ता का एक विश्व होता है—इन दोनों सिद्धान्तों में, मुझे ऐसा प्रतीत होता है कि बौद्धों के दृष्टिकोण तथा अभी हाल में व्यक्त श्री रसेल<sup>१</sup> के दृष्टिकोण में नर्वथा साम्य है। हेतुत्व के सहजबुद्धि पर आधारित यथार्थवादी विचार से सम्बद्ध पूर्वग्रहों की शृङ्खला के प्रतिवाद के सम्बन्ध में भी यही कहा जा सकता है। इस पूर्वग्रह में कि फल को प्रगट करने के लिये हेतु 'संचालन'<sup>२</sup> करते हैं, यह कि ये उसे 'विवश'<sup>३</sup> करते हैं, हेत्वात्मक सम्बन्ध को मानवत्वारोपित रूप से विचार करने की ओर झुकाव में,<sup>४</sup> तथा इस पूर्वग्रह में भी कि फल को हेतु के 'समान'<sup>५</sup> होना चाहिये—इन सबमें परस्पर समानता उल्लेखनीय है। निषेधात्मक पक्ष में प्रायः सबथा पूर्ण समानता मिलती है।

समर्थक पक्ष में वह सब अन्तर मिलता है जो एक क्षण तथा 'सक्षिप्त घटना' के बीच हो सकती है। परमार्थ सत् के दृष्टिकोण से एक सक्षिप्त घटना तथा दीर्घ घटना में अत्यन्त कम अन्तर है क्योंकि ये विगिष्टताये सर्वथा सापेक्ष हैं। किन्तु अवधि और अ-अवधि में अत्यधिक अन्तर है। रसेल के लिये क्षण केवल एक 'गणितीय सुविधा' मात्र है। न्याय सम्प्रदाय के भारतीय यथार्थवादियों के लिये, हम देख चुके हैं कि, यह एक केवल विचार मात्र, एक नाममात्र भी है। किन्तु बौद्धों के लिये यह अनुभवातीत अथवा परमार्थ सत् को व्यक्त करता है। हमारे विकल्पों के समस्त कृत्रिम उत्पादनो की सीमा के रूप में यह यथार्थ है, अर्थात् यथार्थता है। क्षण के अतिरिक्त और कुछ यथार्थ नहीं है, अन्य सब कुछ, चाहे वह सक्षिप्त अथवा दीर्घ हो, इसी के आधार पर हमारे विकल्प द्वारा रचित होता है।

इन बौद्ध विचारों का मानव चिन्तन के सामान्य इतिहास में क्या स्थान होना चाहिये, इस बात का निर्णय और इनके महत्त्व के गुण-ग्रहण को हम सामान्य दार्शनिकों पर छोड़ देते हैं, किन्तु हम उन तर्कसंगत शब्दों को उद्धृत करने से विरत नहीं हो सकते जो स्वर्गीय प्रोफेसर टी० डब्लू० रिज़ डेविड्स ने इस विषय पर कहे हैं। बौद्ध विचारों के साथ एक जीवन-पर्यन्त घनिष्ठता

<sup>१</sup> मिस्टीसिज्म में 'आन दि नोशन ऑफ कॉज़ (१९२१) पृ० १८७ और बाद।

<sup>२</sup> वही पृ० १९२।

<sup>३</sup> वही पृ० १९०।

<sup>४</sup> वही पृ० १८९।

<sup>५</sup> वही।

द्वारा प्राप्त धारणाओं को आप इस प्रकार सक्षित करते हैं "आत्मा की उपेक्षा करने में भारत के समस्त धर्मों में बौद्धमत अकेला खड़ा है। इस नवीन विचलन की मौलिकता तथा सशक्तता उस सर्वथा पार्थक्य में प्रगट है जिसमें हम बौद्धमत को पाते हैं। इस दृष्टि से यह उस समय ससार में विद्यमान अन्य सभी धार्मिक पद्धतियों से पृथक् है। और वे योरोपीय लेखक, जो आज भी जीववादी पूर्वप्रत्ययनों में लिप्त हैं, इस मत के गुण-ग्रहण करने अथवा समझने तक में जिस महान् कठिनाई का अनुभव करते हैं, वे इस बात का अनुभव करने में हमारी सहायता कर सकते हैं कि इस मत के आरम्भकर्ता के लिये, मानवचिन्तन के इतिहास के इतने आरम्भिक समय में ही दर्शन तथा धर्म के क्षेत्र में इतने दूरगामी तथा निर्णायक मतों का आश्रय लेना कितना कठिन रहा होगा। प्रत्येक तथा समस्त अवस्थाओं की, चाहे वह शारीरिक हो या मानसिक, अनित्यता के मत का तथा किसी भी निहितस्थ वस्तु, सत्ता, आत्मा या उपस्थायी वस्तु के अभाव का उन अनेक दृष्टिकोणों के अनुसार विचार किया गया है जिनका कि उतने ही विभिन्न सुक्तों में किया जा सकता है।"

## अध्याय ३

# इन्द्रिय-प्रत्यक्ष

### ( प्रत्यक्षम् )

#### § १. इन्द्रिय प्रत्यक्ष की परिभाषा

कोई वस्तु यथार्थतः क्या है इस बात की परिभाषा, बौद्धों के अनुसार, कभी भी नहीं दी जा सकती। इनकी मान्यता है कि “यदि कोई वस्तु ज्ञात है तो उसकी परिभाषा व्यर्थ है, और यदि वह अज्ञात है तो उसकी परिभाषा और भी व्यर्थ है क्योंकि वह असम्भव है।”<sup>१</sup> इसका, नि सन्देह, यह तात्पर्य नहीं है कि अपने अनुसन्धानों के प्रत्येक पग पर बौद्धों ने परिभाषाओं का आश्रय लिया ही नहीं और उन्हें यथासम्भव प्रखर और स्पष्ट करने का प्रयत्न नहीं किया, बल्कि यह अर्थ है कि वस्तु के स्वलक्षण को, उसके मार को, हम कभी भी व्यक्त नहीं कर सकते, हम केवल सम्बन्धों को ही जानते हैं। भारतीय यथार्थवादी, जैसे कि इनके योरोपीय समकक्ष, स्कूलमेत तथा उनके आचार्य एरिस्टॉटल भी थे, यह विश्वास करते थे कि वस्तुएँ ऐसे ‘स्वलक्षणत्व’ या सार-तत्त्वों से युक्त होती हैं, जिनका संकेत करना महत्वपूर्ण है। इनके लिये अग्नि की परिभाषा यह होगी ‘वह धर्म जो अग्नित्व ( अग्नि के सारतत्त्व ) से युक्त है उसे अग्नि कहते हैं।’<sup>२</sup> यह “अग्नित्व” भारतीय यथार्थवादियों के लिये अग्नि का “स्वरूप” ही है और इसकी परिभाषा एक संक्षिप्त परार्थानुमान है जिसको केवल व्यतिरेकी अनुमान के आधार पर इस प्रकार पूर्णतया व्यक्त किया जा सकता है, जैसे

जिसमें अग्नि का ‘स्वरूप’ नहीं है उसे अग्नि नहीं कहा जा सकता (जैसे जल)।

यह पदार्थ अग्नित्व से युक्त है

यह अग्नि है।<sup>३</sup>

बौद्ध यह मानते हैं कि इस प्रकार की परिभाषाएँ व्यर्थ हैं क्योंकि ‘स्वरूपत्व’ का कोई अस्तित्व नहीं होता। इनके लिये हमारे समस्त धारणा-

<sup>१</sup> न्याकण्ड० २८ २२

<sup>२</sup> वही पृ० २८ १५, जहाँ पृथिवी की परिभाषा दी हुई है।

<sup>३</sup> बौद्धों के लिये यह एक दोषपूर्ण परार्थानुमान है।

त्मक ज्ञान और भाषा की, समस्त नामकरण के योग्य वस्तुओं और समस्त नामों की विशिष्टता यह है कि ये सब द्वन्द्वात्मक होते हैं। प्रत्येक शब्द अथवा प्रत्येक धारणा अपने प्रतिरूप के साथ सहसम्बद्ध होती है, और यही एकमात्र परिभाषा है जो दो जा मकनी है। इसलिये हमारी समस्त परिभाषायें प्रच्छन्न वर्गीकरण हैं जिन्हें किसी विशेष दृष्टिकोण से<sup>१</sup> ग्रहण किया जाता है। पारिभाषित वस्तु को व्यावृत्तिवशात् व्यक्त किया जाता है। उदाहरण के लिये, नीला रङ्ग क्या है इसको हम बता नहीं सकते, किन्तु हम समस्त रंगों का नीले तथा नीलेतर में वर्गीकरण कर सकते हैं। नीलेतर को, पुनः, इसी द्विवात्मक सिद्धान्त के अनुसार रङ्गों के अनेक प्रकारों में विभक्त कर सकते हैं। नीले रङ्ग की परिभाषा यह होगी कि यह नीलेतर नहीं है, और इसके विपरीत नीलेतर की परिभाषा यह होगी कि यह नीला नहीं है। बौद्धों के नामों के सिद्धान्त का, जिसे बौद्ध अपोहवाद अथवा बौद्ध-द्वन्द्वन्यायविधि कहा जा सकता है, बाद में विवेचन किया जायगा। हम इसका अभी इसलिये उल्लेख कर रहे हैं क्योंकि इन्द्रिय-प्रत्यक्ष की परिभाषा प्रत्यक्षतः इसके ही सन्दर्भ में दी गई है।

प्रमाण स्वयं अपने में क्या है, इसे हम कभी नहीं जान सकेंगे—यह एक रहस्य है। किन्तु हम इसका साक्षात् और परोक्ष के रूप में विभाजन कर सकते हैं। साक्षात् वह होगा जो परोक्ष नहीं है और परोक्ष वह जो साक्षात् नहीं है। प्रमाण के सम्बन्ध में हम एक ऐसा दृष्टिकोण अपना सकते हैं जो इसे प्रतिभास<sup>२</sup> में परिणत कर देता है, किन्तु तब भी हमें साक्षात् प्रतिभास और परोक्ष प्रतिभास का विभाजन,<sup>३</sup> अर्थात् प्रतिभासों और अ-प्रतिभासों का विभाजन रखना होगा।

ज्ञानमीमांसा का सम्पूर्ण शास्त्र ही एक साक्षात् और एक परोक्ष प्रमाण के इस सिद्धान्तिक अन्तर पर निर्मित है। हम प्रमाण के साक्षात् स्रोत को ग्राह्यता तथा परोक्ष को बुद्धि या प्रज्ञा कह सकते हैं, किन्तु इन शब्दों का अर्थ यह होगा कि ग्राह्यता प्रज्ञा नहीं है और प्रज्ञा ग्राह्यता नहीं है।

यह कह चुकने के बाद कि केवल दो ही प्रकार के प्रमाण (ज्ञान)<sup>४</sup>

<sup>१</sup> 'अपेक्षा-वशात् ।'

<sup>२</sup> प्रतिभास ( आदर्शवत् )

<sup>३</sup> नियत-अनियत-प्रतिभास ( उस आशय में जिसमें इन शब्दों को न्यायि-टी० पृ० ८८ और बाद में प्रयोग किया गया है ) ।

<sup>४</sup> अनुमान । एक 'अनुमान-विकल्प' और एक 'प्रत्यक्ष-विकल्प' होता है,



होते हैं जिन्हें वह सुविधापूर्वक प्रत्यक्ष और अनुमान कहते हैं, द्दिटनाग<sup>१</sup> प्रत्यक्ष पर आते हैं और कहते हैं कि प्रमाण का यह स्रोत 'अ-रचनात्मक' (निर्विकल्पक), होता है, जो इस बात के कथन का ही एक द्वितीय रूप है कि वह साक्षात् होता है परोक्ष नहीं। सम्भूत में अनुमान शब्द का शब्दाय 'अनु + मान' है, अर्थात् यह स्वयं अपने नाम से भी परोक्ष प्रमाण का द्योतक है।<sup>२</sup> वस्तुओं के अस्तित्व का या तो साक्षात् प्रत्यक्ष हो सकता है अथवा उनका परोक्ष अनुमान किया जा सकता है। इनके अतिरिक्त उनके विज्ञान का और कोई अन्य मार्ग नहीं है। यहाँ साक्षात् क्या है और परोक्ष क्या, इसके ठीक ठीक प्रतिमान की स्थापना विज्ञान के सिद्धान्त के द्वारा की जानी चाहिये, किन्तु हम इसे उभी समय जानेंगे जब हम इस बात की स्थापना कर दें कि परोक्ष के किसी भी लेश में रहित साक्षात् क्या है, और साक्षात् के किसी भी लेश में रहित परोक्ष क्या है, अर्थात् दूसरे शब्दों में, इस बात की कि शुद्धप्रत्यक्ष<sup>३</sup> क्या है और शुद्ध कल्पना क्या है। धर्मोत्तर का कथन है कि "ऐसी वस्तुओं का उल्लेख करना सर्वथा व्यर्थ है जिन्हें सार्वभौमिक रूप से सभी स्वीकार करते हैं। किसी ऐसे व्यक्ति द्वारा, जिसका ध्यान जागृत कर दिया गया है, अपने दृश्य-क्षेत्र में स्थिति किसी वस्तु के 'इन्द्रिय-प्रत्यक्ष' को साक्षात् विज्ञान के रूप में ग्रहण करने में कोई आपत्ति नहीं है। किन्तु इस सरल तथा स्पष्ट तथ्य में अनेक भिन्न व्याख्याओं को उत्पन्न कर दिया है। यहाँ यथातथ्य दृष्टिकोण की एक संपरीक्षा तथा मिथ्या दृष्टिकोण की अस्वीकृत द्वारा स्थापना की जायगी। इस प्रकार, इसकी निषेधात्मक या विभेदात्मक रूप से स्थापना की जायगी। द्दिटनाग और धर्मकीर्ति द्वारा इन्द्रिय-प्रत्यक्ष को दिये गये आशय का, इस प्रकार, दोहरा प्रयोजन है ( १ ) प्रमाण के इस स्रोत का विज्ञान के अन्य माध्यमों से विभेद करना और ( २ ) इसकी बौद्ध धारणा का अन्य विरोधी सम्प्रदायों के दृष्टिकोणों में विभेद करना।<sup>४</sup> इस प्रकार, इन्द्रिय-प्रत्यक्ष की निषेधात्मक रूप से स्थापना की जायगी, और इसकी परिभाषा करने का यही एकमात्र उपाय है।

किन्तु निर्विकल्पक=कल्पना-अपोढ से विभेद के लिये 'अनुमान' को 'विकल्प' का प्रतिनिधि माना गया है।

<sup>१</sup> शुद्धम् प्रत्यक्षम्=निर्विकल्पकम् ।

<sup>२</sup> न्यायिटी० पृ० ६, १९ और बाद ।

<sup>३</sup> अन्य व्यावृत्त्य-अर्थम् ।

<sup>४</sup> विप्रतिपत्ति-निराकरणार्थम् ।

किसी पदार्थ और इन्द्रिय के सन्निकर्ष से उत्पन्न<sup>१</sup> विज्ञान के रूप में इन्द्रिय-प्रत्यक्ष की सामान्यतया दी जानेवाली परिभाषा अनेक दृष्टियों से दोषपूर्ण है। यह परिभाषा, सर्वप्रथम, प्रत्येक शुद्ध विज्ञान की इस सामान्य विशिष्टता पर कोई ध्यान नहीं देती कि विज्ञान एक नवीन विज्ञान<sup>२</sup> होता है—किसी नवीन वस्तु का विज्ञान होता है प्रत्यभिज्ञा नहीं। और ऐसा प्रत्येक विज्ञान का केवल प्रथम क्षण ही होता है। इन्द्रिय-प्रत्यक्ष, यथार्थ इन्द्रिय-प्रत्यक्ष, अथवा इन्द्रियो द्वारा विज्ञान, प्रत्यक्ष का केवल प्रथम क्षण ही होता है। बाद के क्षणों में, जब ध्यान जागृत हो जाता है, तब यह वह शुद्ध इन्द्रिय-प्रत्यक्ष नहीं रह जाता जो यह प्रथम क्षण में था। साथ ही, सामान्य परिभाषा में इन्द्रिय-प्रत्यक्ष के उपयुक्त कार्य तथा उसके अन्य सम्भाव्य कारणों के कार्य के बीच एक प्रच्छन्न अस्त-व्यस्तता मिलती है, क्योंकि इन्द्रिय-प्रत्यक्ष का स्वयं अपना कार्य, स्वयं अपना विषयार्थ और स्वयं अपना कारण होता है। इसका कार्य विषयार्थ को इन्द्रियो के समक्ष उपस्थित करना होता है।<sup>३</sup> इसमें सन्देह नहीं कि यह कार्य किसी विषयार्थ को इन्द्रिय-ग्राह्यता के क्षेत्र में हठात्<sup>४</sup> खींच कर लाने के आशय में नहीं किया जाता बल्कि ज्ञान के रूप में प्रस्तुत किया जाता है। इसका विषयार्थ कोई वस्तु-विशेष<sup>५</sup> होता है, क्योंकि मात्र यही यथार्थ वस्तु हो सकता है, क्योंकि यथार्थ और प्रापक होने के कारण यह इन्द्रियो में उद्दीपन उत्पन्न कर सकता है। कारण, अथवा कारणों, में से एक पुनः एक विशेष वस्तु होता है। समस्त प्रमाण या ज्ञान की सामान्य विशिष्टता यह है कि उसे उत्पन्न करनेवाले कारणों में से एक माय ही साथ उसका विषयार्थ भी होता है। इस कारण का अन्य कारणों से कैसे विभेद किया जाय, अथवा दूसरे शब्दों में कोई विषय होने का तथ्य क्या है, विषयता<sup>६</sup> क्या है, इसका बाद में परीक्षण किया जायगा। इस समय तो हमारा प्रमुख उद्देश्य इन्द्रिय-प्रत्यक्ष के ठीक-ठीक कार्य का निर्धारण करना है। यह कार्य किसी भी विषयार्थ की इन्द्रियगोचर क्षेत्र के अन्तर्गत उपस्थिति का सकेत, उसकी उपस्थिति मात्र का सकेत, इससे अधिक और कुछ नहीं होता। उस विषयार्थ के,

<sup>१</sup> 'अर्थ-इन्द्रिय-सन्निकर्ष-उत्पन्नम्', न्यासू० ११, ४।

<sup>२</sup> तुकी० ऊपर पृ० ७५।

<sup>३</sup> साक्षात्-कारित्व-व्यापार।

<sup>४</sup> 'न हठात्', न्याविटी०, पृ० ३.८।

<sup>५</sup> 'स्वलक्षण', न्याविटी० १२.१३।

<sup>६</sup> विषयता ( तद्-उत्पत्ति-तत् साख्यभ्याम् )।

जिमकी उपस्थिति का इस प्रकार मकेन किया गया है, स्वरूप का मृजन एक भिन्न काय है जिमको एक दूसरा माध्यम सम्पन्न करता है। यह एक पञ्चवीं कार्य होता है जो प्रथम के पदचिह्नों का अनुसरण करता है। अतः, इन्द्रिय-प्रत्यक्ष की विशिष्टता इसका रचनात्मक न होना है। इसके बाद मानसिक-चित्र की रचना की जाती है, किन्तु यह स्वयं अ-रचनात्मक होता है। यह एक ऐसा इन्द्रिय-प्रत्यक्ष होता जो समस्त स्मृति-वर्मों में रहित होता है। यह शुद्ध इन्द्रिय-प्रत्यक्ष होता है। हम इसे इन्द्रिय-प्रत्यक्ष भी नहीं कहेंगे। यह तो विज्ञान है, यहाँ तक कि शुद्ध विज्ञान, प्रत्यक्ष का विज्ञानात्मक केन्द्र। इस प्रकार, इन्द्रिय-प्रत्यक्ष का कार्य स्पष्ट रूप से विकल्प से भिन्न होता है। प्रथम कार्य किसी विषय की उपस्थिति का मकेन मात्र करता है, और दूसरे का कल्पनाचित्र का निर्माण करना। तदनुसार इन्द्रिय-प्रत्यक्ष की पूर्ण परिभाषा को इस अन्तर का भी स्पष्टीकरण करना चाहिये। यह परिभाषा इस प्रकार है 'प्रत्यक्ष' प्रमाण का वह स्रोत है जिसका कार्य विषयार्थ को इन्द्रिय-गोचर क्षेत्र में उपस्थित कर देना होता है, और इसके बाद उसके कल्पना-चित्र (आकार) का निर्माण आता है।' इस परिभाषा को बहुधा ही दोहराया गया है और इसे इस मान्यता का तात्पर्य है कि केवल प्रथम क्षण ही इन्द्रिय-प्रत्यक्ष होता है, इसके बाद का चित्र स्मृतिजन्य होता है। बौद्ध परिभाषा का अन्तिम निष्कर्ष बहुत कुछ सर्वथा सरल है, यथा, प्रत्यक्ष एक विज्ञान है जिसके बाद विकल्प आता है, क्योंकि विकल्प किसी विशेष मन्दब में कल्पनाचित्र के अतिरिक्त और कुछ नहीं होता। फिर भी, 'बाद' शब्द पर जोर दिया गया है, और यह परिभाषा को विल्कुल सरल नहीं रहने देता, क्योंकि इस 'बाद में होने' के तात्पर्य अनेक और गहन हैं।

## § २. धर्मकीर्ति का प्रयोग

अपने उपनिगमन, गणितीय क्षण की ही भाँति, शुद्ध विज्ञान का यह एक क्षण भी क्या एक परिपाटी मात्र नहीं है? किसी बाह्य पदार्थ से किन्तु एक सर्वथा गुणरहित शुद्ध पदार्थ से आनेवाले उद्दीपक से उत्पन्न होने पर भी क्या यह वास्तव में एक यथार्थता है? इसे प्रत्येक के प्रकार कल्पनात्मक अथवा रचनात्मक वर्म के किसी भी लेश से सर्वथा पृथक् माना गया है। किन्तु क्या यह स्वयं भी शुद्ध कल्पना मात्र नहीं है? जैसा कि सुविज्ञात है, इस प्रश्न को केवल भारत में ही नहीं पूछा गया है। इसके प्रति बौद्धों का उत्तर वहीं

है जो उन्होंने गणितीय क्षण की यथार्थता के सम्बन्ध में दिया है। एक सर्वथा विशेष की ही भाँति अकेला क्षण कुछ ऐसा नहीं होता जिसे किसी आकार या स्वरूप में व्यक्त किया जा सके। हम अपने ज्ञान के द्वारा इसके पाम तक नहीं पहुँच सकते,<sup>१</sup> अर्थात् यह कोई आनुभाविक यथार्थ नहीं होता। किन्तु यह वह धर्म होता है जो अन्य सबको यथार्थता प्रदान करता है। यह समस्त यथार्थ और सगत ज्ञान की एक अनिवार्य अवस्था होता है। यह अनुभव से परे तो होता है किन्तु तत्त्वमीमासीय नहीं होता—यह 'आकाश में पुष्प' नहीं होता।

यह नैयायिकों के ईश्वर, सांख्यो के प्रकृति, वैज्ञानिकों के सामान्यो और समवाय, अथवा इन सब पद्धतियों के आत्मा के समान कोई भी तत्त्वमीमासात्मक तत्त्व नहीं होता। धर्मकीर्ति स्वसवेदना पर आधारित एक प्रयोग द्वारा इसकी यथार्थता को सिद्ध करने का प्रस्ताव करते हैं। तत्त्वमीमासात्मक तत्त्व इसलिये ही तत्त्वमीमासीय होते हैं क्योंकि ये शुद्ध कल्पना होते हैं, क्योंकि यथार्थता का कोई ऐसा बिन्दु नहीं होता, शुद्ध विज्ञान का कोई ऐसा क्षण नहीं होता जिसके साथ इन्हे सम्बद्ध किया जा सके। 'देश, काल तथा ग्राह्य गुणों की दृष्टि से ये अप्राप्य होते हैं।' किन्तु यह बिन्दु, या यह विज्ञान साक्षात् या परोक्ष रूप से आनुभाविक यथार्थ और आनुभविक विज्ञान की प्रत्येक क्रिया में उपस्थित रहते हैं। इस बात को हम स्वसवेदना के आधार पर परोक्ष रूप से सिद्ध कर सकते हैं।<sup>२</sup> धर्मकीर्ति का यह कथन है "इस बात को कि विज्ञान उत्पादक कल्पना ( विकल्प ) से सर्वथा भिन्न<sup>३</sup> कुछ होता है, स्वसवेदना"

<sup>१</sup> न्यायिटी० पृ० १२१९।

✓<sup>२</sup> 'प्रत्यक्षम् कल्पनापोढम् प्रत्यक्षेणैव सिद्धयति', प्रवा० ३, १२५, तुकी० अजप० २०७, तुकी० तस० पृ० ३७४७ और बाद।

<sup>३</sup> 'स्वलक्षण' तथा 'प्रत्यक्ष' के बीच एक 'तद्-भाव-भवित्व' होता है। यह तद्भाव-भावित्व समर्थक और निषेधात्मक होता है, जब कोई यथार्थता होती है तब विज्ञान होता है, जब कोई विज्ञान नहीं होता तब कोई यथार्थता नहीं होती। विज्ञान का अभाव विषय के अभाव के कारण अथवा उसकी सर्वथा अयथार्थता के कारण हो सकता है। प्रथम इस दशा में होता है १) जब दृष्टि को रोकने वाला कोई व्यवधान होता है, अर्थात् जब विषय गोचर क्षेत्र में नहीं होता, २) जब विषय सर्वथा अयथार्थ होता है, अर्थात् काल, देश और ग्राह्य गुण की दृष्टि से अनुपलब्ध होता है ( देश-काल-स्वभाव-विप्रकृष्ट )। तुकी० तसप० पृ० ३७८ १७-१८।

<sup>४</sup> 'प्रत्यक्षेण=स्व-सविदितेन'

द्वारा सिद्ध किया जा सकता है । वास्तव में प्रत्येक व्यक्ति यह जानता है कि विकल्प एक ऐसी वस्तु होता है जिसे व्यक्त किया जा सकता है ( विकल्पी नाम-सश्रय ) । अब, यदि हम किसी रंग के पट पर देखना आरम्भ करें और अपने विचारों को अन्य समस्त (विषयों) से हटा लें, तथा इस प्रकार अपनी चेतना को एक स्तिमित अवस्था में परिणत कर दें<sup>१</sup> (और ऐसे हो जाय मानो अचेतन हो), तब यह शुद्ध विज्ञान की अवस्था होगी ।<sup>२</sup> तब, यदि ( इस अवस्था से जागृत होकर ) हम विचार करना आरम्भ करें तो हमें इस बात का (स्मरण) अनुभव होगा कि हमने अपने समक्ष एक (रंग के एक पट का) चित्र देखा था, किन्तु हमने उस समय ध्यान नहीं दिया था ( अर्थात् हम उसका नामकरण नहीं कर सके थे ) जब हम उक्त अवस्था में थे क्योंकि वह एक शुद्ध विज्ञान था ।<sup>३</sup>

धर्मकीर्ति का यह प्रयोग इसी प्रकार के एम० एच० वर्गों द्वारा प्रस्तावित प्रयोग के साथ उल्लेखनीय साम्य प्रस्तुत करता है ।<sup>४</sup> यह फ्रेड्रिख दार्शनिक कहता है कि “मैं अपने नेत्र बन्द करने जा रहा हूँ । अपने कानों को रोकने जा रहा हूँ, और एक-एक करके संवेदनाओं को समाप्त कर रहा हूँ ।” हमारे समस्त प्रत्यक्ष अन्तर्धान हो रहे हैं, भौतिक जगत शान्ति में विलीन हो रहा । यहाँ तक कि मैं अपने तात्कालिक अतीत तक के समय की समस्त स्मृतियों को समाप्त अथवा विस्मृत कर सकता हूँ, किन्तु कम से कम मैं अपने वर्तमान की चेतना को, उसके आत्यन्तिक विषन्नता के स्तर पर आकर सुरक्षित रखता हूँ—अर्थात् अपने शरीर की वास्तविक स्थिति का अनुभव करता हूँ ।<sup>५</sup> ‘आत्यन्तिक विषन्नता’ के स्तर तक ला दी गई यह चेतना, धर्मकीर्ति के कथनानुसार, शुद्ध विज्ञान के क्षण, वर्तमान क्षण, के अतिरिक्त और कुछ नहीं । वर्गों इसे इस बात के प्रमाण के रूप में प्रस्तुत करते हैं कि शून्य का विचार एक असत् विचार है । बौद्ध भी सर्वथा इसी प्रयोजन के लिए इसका सन्दर्भ देते हैं ।<sup>६</sup> किन्तु साथ ही साथ इस बात का प्रमाण भी है कि आनुभविक यथार्थ और आनुभविक विज्ञान की एक न्यूनतम सीमा होती है, और इसे ही शुद्ध विज्ञान कहते हैं ।

<sup>१</sup> स्तिमितेन चेतसा ।

<sup>२</sup> अक्ष-जा मति ।

<sup>३</sup> इन्द्रियाद् गतौ ।

<sup>४</sup> क्रियेटिव इवोल्यूशन, पृ० २९३ ।

<sup>५</sup> तुकी० ऊपर पृ० ११० ।

किन्तु “भ्रान्ति” शब्द एकाशंक नहीं है। भ्रान्तियों के अनेक प्रकार होते हैं। एक मुख्य-विभ्रम होता है जिसके आनुसार समस्त आनुभविक ज्ञान एक प्रकार का विभ्रम होता है। एक अन्य प्रातिभासिकी-भ्रान्ति होती है जो मिथ्या विज्ञान की कुछ विशेष दशाओं को ही प्रभावित करती है। ज्ञान आनुभविक दृष्टि से सम्यक् हो सकता है, अर्थात् अनुभवातीत दृष्टि से प्रमाण न होते हुए भी सम्यक् हो सकता है। उदाहरण के लिये, जब दो व्यक्ति एक ही नेत्र-व्याधि से पीड़ित होते हैं जिसके कारण उन्हें प्रत्येक वस्तु द्विविध दिखाई पड़ती है, तब उनका ज्ञान यथार्थ न होते हुए भी, अर्थात् वह अन्य समस्त व्यक्तियों के ज्ञान के साथ सगत न होते हुये भी परस्पर सवादक होगा। इन दोनों व्यक्तियों में से एक जब चन्द्रमा की ओर संकेत करते हुये यह कहेगा कि “दो चन्द्रमा हैं”, तब दूसरा भी यह उत्तर देगा कि “हाँ, वास्तव में दो चन्द्रमा हैं।” दोनों का ज्ञान परस्पर सवादक है, यद्यपि वह उनकी ज्ञानेन्द्रियों की स्थिति द्वारा सीमित है।<sup>१</sup> प्रत्येक आनुभविक ज्ञान की सर्वथा यही स्थिति होती है—वह हमारे ज्ञानेन्द्रियों की अवस्था द्वारा सीमित होता है।<sup>२</sup> यदि हम एक अन्य अन्त प्रज्ञा से युक्त हो, ऐसी बोधगम्य अ-ऐन्द्रिक अन्त प्रज्ञा से जिससे बुद्ध और

<sup>१</sup> तुकी० सन्तानान्तरसिद्धि, मेरा अनुवाद।

<sup>२</sup> भ्रान्ति = विभ्रम, शब्द द्विधार्थक है क्योंकि—इससे ‘मुख्या-भ्रान्ति’ तथा ‘प्रातिभासिकी भ्रान्ति’, दोनों का अर्थ है। अनुमान उदाहरण के लिये, अनुभवातीत दृष्टि से भ्रान्ति होता है (भ्रान्तम् अनुमानम्), किन्तु आनुभविक दृष्टि से यह ‘सवादकम्’ होता है। तुकी० तस ५० पृ० ३९०.१४. ‘सवादित्वेऽपि (ऐसा पाठ माना गया है) न प्रामाण्यम् इष्टम्’। किन्तु तस० पृ० ३९४ १६ में ‘विभ्रमेऽपि प्रमाणता’ में ‘प्रमाण’ शब्द का ‘सवाद’ के आशय में प्रयोग हुआ है। “अविसवादित्व” का अर्थ “उपदर्शित-अर्थ-प्रापण-सामर्थ्य” है जब उपदर्शन, प्रवर्तन और प्रापण से एक ही वस्तु का बोध हो तब वही सवादित्व होता है। चन्द्रमा और नक्षत्र ‘देश-काल-आकार-नियता’ होते हैं और इसलिये प्रापक, यथार्थ और संवादक होते हैं (स्वोचितासु अर्थ-क्रियासु विज्ञान-उत्पाद-आदिषु समर्था), किन्तु अनुभवातीत यथार्थता की दृष्टि से ये भ्रान्तियाँ हैं, क्योंकि यहाँ मात्र क्षण ही यथार्थ है। तुकी० न्याकणि० पृ० १९३ १६ और वाद, और न्याविटी० पृ० ५ और वाद। समीकरण, विरोधत्व और आनुभविक हेतुत्व के नियम तार्किक विचार अथवा सवादक विचार की अनिवार्यतायें हैं, किन्तु यह तार्किक विचार अथवा सवादक विचार की अनिवार्यतायें हैं, किन्तु यह तार्किक सवादित्व अनुभवातीत भ्रान्ति (अप्रामाण्य)

बोधिसत्त्व मात्र ही युक्त होते हैं, तब हम भी प्रत्येक वस्तु का साक्षात् ज्ञान प्राप्त कर सकते हैं और सर्वज्ञ हो सकते हैं। किन्तु हम किसी वस्तु के प्रथम क्षण का ही साक्षात् बोध कर पाते हैं। उसके बाद हमारी बुद्धि की जो प्रक्रिया उस वस्तु के आकार आदि का निर्माण करती है वह विकल्पात्मक होती है। इस प्रकार समस्त प्रतिमाये अनुभवातीत भ्रान्तियाँ होती हैं, ये परमार्थ सत् नहीं होती। 'निभ्रान्त' को प्रस्तुत करते समय धर्मोत्तर के अनुसार धर्म-कीर्ति इस बात का सकेत करना चाहते थे कि शुद्ध उपदर्शन ( विज्ञान ) में, हमारे समस्त ज्ञान के उस विभेदक में, हमें परमार्थ सत् का, अवोधनीय स्वलक्षण वस्तु का प्रत्यक्ष होता है।<sup>१</sup> वाद का स्वरूप, प्रापणतार्य, निश्चय, और अनुमान हमें अनुभविक, कृत्रिम रूप से रचित, विकल्पात्मक ससार में स्थानान्तरित कर देते हैं, और इसी अन्तर का सकेत करने के लिये धर्मकीर्ति ने इन्द्रिय-प्रत्यक्ष की अपनी परिभाषा में 'अभ्रान्ति' की विशिष्टता को सम्मिलित किया है। इस व्याख्या की दृष्टि से 'अभ्रान्त' का अर्थ अ-विकल्पात्मक, अरचित, अ-आनुभविक, अनुभवातीत, परमार्थ सत्<sup>२</sup> अर्थ होगा। 'अभ्रान्त' होने की यह विशिष्टता, इस प्रकार, इन्द्रिय-प्रत्यक्ष का उस अनुमान तथा अ-ऐन्द्रिक बुद्धि की उन प्रक्रियाओं से विभेद करेगी जो अनुभवातीत दृष्टि

है। भ्रान्ति की समस्या से अधिक अन्य किसी भी समस्या ने भारतीय दार्शनिकों की इतनी गहन अभिरुचि को आकृष्ट नहीं किया है। इससे सम्बद्ध सिद्धान्तों की सख्या प्रचुर तथा ये अत्यन्त सूक्ष्म हैं। वाचस्पति मिश्र ने एक सम्पूर्ण कृति को ही इसके विवेचन में लगाया है जिसका नाम "ब्रह्मतत्त्व समीक्षा" है, किन्तु यह कृति अभी तक उपलब्ध नहीं हो सकी है। प्रमुख सिद्धान्तों का एक सक्षिप्त वक्तव्य इनकी ताटी० पृ० ५३—५७ में मिलता है।

<sup>१</sup> न्यायिटी० पृ० ७ १७ 'प्रत्यक्षम् ग्राह्ये रूपे ( = परमार्थ सति ) विपर्यस्तम्, भ्रान्तम् ह्य अनुमानम् स्वप्रतिभासे अनर्थं ( = सवृत्ति सति ) . ।

<sup>२</sup> धर्मोत्तर का विचार है कि यदि प्रथम विशिष्टता, 'निर्विकल्पक', की अनुमान से भिन्न होने के रूप में व्याख्या की गई है तो, द्वितीय 'अभ्रान्त', को मिथ्याधारणाओं का प्रतिवाद करनेवाले के रूप में ग्रहण करना चाहिये। किन्तु इसका उल्टा भी सम्भव है। तब 'अभ्रान्त' की अनुमान के साथ अस्त-व्यस्ता नहीं रहेगी और 'कल्पनापोढ' को उनके विरुद्ध लक्षित किया जा सकेगा जो नैयायिकों की भाँति ग्राह्यता तथा विकल्प के बीच आधारभूत भिन्नता को अस्वीकृत करते हैं। तुकी० न्यायिटी० पृ० ७ । तुकी० तसप० पृ० ३९२ ९ भी ।

कमलशील इस स्थल<sup>१</sup> पर इसी प्रयोग का सन्दर्भ देते हैं उस प्रथम<sup>२</sup> क्षण पर ही, जब कोई स्वलक्षण वस्तु दृष्टिगत होती है तब विज्ञान की एक अवस्था उत्पन्न होती है जिसे शुद्ध विज्ञान कहते हैं।<sup>३</sup> इसमें उस विषय का कुछ भी नहीं होता जिसका नाम से संकेत होता है। इसके पश्चात् एक बाद के क्षण में, जब वस्तु को ध्यानपूर्वक देख लिया जाता है, तब ध्यान उस रूढिगत नाम की ओर विचलित<sup>४</sup> होता है जिससे वह वस्तु सम्बद्ध होती है। इसके पश्चात् जब वस्तु को उसके नाम के अनुसार ध्यानपूर्वक देख लिया जाता है तब उसके सदादि-प्रत्ययो<sup>५</sup> और गुणों का विचार उत्पन्न होता है, तब हम उस वस्तु को एक प्रत्यक्षात्मक निश्चय में आवद्ध करते हैं।<sup>६</sup> अब, जब ये विचार, जो उसी ध्यानपूर्वक देखी गई वस्तु को उसके नाम से उपदिष्ट करते हैं, उत्पन्न होते हैं तब ( इस बात को अस्वीकार करना कैसे सम्भव है कि ) ये स्मृति के अतिरिक्त और कुछ नहीं '... ( क्योंकि उस समय वस्तु का न केवल इन्द्रियो से प्रत्यक्ष ही किया गया था, वरन् विकल्प द्वारा उसका निश्चय भी किया गया था ) । और इस बात का भी क्या प्रमाण है कि यहाँ वर्णित मानसिक प्रत्ययों की क्रमिकता का ठीक-ठीक निरीक्षण किया गया है ?<sup>७</sup> यह इस ( ज्ञात तथ्य ) में निहित है कि जब हमारा ध्यान अन्यथा व्यस्त रहता है तब हमें समस्त उपाधियों से विविक्त वस्तु के दर्शन मात्र का बोध हो सकता है। वास्तव में, यत किसी ( स्थायी ) वस्तु के विचार यहाँ वर्णित रूप से ही उत्पन्न होते हैं, अतः जब निरीक्षक का ध्यान अन्यथा व्यस्त होता है, जब वह किसी अन्य वस्तु की ओर केन्द्रित होता है, जब वह अन्य वस्तु द्वारा पूर्णतया ग्रस्त रहता है, तब यद्यपि वह अपने सामने उपस्थित वस्तु को देखता है, तथापि यत समक्ष उपस्थित वस्तु के रूढिगत नाम से उसका ध्यान उपरत रहता है, अतः ( उस समय ) प्रथम क्षण में ( प्रत्येक प्रत्यक्ष के ) समस्त सम्भाव्य उपाधियों से विविक्त किसी ( सर्वथा अनिर्दिष्ट ) वस्तु का

<sup>१</sup> तसप० पृ० २४१ ५ और बाद ।

<sup>२</sup> प्रथमतरम् ।

<sup>३</sup> अक्षाश्रितम् उपजायते ।

<sup>४</sup> ममय-आभोग ।

<sup>५</sup> सद्-आदि-प्रत्यय ।

<sup>६</sup> तद्-व्यवसायितया ।

<sup>७</sup> आलक्षित ।



दर्शन मात्र होता है ।<sup>१</sup> यदि ऐमा न होता और यदि विज्ञान की प्रत्येक अवस्था से किनी ऐसी वस्तु का तात्पर्य होता जो अपने नाम से व्यक्त समस्त गुणों से युक्त है, तब यह कैसे हो सकता था कि निरीक्षक, जो अन्यमनस्क है ( और जो वस्तु का अपनी इन्द्रियो मात्र से ग्रहण कर रहा है ) एक वस्तु मात्र को, समस्त उपाधियों से शून्य वस्तु को ही, देखता है ।”

दिङ्नाग अभिधर्म सूत्र से इस आशय का एक स्थल उद्धृत करते हैं ।<sup>२</sup> “एक व्यक्ति जो एक नील पट के ध्यान में लीन है, नीले रंग का ही प्रत्यक्ष तो करता है, किन्तु वह यह नहीं जानता कि वही नीला है, उस वस्तु के सम्बन्ध में वह अभी इतना ही जानता है कि वह एक वस्तु है, किन्तु वह यह नहीं जानता कि वह वस्तु कैसी है ।” यह उद्धरण, जिसे बाद के लेखकों ने बहुधा दोहराया है, ऐमा सकेत करता है कि दिङ्नाग ने शुद्ध विज्ञान के अपने विचारों के बीज को पहले ही सर्वास्तिवादियों की कृतियों में प्राप्त कर लिया था । फिर भी, वह सम्प्रदाय क्रमिक विचार के तीन प्रकार स्वीकार करता था, और इनमें से एक ‘स्वभाव-वितरक’<sup>३</sup> भी है जिसे रचनात्मक विचार के एक बीज के रूप में वह लोग ( सर्वास्तिवादी ) इन्द्रिय-प्रत्यक्ष अथवा शुद्ध विज्ञान तक में उपस्थित मानते थे ।

### § ३. प्रत्यक्ष और भ्रान्ति

इन्द्रिय-प्रत्यक्ष की, जिसे सवादक ज्ञान के दो प्रमाणों में से एक माना गया है, द्वितीय विशिष्टता यह है कि इसे अभ्रान्त होना चाहिये । वास्तव में, इन्द्रिय-प्रत्यक्ष को केवल उसी समय प्रमाण माना जा सकता है जब किसी उपदर्शन द्वारा उत्पन्न ज्ञान इन्द्रियों की किसी भ्रान्ति से रहित होता है । फिर भी, सवादक इन्द्रिय-प्रत्यक्ष की इस द्वितीय विशिष्टता का उल्लेख करना सर्वथ निरर्थक प्रतीत होता है । क्योंकि इस पद्धति के वर्गीकरण के अनुसार इन्द्रिय-प्रत्यक्ष निभ्रान्त उपदर्शन का ही एक प्रकार है । बर्मोत्तर<sup>३</sup> कहते हैं ‘कि परिभाषा का तब यह अर्थ होगा “वह सवादक ज्ञान जो साक्षात् हो वही सवादक होता है” । अतः निभ्रान्त शब्द द्वारा सवादक शब्द के तात्पर्य को ही दोहराना सर्वथा व्यर्थ है ।

<sup>१</sup> प्रसमु० वृत्ति १४ । इस स्थल को बहुधा उद्धृत किया गया है ( इन् विभेदों के साथ —ससर्गी,—समङ्गी,—सङ्गी ), तुकी० तसप० ११-१२ ।

<sup>२</sup> तुकी० अभिको० १३३ ।

<sup>३</sup> न्यविटी० पृ० ७ १६

किन्तु “भ्रान्ति” शब्द एकांशक नहीं है। भ्रान्तियों के अनेक प्रकार होते हैं। एक मुख्य-विभ्रम होता है जिसके आनुसार समस्त आनुभविक ज्ञान एक प्रकार का विभ्रम होता है। एक अन्य प्रातिभासिकी-भ्रान्ति होती है जो मिथ्या विज्ञान की कुछ विशेष दशाओं को ही प्रभावित करती है। ज्ञान आनुभविक दृष्टि से सम्यक् हो सकता है, अर्थात् अनुभवातीत दृष्टि से प्रमाण न होते हुए भी सम्यक् हो सकता है। उदाहरण के लिये, जब दो व्यक्ति एक ही नेत्र-व्याधि से पीड़ित होते हैं जिसके कारण उन्हें प्रत्येक वस्तु द्विविध दिखाई पड़ती है, तब उनका ज्ञान यथार्थ न होते हुए भी, अर्थात् वह अन्य समस्त व्यक्तियों के ज्ञान के साथ सगत न होते हुये भी परस्पर सवादक होगा। इन दोनों व्यक्तियों में से एक जब चन्द्रमा की ओर संकेत करते हुये यह कहेगा कि “दो चन्द्रमा हैं”, तब दूसरा भी यह उत्तर देगा कि “हाँ, वास्तव में दो चन्द्रमा हैं।” दोनों का ज्ञान परस्पर सवादक है, यद्यपि वह उनकी ज्ञानेन्द्रियों की स्थिति द्वारा सीमित है।<sup>१</sup> प्रत्येक आनुभविक ज्ञान की सर्वथा यही स्थिति होती है— वह हमारे ज्ञानेन्द्रियों की अवस्था द्वारा सीमित होता है।<sup>२</sup> यदि हम एक अन्य अन्त प्रज्ञा से युक्त हो, ऐसी बोधगम्य अ-ऐन्द्रिक अन्त प्रज्ञा से जिससे बुद्ध और

<sup>१</sup> तुकी० सन्तानान्तरसिद्धि, मेरा अनुवाद ।

<sup>२</sup> भ्रान्ति = विभ्रम, शब्द द्विधार्थक है क्योंकि—इससे ‘मुख्या-भ्रान्ति’ तथा ‘प्रातिभासिकी भ्रान्ति’, दोनों का अर्थ है। अनुमान उदाहरण के लिये, अनुभवातीत दृष्टि से भ्रान्ति होता है (अनन्तम् अनुमानम्), किन्तु आनुभविक दृष्टि से यह ‘सवादकम्’ होता है। तुकी० तस ५० पृ० ३९०.१४. ‘सवादित्वेऽपि ( ऐसा पाठ माना गया है ) न प्रामाण्यम् इष्टम्’। किन्तु तस० पृ० ३९४ १६ में ‘विभ्रमेऽपि प्रमाणता’ में ‘प्रमाण’ शब्द का ‘सवाद’ के आशय में प्रयोग हुआ है। “अविसवादित्व” का अर्थ “उपदर्शित-अर्थ-प्रापण-सामर्थ्य” है जब उपदर्शन, प्रवर्तन और प्रापण से एक ही वस्तु का बोध हो तब वहाँ सवादित्व होता है। चन्द्रमा और नक्षत्र ‘देश-काल-आकार-नियता’ होते हैं और इसलिये प्रापक, यथार्थ और संवादक होते हैं (स्वोचितासु अर्थ-क्रियासु विज्ञान-उत्पाद-आदिषु समर्था), किन्तु अनुभवातीत यथायता की दृष्टि से ये भ्रान्तियाँ हैं, क्योंकि यहाँ मात्र क्षण ही यथार्थ है। तुकी० न्याकणि० पृ० १९३ १६ और वाद, और न्याविटी० पृ० ५ और वाद। समीकरण, विरोधत्व और आनुभविक हेतुत्व के नियम तार्किक विचार अथवा सवादक विचार की अनिवार्यतायें हैं, किन्तु यह तार्किक विचार अथवा सवादक विचार की अनिवार्यतायें हैं, किन्तु यह तार्किक सवादित्व अनुभवातीत भ्रान्ति (अप्रामाण्य)

बोधिसत्त्व मात्र ही युक्त होते हैं, तब हम भी प्रत्येक वस्तु का साक्षात् ज्ञान प्राप्त कर सकते हैं और सर्वज्ञ हो सकते हैं। किन्तु हम किसी वस्तु के प्रथम क्षण का ही साक्षात् बोध कर पाते हैं। उसके बाद हमारी बुद्धि की जो प्रक्रिया उस वस्तु के आकार आदि का निर्माण करती है वह विकल्पात्मक होती है। इस प्रकार समस्त प्रतिमाये अनुभवातीत भ्रान्तियाँ होती हैं, ये परमार्थ सत् नहीं होती। 'निभ्रान्त' को प्रस्तुत करते समय धर्मोत्तर के अनुसार धर्म-कीर्ति इस बात का सकेत करना चाहते थे कि शुद्ध उपदर्शन ( विज्ञान ) में, हमारे समस्त ज्ञान के उस विभेदक में, हमें परमार्थ सत् का, अवोधनीय स्वलक्षण वस्तु का प्रत्यक्ष होता है।<sup>१</sup> वाद का स्वरूप, प्रापणतायें, निश्चय, और अनुमान हमें आनुभविक, कृत्रिम रूप से रचित, विकल्पात्मक ससार में स्थानान्तरित कर देते हैं, और इसी अन्तर का सकेत करने के लिये धर्मकीर्ति ने इन्द्रिय-प्रत्यक्ष की अपनी परिभाषा में 'अभ्रान्त' की विशिष्टता को सम्मिलित किया है। इस व्याख्या की दृष्टि से 'अभ्रान्त' का अर्थ अ-विकल्पात्मक, अरचित, अ-आनुभविक, अनुभवातीत, परमार्थ सत्<sup>२</sup> अर्थ होगा। 'अभ्रान्त' होने की यह विशिष्टता, इस प्रकार, इन्द्रिय-प्रत्यक्ष का उस अनुमान तथा अ-ऐन्द्रिक बुद्धि की उन प्रक्रियाओं से विभेद करेगी जो अनुभवातीत दृष्टि

है। भ्रान्ति की समस्या से अधिक अन्य किसी भी समस्या ने भारतीय दार्शनिकों की इतनी गहन अभिरुचि को आकृष्ट नहीं किया है। इससे सम्बद्ध सिद्धान्तों की सख्या प्रचुर तथा ये अत्यन्त सूक्ष्म हैं। वाचस्पति मिश्र ने एक सम्पूर्ण कृति को ही इसके विवेचन में लगाया है जिसका नाम "ब्रह्मतत्त्व समीक्षा" है, किन्तु यह कृति अभी तक उपलब्ध नहीं हो सकी है। प्रमुख सिद्धान्तों का एक सक्षिप्त वक्तव्य इनकी ताटी० पृ० ५३—५७ में मिलता है।

<sup>१</sup> न्यायिटी० पृ० ७.१७ 'प्रत्यक्षम् ग्राह्ये रूपे ( = परमार्थं सति ) अविपर्यस्तम्, भ्रान्तम् ह्य अनुमानम् स्वप्रतिभासे अनर्थं ( = सवृत्ति सति ) . . ।

<sup>२</sup> धर्मोत्तर का विचार है कि यदि प्रथम विशिष्टता, 'निर्विकल्पक', की अनुमान से भिन्न होने के रूप में व्याख्या की गई है तो, द्वितीय 'अभ्रान्त', को मिथ्याधारणाओं का प्रतिवाद करनेवाले के रूप में ग्रहण करना चाहिये। किन्तु इसका उल्टा भी सम्भव है। तब 'अभ्रान्त' की अनुमान के साथ अस्त-व्यस्ता नहीं रहेगी और 'कल्पनापोढ' को उनके विरुद्ध लक्षित किया जा सकेगा जो नैयायिकों की भाँति ग्राह्यता तथा विकल्प के बीच आधारभूत भिन्नता को अस्वीकृत करते हैं। तुकी० न्यायिटी० पृ० ७ । तुकी० तसप० पृ० ३९२ ९ भी ।

से भ्रान्तिर्याँ हैं। तब यह द्वितीय विशिष्टता भी प्रथम की प्रायः पर्याय हो जायगी। शुद्ध विज्ञान या उपदर्शन अविकल्पात्मक होता है, अतः यह कल्पना-रहित, अनुभवातीत सत्य, और अभ्रान्त होता है।

यहाँ तक धर्मोत्तर का मत बताया गया। फिर भी, इनकी व्याख्या का धर्मकीर्ति द्वारा दी गई भ्रान्तियों के उदाहरण से विरोध है। ये सब उदाहरण इन्द्रियों की असामान्य अवस्था से उत्पन्न आनुभविक भ्रान्तियाँ हैं।<sup>१</sup>

‘अ-भ्रान्ति’ की विशिष्टता के उल्लेख की आवश्यकता आचार्य दिङ्नाग के ‘स्व-यूथ’<sup>२</sup> में भी त्रिवादग्रस्त बनी रही। इसका सर्वप्रथम असङ्ग ने उल्लेख किया था यद्यपि हम इनके प्रयोजन से अवगत नहीं हैं<sup>३</sup>। इसे दिङ्नाग ने छोड़ दिया, धर्मकीर्ति<sup>४</sup> ने पुनः ग्रहण किया। पुनः धर्मकीर्ति के कुछ अनु-गामियों<sup>५</sup> ने इसे छोड़ा किन्तु अन्ततः धर्मोत्तर ने बौद्ध नैयायिकों की परवर्ती पीढ़ियों के लिये इसकी स्थापना कर दी।

‘अ-भ्रान्ति’ की विशिष्टता को छोड़ देने में दिङ्नाग तीन भिन्न बातों से प्रभावित हुये थे। सर्वप्रथम, भ्रान्ति में सदैव भ्रान्तिमय प्रत्यक्षात्मक निश्चय निहित होता है। किन्तु निश्चय किसी विज्ञान के ऐन्द्रिक अंश का अंग नहीं होता। यदि हम तट पर स्थित किसी ऐसे वृक्ष के, जो स्थिर है, चलायमान होने का प्रत्यक्ष करने का विचार करें, तो यह बोध कि ‘यह एक चल वृक्ष है’ एक निश्चय होगा, और प्रत्येक निश्चय बुद्धि की रचना होता है, इन्द्रियों द्वारा प्रक्षिप्त ज्ञान नहीं।<sup>६</sup> नैयायिकों के सम्प्रदाय द्वारा प्रस्तुत इन्द्रिय-प्रत्यक्ष की परिभाषा की, जिसमें ‘अभ्रान्त’ होने की विशिष्टता भी सम्मिलित है,<sup>७</sup> आलोचना करते समय दिङ्नाग यह कहते हैं कि “भ्रान्त बोध का विषय

<sup>१</sup> न्यायि० और न्यायिटी० पृ० ९४ और वाद।

<sup>२</sup> ‘स्व-यूथ्या’ तसप० पृ० ३९४ २०।

<sup>३</sup> तुकी० ‘दुची’ उप०। यह न्यासू० ११४ से एक ग्रहणमात्र हो सकता है।

<sup>४</sup> तुकी० न्यायकणि० पृ० १६२।

<sup>५</sup> तसप० उस्था०।

<sup>६</sup> धर्मोत्तर के अनुसार ‘वृक्ष’ अंश सम्यक् प्रत्यक्ष है, और ‘चलायमान’ अंश भ्रान्ति है। तुकी० न्यायिटी० पृ० ७.५ और वाद तथा टिप्प० पृ० २० १४

<sup>७</sup> न्यासू० ११४ (प्रत्यक्षम्) • • ‘अव्यभिचारि।

बुद्धि द्वारा रचित विषय होता है।” “इन्द्रिय-प्रत्यक्ष अर्थात् शुद्ध इन्द्रिय प्रत्यक्ष में कोई भी निश्चय नहीं होता, न तो उचित और न मिथ्या, क्योंकि इन्द्रिय-प्रत्यक्ष विकल्परहित होता है, अतः इसमें कोई भ्रान्ति हो ही नहीं सकती। दिङ्नाग का यह विचार धर्मोत्तर की उपरोक्त व्याख्या के अनुरूप है, किन्तु दिङ्नाग के अनुसार यह ‘अभ्रान्ति’ के उल्लेख को निरर्थक बना देता है क्योंकि अनुभवातीत दृष्टि से ‘अभ्रान्त’ का अर्थ ‘अविकल्पात्मक’ और ‘अकल्पित’ के अतिरिक्त और कुछ नहीं है। द्वितीय विशिष्टता प्रथम की ही पुनरावृत्ति है।

‘अ-भ्रान्ति’ को छोड़ देने में दिङ्नाग जिस एक अन्य तथ्य से प्रभावित हुये थे वह इस प्रकार है। वह अपने न्याय को उन यथार्थवादियों के, जो बाह्य पदार्थ की यथार्थता को स्वीकार करते थे, तथा उन विज्ञानवादियों के, जो बाह्य-जगत् की यथार्थता को अस्वीकार करते थे, लिये ग्राह्य बनाना चाहते थे। कुछ आधुनिक तर्कशास्त्रियों<sup>२</sup> की भाँति ही, प्रत्यक्षतः इन्होंने यह विचार किया कि तर्कशास्त्र इस प्रकार की तत्त्वमीमासात्मक समस्याओं के सम्बन्ध में निणय करने के लिये उपयुक्त आधारा नहीं है। विज्ञान का नाक्षात् और परोक्ष के रूप में विभाजन और निश्चय के तात्त्विक प्रयोजन दोनों ही दशाओं में एक ही रहते हैं चाहे बाह्यार्थ की यथार्थता को स्वीकार किया जाय या नहीं। दिङ्नाग ने वादविधि में प्रवर्तित वसुवन्धु की इस परिभाषा को अस्वीकृत कर दिया कि “इन्द्रिय-प्रत्यक्ष वह ज्ञान है जो म्रय (शुद्ध) पदार्थ द्वारा उत्पन्न होता है”<sup>३</sup> क्योंकि इसकी एक यथार्थवादी व्याख्या भी सम्भव है। इसी कारण इन्होंने ‘अभ्रान्ति’ की विशिष्टता को छोड़ देने का भी निश्चय किया, क्योंकि इसकी उन योगाचारियों के मत के परित्याग के रूप में व्याख्या की जा सकती थी जिनके लिये समस्त आनुभविक विज्ञान एक नितान्त भ्रान्ति है। उस परिभाषा को, जिसका अर्थ यह है कि शुद्ध उपदर्शन निष्क्रिय और अविकल्पात्मक होता है, दोनों ही पक्ष स्वीकार करते हैं। जिनेन्द्रबुद्धि<sup>४</sup> का यह कथन है “यद्यपि इस बात में विश्वास करते

<sup>१</sup> प्रसमु० वृत्ति १ १९ यदि-किय युल् हखुल-पै युल-यिन=मनो विषयो हि विभ्रम-विषय ।

<sup>२</sup> तुकी० सिग्वाटें, उषु० १७ पृ० १०६ और ४०९ ।

<sup>३</sup> ‘ततो अर्थाद् उत्पन्नम् ज्ञानम्’, तुकी० ताटी० पृ० ९९ ।

<sup>४</sup> तुकी० भाग २, पृ० ३८७ और वाद तुकी० टिप्प० पृ० १९, और तसप० ३९२.६

हुये भी कि बाह्य पदार्थ की उसके यथार्थ आशय में विज्ञान की कोई सम्भावना नहीं है, ( दिङ्नाग ) विज्ञान की प्रतिक्रिया के परिणामात्मक पक्ष की समस्या के सम्बन्ध में अपना मत इस प्रकार निर्धारित करने के लिये उत्सुक हैं कि वह उन यथार्थवादियों के लिये भी ग्राह्य हो जो बाह्य जगत् की यथार्थता को स्वीकार करते हैं, तथा उन विज्ञानवादियों के लिये भी जो इसे अस्वीकार करते हैं।”

कमलशील<sup>१</sup> में भी इसी आशय का वक्तव्य मिलता है, यद्यपि ये धर्मकीर्ति की उस परिभाषा की चर्चा करते हैं जिसमें अ-भ्रान्ति का उल्लेख है। इनका कथन है कि ‘अ-भ्रान्ति’ शब्द को सवादित्व के आशय में ग्रहण किया जाना चाहिये, उस रूप में नहीं जो किसी पदार्थ का ( परमार्थ ) सत्य होता है। क्योंकि, यदि ऐसा न हो तो, यत् योगाचारियों के मतानुसार बाह्य पदार्थ की कोई सत्ता होती ही नहीं, यह परिभाषा जो दोनों सिद्धान्तों को सन्तुष्ट करने के लिये उद्दिष्ट है, अत्यन्त सकीर्ण होगी ( यह विज्ञानवादियों के मत को वज्रित कर देगी )।

यथार्थवादियों और विज्ञानवादियों, दोनों को सन्तुष्ट करने के लिये दिङ्नाग ने ‘अ-भ्रान्ति’ की विशिष्टता को छोड़ दिया, और धर्मकीर्ति ने, यद्यपि इसे पुनः प्रतिष्ठित किया, तथापि इसकी ऐसी परिभाषा की जिसका विज्ञान-वादियों के दृष्टिकोण से कोई संघर्ष नहीं रह गया।

‘अ-भ्रान्ति’ की विशिष्टता को छोड़ देने में दिङ्नाग एक अन्य तृतीय और निर्णायक आधार द्वारा प्रभावित हुये हैं। यत् इस शब्द की अनेक व्याख्यायें हो सकती हैं, अतः इनके विचार से इसका समावेश सम्पूर्ण प्रणाली के लिये खतरनाक ही नहीं बल्कि घातक सिद्ध हो सकता है।

इनकी पद्धति ज्ञान के दो विषमजातीय प्रमाणों के बीच प्रखर विभाजन पर आधारित है। इस पद्धति के अनुसार इन्द्रियाँ निश्चय नहीं कर सकती। किन्तु यदि भ्रान्तियों अथवा मिथ्या निश्चयों को इन्द्रियों के हिस्से में रक्खा जा सकता है, तब इस बात के लिये कोई कारण नहीं कि, जैसा कि यथार्थवादी मानते हैं, सम्यक निश्चयों को भी इनके हिस्से में क्यों न रक्खा जाय। तब सम्पूर्ण पद्धति के आधार का विस्फोट हो जायगा। प्रत्येक स्थूल पदार्थ का प्रत्यक्ष एक इन्द्रिय-भ्रान्ति है, क्योंकि “स्थूलता कभी भी एक सग्ल प्रतिभास नहीं होती।”<sup>२</sup> इसी प्रकार किसी वस्तु की अवधि भी भ्रान्ति होगी, क्योंकि

<sup>१</sup> तसप० पृ० ३९२ प और बाव।

<sup>२</sup> न्याकणि० पृ० १९४८ अप्रतिभासो धर्मोऽस्ति स्थूलतमम्। वाचस्पति यह व्याख्या करते हैं ‘प्रतिभास-काल-धर्म प्रतिभास-धर्म’।

केवल क्षणिक सत्य का ही सरल प्रतिभास होता है। किसी वस्तु का एकत्व, विभिन्न परमाणुओं के सघात से निर्मित उसके अणु का एकत्व भी, एक भ्रान्ति होगा,<sup>१</sup> ठीक उसी प्रकार जैसे अनेक वृक्षों की अपेक्षा दूर से दिखाई पड़नेवाले एक वन का प्रत्यक्ष एक भ्रान्ति है। इसके विपरीत, यदि इन्हे सम्यक् प्रत्यक्ष माना जाय तब सीमा कहाँ रह जाती है? तब दो चन्द्रमा का प्रत्यक्ष, तीव्र गति से घुमाई जाने वाली उत्तुमक के चक्र का प्रत्यक्ष, किसी नाव पर बैठे यात्री द्वारा चलायमान वृक्षों का प्रत्यक्ष, इत्यादि ही क्यों भ्रान्तिर्या होगी?" "आचार्य ( दिङ्नाग ) ने", वाचस्पति मिश्र कहते हैं, "इसलिये 'अ-भ्रान्ति की विशेषता को छोड़ दिया क्योंकि यह 'अभ्रान्ति' सम्पूर्ण प्रणाली के लिये घातक थी।"<sup>३</sup>

फिर भी, दिङ्नाग इस बात को अस्वीकार नहीं करते कि भ्रान्तिपूर्ण और मिथ्या प्रत्यक्ष होते ही नहीं, किन्तु इनका अलग विवेचन किया जाना चाहिये। जिस प्रकार हेत्वाभास अथवा अवैध अनुमान होते हैं, उसी प्रकार प्रत्यक्षा-भास अथवा इन्द्रिय-जन्य अवैध विज्ञान भी होते हैं, किन्तु ये इन्द्रियो से नहीं बल्कि बुद्धि द्वारा उत्पन्न होते हैं। ये भावी इन्द्रिय-प्रत्यक्ष चार प्रकार के होते हैं,<sup>४</sup> जो इस प्रकार हैं (१) भ्रान्तिर्या, जैसे मरीचिकायें इन्हे बुद्धिजन्य मानना चाहिये क्योंकि मरुभूमि में कुछ प्रकाश-किरणों को जल के रूप में ग्रहण कर लेने के बुद्धिभ्रम से इनकी उत्पत्ति होती है, (२) सवृत्ति-ज्ञान अनुभवातीत भ्रान्ति होता है क्योंकि यह किसी वाह्यार्थ के स्थान पर किसी विषयभूत आकार की भ्रान्ति द्वारा निर्मित होता है, (३) समस्त अनुमान और उसके परिमाण को अवैध रूप से इन्द्रिय-प्रत्यक्ष मान लिया गया है, जैसे उदाहरण के लिये जब हम यह कहते हैं कि "यह अग्नि का चिह्न, धूम, है" "अथवा धूम की उपस्थिति द्वारा अग्नि की उपस्थिति का संकेत मिलता

<sup>१</sup> वही, पृ० १९४-१२।

<sup>२</sup> वही, पृ० १९४-१६।

<sup>३</sup> वही, पृ० १९४-१७ 'तद् ,इयम् अभ्रन्तता भवत्स्व एव प्रहरति इत्युपेक्षिता आचार्येण'।

<sup>४</sup> प्रसमु० कारिका, १८ को इस प्रकार पुन नियोजित किया जा सकता है भ्रान्ति सवृत्ति-सज्-ज्ञानम् अनुमानानुमेयम् च; स्मृतिर् अभिलाषश्चेति प्रत्यक्षाभम् सतैमिरम्।" तुकी० तसप० पृ० ३९४-२० जहाँ 'सतैमिरम्' की 'अज्ञानम्' के रूप में व्याख्या की गई है। साथ ही इसकी 'तैमिरिक-ज्ञानम्' के रूप में भी व्याख्या है। जिनेन्द्रबुद्धि में दोनों ही व्याख्यायें हैं।

है”, तब ये निश्चय वास्तव में स्मृतिजन्य ही होते हैं। यद्यपि अवैध रूप से इन्हें प्रत्यक्षात्मक निश्चय का रूप दे दिया जाता है, और ४) समस्त स्मृतियाँ तथा समस्त इच्छायें, यत ये पूर्व-अनुभव द्वारा उत्पन्न होती हैं, अतः प्रज्ञा द्वारा उत्पन्न होती हैं, यद्यपि इन्हें भी अवसर अवैध रूप से इन्द्रिय-प्रत्यक्षों का रूप दे दिया जाता है।

इस प्रकार, दिङ्नाग ‘भ्रान्ति’ की धारणा का सामान्यीकरण करते हैं और मृग-मरीचिका जैसी आनुभविक भ्रान्तियों को तथा हमारे समस्त सावृत्तिक ज्ञान द्वारा व्यक्त अनुभवातीत को भी एक ही स्तर पर रखते हैं। इनका इन्द्रिय-प्रत्यक्ष विशुद्ध विज्ञान है जो समस्त स्मृति धर्मों से सबधा रहित होता है। विशुद्ध विज्ञान के लिये अभ्रान्त होने की विशिष्टता व्यर्थ है क्योंकि इस प्रकार का विज्ञान न तो सम्भव होता है और न मिथ्या। दिङ्नाग की वास्तविक परिभाषा का अर्थ यह है कि इन्द्रिय-शाह्यता का सवादक कल्पनात्मक रचना से विभेद किया जाना चाहिये क्योंकि यह रचना ही हमारी अर्थक्रिया-कारित्व की वास्तविक निर्देशक होती है।<sup>१</sup>

यहाँ तक दिङ्नाग का मत है। किन्तु धर्मकीर्ति इस विषय पर अपने आचार्य से भिन्न मत रखते हैं। ये अपनी परिभाषा में ‘अभ्रान्तित्व’ की विशिष्टता का पुनः समावेश कर देते हैं और इसके लिये इनके आधार इस प्रकार हैं।

हमें एक इन्द्रिय-भ्रान्ति और प्रज्ञा की भ्रान्ति में अवश्य विभेद करना चाहिये। उदाहरण के लिये, जब हमें एक रस्सी से सर्प की भ्रान्ति होती जाती है तब इसकी इन्द्रियों के समक्ष उपस्थित वस्तु की हमारी प्रज्ञा द्वारा एक गलत व्याख्या के कारण ही उत्पत्ति होती है। यह भ्रान्ति उसी समय समाप्त हो जाती है जब हमें यह विश्वास हो जाता है कि वह वस्तु सर्प नहीं बल्कि एक रस्सी थी।<sup>२</sup> किन्तु जब कोई व्यक्ति दो चन्द्रमा देखता है, क्योंकि किसी नेत्र-व्याधि के कारण वह प्रत्येक वस्तु को दो देखता है, तब यह भ्रान्ति खनी रहेगी, चाहे उसे इस बात का विश्वास हो कि चन्द्रमा एक ही है।<sup>३</sup>

इसके अतिरिक्त ‘निरधिष्ठान-ज्ञान’<sup>४</sup> तथा स्वप्न भी होते हैं जहाँ दृश्य

<sup>१</sup> ‘कल्पना-अपोह=अविसर्वादि-कल्पना-अपोह’, तुकी० तसप० ३९४२१।

<sup>२</sup> तसं० पृ० ३९२१३, और तसप० पृ० ३९२२३।

<sup>३</sup> वही, पृ० ३९४५ और बाद।

<sup>४</sup> ‘निरधिष्ठानम् ज्ञानम् केशोन्द्राडि विज्ञानम्’, तुकी० न्याकणि० पृ० १९२.२०, और तस० पृ० ३९२३।



जिन्हें इन्द्रियजन्य मानना चाहिये, और यह कि 'अ-भ्रान्ति' की विशिष्टता को सम्यक् ज्ञान के एक प्रमाण के रूप में इन्द्रिय-प्रत्यक्ष की परिभाषा में सम्मिलित करना निरर्थक नहीं है। धर्मोत्तर इस विवाद को इस वक्तव्य के माध्यम से समाप्त करते हैं<sup>१</sup> "भ्रान्ति के कारण अनेक हैं। ये बाह्य वस्तु में स्थित हो सकती हैं अथवा स्वयं निरीक्षक व्यक्ति में, ये किसी इन्द्रिय की किसी व्याधि से उत्पन्न हो सकती हैं<sup>२</sup>, किन्तु ये सर्वथा अध्यात्मगत भी हो सकती हैं जैसे मानसिक विकार से ग्रस्त व्यक्ति की दृष्टि। किन्तु भ्रान्ति की सभी दशाओं में इन्द्रियाँ अनिवार्यतः सम्मिलित होती हैं, अर्थात् ये एक असामान्य स्थिति में होती हैं।

इस प्रकार, यह सत्य है कि इन्द्रियाँ निश्चय नहीं करती, इनमें कोई निश्चय निहित नहीं होता—न तो ठीक और न गलत—किन्तु असामान्य स्थिति में होने के कारण इन्द्रियाँ निश्चय की प्रक्रिया को प्रभावित करके प्रज्ञा को भ्रमित कर सकती हैं।

यह निष्कर्ष हमें काण्ट के उस मत का स्मरण दिलाता है जब वे यह मानते<sup>३</sup> हैं कि "इन्द्रियाँ गलती नहीं कर सकती क्योंकि इनमें चाहे सत्य अथवा मिथ्या, कोई निश्चय होता ही नहीं। इन्द्रिय-ग्राह्यता, यदि सम्बद्ध वस्तु को उसी रूप में ग्रहण करने की अपनी क्रियाशीलता में प्रज्ञा के अधीन हो तो यथार्थ ज्ञान की स्रोत होती है, किन्तु यदि यह स्वयं प्रज्ञा की क्रिया को प्रभावित करे और निश्चय की ओर अग्रसर हो तो त्रुटि का कारण हो सकती है।"

इसके अतिरिक्त ऐसा प्रतीत होता है कि धर्मकीर्ति हमारे विज्ञान में प्रज्ञा या विकल्प के महत्त्व को ग्रहण करने में दिङ्माग से असहमत थे। दिङ्माग के अनुसार प्रज्ञा भ्रान्ति का एक स्रोत है क्योंकि यह यथार्थता का साक्षात् अन्त-प्रज्ञा की अपेक्षा उसके आकार का निर्माण करती है। यद्यपि धर्मकीर्ति का भी ऐसा ही विचार है, तथापि उनके लिये अन्त-प्रज्ञा विस्तार की दृष्टि से विज्ञान से कहीं अधिक व्यापक है। विज्ञान अथवा ग्राह्य अन्त-प्रज्ञा ही साक्षात् ज्ञान का एकमात्र प्रकार नहीं है। इनके लिये विरोध विज्ञान तथा विकल्प के बीच नहीं बल्कि साक्षात् और परोक्ष विज्ञान के बीच, अथवा

<sup>१</sup> न्यायिटी० पृ० ९१४ औरबाद।

<sup>२</sup> वही, पृ० ९१३ 'वातादिषु क्षोभम् गतेषु अध्यात्मगतम् विभ्रम-कारणम्।'

<sup>३</sup> क्रिरी० पृ० २३९

आकार का निर्माण आता है। यह प्रज्ञा का ही कार्य रह गया कि वह इस प्रत्यक्ष का रंगों के विस्तार के अन्तर्गत एक स्थान तथा अन्य सम्बद्ध मानसिक प्रभावों को उत्पन्न करे। किन्तु प्रज्ञा के इस कार्य के प्रथम क्षण की विशुद्ध विज्ञान के समकक्ष होने के रूप में कल्पना की गई। यह साक्षात्, अन्तःप्रज्ञात्मक और अ-विकल्पात्मक भी था। इस प्रकार, दूसरे शब्दों में, प्रत्यक्ष का प्रथम क्षण 'ऐन्द्रिक-विज्ञान' होता है, और दूसरा क्षण 'बौद्धिक विज्ञान'। हम प्रथम को विशुद्ध विज्ञान का एक क्षण, और दूसरे को 'मानस प्रत्यक्ष' कह सकते हैं जिससे 'मानस योगि-ज्ञान' शब्द को योगियों के रहस्यवादी योगिज्ञान के लिये सुरक्षित रखा जा सके। यतः यह 'मानस-प्रत्यक्ष' विशुद्ध विज्ञान तथा प्रज्ञा के कार्य के बीच का एक मध्यवर्ती स्तर है, अतः इसका एक बार पुनः उल्लेख किया जायगा।

### (ख) योगि-प्रत्यक्ष

हमारी अन्तःप्रज्ञा सदैव ऐन्द्रिक होती है। यह एक स्पष्ट और प्रखर यथार्थता के एक क्षण तक सीमित होती है जिसके ठीक बाद वह प्रज्ञा आती है जो इस क्षण की अस्पष्ट और सामान्य आकारों अथवा विकल्पों के रूप में व्याख्या करने का प्रयास करती है—अस्पष्ट इसलिये कि यह सामान्य विकल्पों का ही निर्माण करती है। यदि हम एक अन्य उस अन्तःप्रज्ञा या योगि-प्रत्यक्ष की क्षमता से युक्त हो जो यथार्थता की उतने ही साक्षात् रूप से ज्ञान प्राप्त कर लेती है जैसे कि हम विज्ञान के प्रथम क्षण में उसका अनुभव करते हैं, तब हमारा ज्ञान असीमित हो जायगा। हम दूरस्थ और निकटस्थ का, तथा वर्तमान की ही भौति अतीत और भविष्य का भी ज्ञान प्राप्त कर लेंगे। हम ऐसी सत्ताओं की कल्पना भी कर सकेंगे जो हमारी इन्द्रिय-ग्राह्यता की सीमाओं से मुक्त हैं। उनका विज्ञान दो विषमजातीय स्रोतों के एक श्रान्त सहकार द्वारा निर्मित नहीं होगा। इस प्रकार के योगि-प्रत्यक्ष की क्षमता से युक्त व्यक्तियों को यथार्थता के विज्ञान के लिये द्वन्द्वात्मक विकल्पों की एक शृङ्खला की आवश्यकता नहीं पड़ती। ये विज्ञान की केवल एक विधि,—साक्षात् अन्तःप्रत्यक्ष, का ही उपयोग करते हैं। हम इनकी सर्वज्ञता का निश्चय नहीं कर सकते, क्योंकि सर्वज्ञता का निश्चय करने के लिये हमें स्वयं भी सर्वज्ञ होना होगा, किन्तु हम यह कल्पना कर सकते हैं कि इस यथार्थता का, जिसका ज्ञान अपने सीमित विकल्पों के कारण हम इतनी कठिनाई से प्राप्त कर पाते हैं, ये योगि-प्रत्यक्ष द्वारा साक्षात् ध्यान कर सकते हैं। विकल्प, जैसा कि हम देख चुके हैं, एक अनुभवातीत भ्रान्ति है, एक ऐसी भ्रान्ति जो हमारे,

ही साथ, समस्त मानसिक व्यापार 'स्वयं चेतन' होते हैं," ऐसा धर्मकीर्ति का कथन है।<sup>१</sup> तात्पर्य यह है कि समस्त सरल चेतनायें<sup>२</sup>, इन्द्रियगोचर क्षेत्र में उपस्थित किसी अनिश्रित वस्तु के विज्ञान की तथ्यमात्र तथा समस्त विकल्प, जटिल चित्त-सम्प्रयुक्त-संस्कार<sup>३</sup>, आकार, विचार, और साथ ही साथ समस्त भाव और सकल्प—संक्षेप में समस्त मानसिक प्रतीत होने वाले मानसिक व्यापार स्वयं अपने में स्व-चेतन होते हैं।

यह इस तथ्य में हस्तक्षेप नहीं करता कि वासना और कर्म भी होते हैं।<sup>४</sup> वासना, आदत, कर्म, ये सब सौत्रान्ति-योगाचर सम्प्रदाय में अपने उन सभी महत्त्वों को सुरक्षित रखते हैं जो इन्हें भारतीय दशन में प्राप्त हैं। कुछ कर्म स्वचालित-वत् होते हैं क्योंकि अन्तर्गामी उद्दीपक के बाद सीधे अर्थ-क्रिया आरम्भ हो जाती है।<sup>५</sup> किन्तु यह ऐसा केवल प्रतीत होता है क्योंकि मध्यवर्ती जटिल प्रक्रिया, आदतजन्य और अत्यन्त द्रुत होने के कारण, विमर्शात्मक स्वसंवेदना से बची रह जाती है। इसका यह अर्थ नहीं है कि यह अचेतन होती है, अथवा इसमें ज्ञानानुभव होता ही नहीं। एक नवजात शिशु का वह कर्म, जब वह रोना छोड़कर माता के स्तन को अपने ओंठों से दबाता है, इस आशय में ज्ञानानुभव होता है।<sup>६</sup> ज्ञानानुभव इस आशय में जीवन का पर्याय है।

ज्ञानानुभव के इस सिद्धान्त के पूर्ण आशय को इसे अन्य सम्प्रदाय के सिद्धान्तों के साथ विभेद तथा भारत और तिब्बत में इसके इतिहास के विवेचन द्वारा ही स्पष्ट किया जा सकता है। किन्तु यह एक विस्तृत विषय है और विशेष विवेचन की अपेक्षा रखता है। इस स्थान पर तो निम्नलिखित संक्षिप्त संकेत मात्र ही पर्याप्त होंगे।

सांख्य तथा आयुर्वेदीय सम्प्रदायों के दृष्टिकोणों का पहले उल्लेख किया जा चुका है। एक पृथक्, नित्य, और अपरिवर्तनशील पदार्थ के रूप में व्यक्ति की आत्मा ही आत्मचेतन होती है। विज्ञान की समस्त प्रक्रिया, इसके समस्त आकार तथा भाव, और सकल्प भी स्वयं अपने में अचेतन होते हैं। पाँच बाह्येन्द्रियाँ तथा उनके अपने-अपने विषय होते हैं। एक अन्तःकरण होता है जिसका त्रिविध

<sup>१</sup> न्यायि० १.१०, पृ० ११।

<sup>२</sup> चित्त = विज्ञानम् = मनस् ।

<sup>३</sup> चैत = चित्त-सम्प्रयुक्त-संस्कार ।

<sup>४</sup> वासना = संस्कार = कर्म = चेतना ।

<sup>५</sup> न्यायिटी० पृ० ४.१७ ।

<sup>६</sup> वही, पृ० ८.१२।

कायं होता है एक वैयक्तिकता की अचेतन भावना<sup>१</sup>, वाञ्छनीय और अवाञ्छनीय की अचेतन भावना<sup>२</sup> तथा निश्चय का एक अचेतन कायं<sup>३</sup>। ये कायं आत्मा द्वारा उल्लेख्य प्रमाण में ही चेतन होते हैं। इसी प्रकार, इन्द्रियो द्वारा वाच्य पदार्थों के प्रत्यक्ष भी स्वयं अपने में अचेतन होते हैं किन्तु आत्मा में प्रतिबिम्बित होने के कारण चेतना रहण वाले हैं। स्वयंप्रकाश की इस प्रकार वाच्य प्रत्यक्ष के समान व्याख्या की गई। उद्धृष्ट अथवा आन्तरिक इन्द्रिय (अन्तर्गता) विनय पदार्थों का प्रत्यक्ष करने के लिये आत्मा की एक इन्द्रिय होती है, और इसी प्रकार जैसे पाँच बाह्येन्द्रियां वाच्य पदार्थों के विज्ञान के लिये विज्ञाता (ज्ञातृ) की अथवा आत्मा की इन्द्रियां होती हैं।

आत्मा, इन्द्रिय, आन्तरिक पदार्थों की प्रथी तो, तथा बाह्य प्रत्यक्ष के नामान की स्वयंवेदना की व्याख्या में विद्वान् की यथाशंकासी सम्प्रदायों में सु-विनय रक्षित गया है। वे एक छठवीं इन्द्रिय, अथवा मानन्<sup>४</sup>, को भी स्वीकार करते हैं जो पाँच बाह्येन्द्रियों के साथ ही समन्वित है। अत्मा अब विमुक्त चेतना से युक्त एक अस्मिन्तर्गतगील पदार्थ नहीं है। जब यह ऐसे गुणों से युक्त है जो नित्य आत्मा में निहित प्रज्ञाह्वान मानसिक घटनाओं हैं। फिर भी, आत्मा उनका नाशान् ज्ञान नहीं कर सकती, क्योंकि एक कर्म होने के कारण विज्ञान इसी प्रकार स्वयं अपना विषय नहीं बन सकती जिस प्रकार एक छुरी की धार स्वयं अपनी धार को नहीं काट सकती। मीमानको लिये आत्मा तथा चेतना पर्यायवाची हैं क्योंकि चेतना आत्मा का एक गुण नहीं बल्कि उसका मार है।<sup>५</sup> न्याय-वैशेषिक में चेतना केवल एक घटना मात्र है जो अन्तःकरण के साथ अन्तःक्रिया के द्वारा आत्मा में उत्पन्न होती है। स्वयं अपने में यह 'पापाणवत्' अचेतन होती है।<sup>६</sup> इन दोनों यथाशंकासी सम्प्रदायों में आत्मा की धारणा के इस अन्तर ने स्वयंवेदना की इनकी अपनी-अपनी व्याख्याओं के अन्तर को भी उत्पन्न कर दिया है। मीमानको के लिये आत्मचेतना एक अनुमान है, जब कि नैयायिकों के लिये यह एक पृथक् प्रत्यक्ष है। जब दृष्टि

<sup>१</sup> अहंकार ।

<sup>२</sup> मनस् ।

<sup>३</sup> बुद्धि ।

<sup>४</sup> यहाँ 'मनस्' बौद्धों के 'मनस्' से सर्वथा भिन्न है ।

<sup>५</sup> 'ज्ञान-स्वरूपो, न तु ज्ञान-गुणवान् आत्मा' ।

<sup>६</sup> तुकी० मेरा 'निर्वाण' पृ० ५४ और बाद ।

द्वारा एक घट का प्रत्यक्ष होता है, तब मीमांसको के अनुसार घट में एक नवीन गुण, ज्ञातता का गुण<sup>१</sup>, उत्पन्न हो जाता है। घट में इस गुण की उपस्थिति हमें स्वचेतना में एक विज्ञान की उपस्थिति का अनुमान करने का अवसर देती है।<sup>२</sup> न्याय-चैतेयिक में यह नियम, कि आत्मा इन्द्रियो के अतिरिक्त अन्य किसी प्रकार ज्ञान नहीं प्राप्त कर सकती, बाह्य तथा आन्तरिक दोनों ही विषयो पर लागू होता है।<sup>३</sup> जब किसी बाह्य पदार्थ, उदाहरण के लिये, एक घट का प्रत्यक्ष इस निश्चय के रूप में कि 'यह एक घट है' आत्मा में उत्पन्न होता है, तब इस प्रत्यक्ष का प्रत्यक्ष, अर्थात् आत्म-प्रत्यक्ष, एक नवीन अनु-व्यवासाय द्वारा इस रूप में प्रकट होता है कि "मैं इस घट के प्रत्यक्ष में युक्त हूँ।" "जब आनन्द और कष्ट का, जो आत्मा में निहित गुण हैं, बोध होता है, तब अन्तःकरण तथा आनन्द के गुण के बीच अन्तःक्रिया विलकुल उसी प्रकार होती है जिस प्रकार दृष्टेन्द्रिय और घट में निहित एक रंग के गुण के बीच की अन्तःक्रिया।"<sup>४</sup> इतना ही नहीं, स्वयं चेतना तक का इसी प्रकार ज्ञान होता है। जब एक स्वयं चेतना के रूप में आत्मा का ज्ञान अन्तःकरण द्वारा उत्पन्न होता है तब यह ज्ञान पहले की अचेतन आत्मा में उत्पन्न होने वाला एक नवीन गुण होता है।<sup>५</sup> इस प्रक्रिया में इन्द्रिय अन्तःकरण हैं, विषय अचेतन आत्मा, और उसका ज्ञान उस आत्मा में उत्पन्न एक नवीन गुण।

हीनयान-बौद्धधर्म में एक पदार्थ के रूप में आत्मा तथा उसके गुण अदृश्य हो जाते हैं। किन्तु चेतना, इन्द्रिय और विषय की त्रयी, तथा बाह्य प्रत्यक्ष के समान ही आत्म-प्रत्यक्ष की व्याख्या को सुरक्षित रखता गया है। एक

<sup>१</sup> तुकी० न्यायकणि० पृ० २६७ १२।

<sup>२</sup> इस प्रकार यहाँ भारत के सर्वथा यथार्थवादियों तथा अमेरिका के नव-यथार्थवादियों और व्यवहारवादियों के बीच एक उल्लेखनीय साम्य मिलता है। दोनों ही पक्ष आकार को ( निराकारम् ज्ञानम् ) तथा स्वसंवेदना को अस्वीकृत करते हैं। व० रसेल ( अने० ऑफ माइण्ड, पृ० ११२ ) का, मीमांसको की ही भाँति, यह विचार है कि "आन्तरिक विषय के साथ सम्बन्ध अनुमानात्मक और बाह्य होता है।" प्रभाकर बौद्धों के साथ सहमत हैं (आत्मा स्वयं प्रकाश )।

<sup>३</sup> तुकी० न्यायभा० पृ० १६२।

<sup>४</sup> तुकी० तर्कभाषा, पृ० २८।

<sup>५</sup> वही।

'छठवी' इन्द्रिय<sup>१</sup> भी है जिनके जिसे नमस्त्र माना जाता घटनाओं जाती ही 'विषय'<sup>२</sup> है। यह विगुद्ध चेतना ही एक प्रवाहमान धारा में व्यक्त करती है; माननिक घटनाओं का अपने विषयों के रूप में साक्षात् और वास्तविक विषयों का पाँच बाह्येन्द्रियों के साथ सम्मिलित होकर प्रतीत्यानुसार के निष्कर्षों के अनुरार, प्रत्यक्ष प्रत्यक्ष करती है।

उन सभी सिद्धान्तों का दिङ्माग जोर दे कर विरोध करते हैं। इनका यह कथन है <sup>३</sup>

"सुखादि जैसे कोई प्रमेय नहीं है,

मन जैसी कोई आन्तरिक इन्द्रिय नहीं है।"

छठवी इन्द्रिय की स्थिति के सम्बन्ध में हीनयानी सम्प्रदायों में कोई नाव-भाँमिक नहमति नहीं थी। इनमें से कुछ, जैसे सर्वास्तिवादी, इन इन्द्रियों को बुद्धि के साथ समीकृत करते थे। इनके लिये विगुद्ध चेतना, अन्तःकरण और बुद्धि अथवा प्रज्ञा एक ही वस्तु थी।<sup>४</sup> किन्तु अन्य, जैसे धेरवादी, चेतना के धर्म के साथ-साथ एक छठवीं या 'हृदय-धातु' भी मानते थे। उस विषय पर नैयायिकों के साथ अपने विवाद में दिङ्माग इन तथ्य की ओर ध्यान आकर्षित करते हैं कि वे (नैयायिक) स्वयं भी उन सूत्रों<sup>५</sup> में जिनमें इन्द्रियों की गणना कराई गई है, केवल पाँच इन्द्रियों का ही उल्लेख करते हैं। किन्तु यात्स्यायन<sup>६</sup> इस नियम पर दृढ़ है कि ज्ञाता, अर्थात् आत्मा, किसी इन्द्रिय के अतिरिक्त अन्य माध्यम के द्वारा ज्ञान नहीं प्राप्त कर सकता। इनका कथन है कि "इन्द्रिय-प्रत्यक्ष की प्रत्येक दशा में ज्ञाता इन्द्रिय के माध्यम से ही व्यवसाय करता है, क्योंकि यदि इन्द्रिय नष्ट हो जाय तो उससे सम्बद्ध अनु-व्यवसाय (इस रूप में कि 'मुझे इस घट का प्रत्यक्ष हो रहा है') उत्पन्न नहीं होता।" "किन्तु तब एक आपत्तिकर्त्ता यह कहता है कि, तुम्हें स्वयं

<sup>१</sup> मन-इन्द्रिय=आयतन (सूत्र ६)।

<sup>२</sup> विषय=वर्मा = आयतन (सूत्र १२)।

<sup>३</sup> हीनयान में विज्ञान के सिद्धान्त पर तुकी० मेरा सेक० पृ० ५४ और धाद।

<sup>४</sup> प्रसमु० १२१, तुकी० ताटी० पृ० ९७१ न सुखादि प्रमेयम् वा, मनोवास्तीन्द्रियान्तरम्।

<sup>५</sup> अभिको० २३४ चित्तम्, मनो, विज्ञानम् एकार्थकम्।

<sup>६</sup> न्यायु० ११, १२।

<sup>७</sup> न्याया० ११, ४ पृ० १६२ और वार।

अपने स्वत्व के, स्वयं अपनी भावनाओं और विचारों के प्रत्यक्ष की व्याख्या करनी चाहिये ।” वात्स्यायन उत्तर देते हैं कि “यह अन्तःकरण द्वारा होता है क्योंकि अन्तःकरण भी निश्चित रूप से एक इन्द्रिय है, यद्यपि (न्याय सूत्र में) इसकी पृथक् गणना है क्योंकि यह कुछ दृष्टियों से (अन्य इन्द्रियों से) भिन्न होता है । ( इस सूत्र में ) किसी स्पष्ट अस्वीकृति ( छठी इन्द्रिय की ) का न होना ( और यह मौन ) स्वीकृति का चिह्न है ।” किन्तु तब, दिङ्नाग कहते हैं, यदि विपरीत वक्तव्य की अनुपस्थिति स्वीकृति का लक्षण है तो पाँच (बाह्य) इन्द्रियों का उल्लेख भी अनावश्यक है ( क्योंकि इनके सम्बन्ध में तो सार्वभौमिक सहमति है ) ।”<sup>१</sup>

दिङ्नाग अन्तःकरण या आन्तरिक इन्द्रिय की सत्ता को अस्वीकृत करते हुये इसे अपने ‘मानस-प्रत्यक्ष’ द्वारा स्थानान्तरित कर देते हैं । प्रत्येक विज्ञान विषयी और विषय में, एक ज्ञाता अश में और एक ज्ञेय अश में, विभक्त होता है । किन्तु ज्ञाता अश पुनः एक अन्य विषयी और एक अन्य विषय में भी विभक्त नहीं होता । चेतना दो ऐसे भागों में विभक्त नहीं होती जिनमें से एक दूसरे का निरीक्षक हो । बाह्य-प्रत्यक्ष के समान ही स्वसंवेदना की व्याख्या करना एक श्रुति है ।

एक वास्तविक और सतत स्वसंवेदना के पक्ष में धर्मोत्तर के तर्क इस प्रकार हैं । साक्षात् इन्द्रिय-प्रत्यक्ष के आशय में प्रत्यक्ष क्या होता है ? यह एक ऐसा कार्य है जिसमें एक अनिर्धारित विज्ञान के प्रथम क्षण के बाद प्रत्यक्ष होनेवाली वस्तु के आकार का निर्माण होता है ।<sup>२</sup> इनका कथन है कि “वस्तु के उसी रूप का, जिसके विज्ञान के ( जिसका कार्य किसी वस्तु के इन्द्रिय-गोचर क्षेत्र में उपस्थित होने का सकेत मात्र करना है ) साक्षात् कार्य का विकल्प अनुगमन करता है<sup>३</sup>, इन्द्रिय-प्रत्यक्ष होता है ।” निर्विवाद रूप से हमें ही अपनी वैयक्तिकता की, स्वयं अपने स्वत्व की, अनुभूति होती है । किन्तु क्या स्वत्व का आकार-निर्माण इस अनुभूति का अनुगमन करता है ? निश्चित रूप से नहीं । यह अनुभूति केवल हमारी चेतना की प्रत्येक दशा के साथ संयुक्त रहती है । जब हमें एक नील पट का प्रत्यक्ष और साथ ही साथ एक सौख्य का अनुभव होता है, तब सौख्य का यह भाव नील पट द्वारा उत्पन्न

<sup>१</sup> प्रसमु० १११, तुकी० ताटी० पृ० ९७ २९, “अनिपेधाद् उपात्तम् चेद् अन्येन्द्रिय-स्तम् वृथा ।”

<sup>२</sup> न्यायिटी० पृ० ११ १२ ।

<sup>३</sup> विकल्पेन अनुगम्यते ।

वस्तुयें, जिनकी यथार्थवादी सम्प्रदाय कल्पना करता है, केवल नीरसवत् प्रतीत होती हैं। ये वस्तुतः उन वस्तुओं की श्रेणी में आती हैं जिन्हें दूर रखा जाना है, क्योंकि किसी वस्तु की इच्छा न करना उसे अपने से दूर करना है। और न एक जीवित प्राणी की चेतना की धारा में कोई व्यवधान ही होता है। यहाँ तक कि सुषुप्ति और अपस्मारीय मूर्च्छा तक की अवस्था में भी एक प्रकार का चेतन जीवन-व्यापार चलता रहता है। साथ ही, चेतना सदैव किसी कर्म की तैयारी होती है क्योंकि अपने स्वभाव से ही यह ऐसी होती है। अतः यह कभी भी सर्वथा विरक्त नहीं हो सकती। अनुराग-धर्म के रूप में आत्मा प्रत्येक चेतन अवस्था के साथ संयुक्त होती है।

इस प्रकार, भारतीय दर्शन की 'आत्मा', उपनिषदों में परम ब्रह्म के पद पर आसीन रहने के बाद, सांख्य शुद्ध में पदार्थ तथा यथार्थवादी सम्प्रदायों में सविशेष पदार्थ बन गई। तदनन्तर हीनयान में यह एक छठवीं इन्द्रिय के कार्यों सहित विचार की एक सरल धारा के स्तर पर उतर आई। नैयायिक सम्प्रदायों में इसने अपना यह पद भी खो दिया और प्रत्येक मानसिक अवस्था की एक सहवर्ती धर्म, एक प्रकार की 'अनुभवातीत स्वोपलब्धि' बन गई—अनुभवातीत इसलिये कि विषय और विषयी के रूप में विभक्त चेतना प्रत्येक सम्भाव्य अनुभव की पूर्वगामी होती है। अब यह एक सम्भाव्य अनुभव की एक अनुभव-निरपेक्ष अवस्था से सम्बद्ध हो जाती है। फिर भी, जैसा कि आगे देखा जायगा,<sup>१</sup> अपने चरित्र के अन्त में, परिष्कृत वेदान्त, माध्यमिक सम्प्रदाय, तथा माध्यमिक-स्वातन्त्रिक-सौत्रान्तिक और माध्यमिक-प्रसङ्गिक-योगाचार के मिश्रित सम्प्रदायों में यह पुनः उन्नति के शिखर पर पहुँच कर परम ब्रह्म के पद पर प्रतिष्ठित हो जाती है।<sup>२</sup>

<sup>१</sup> इस विषय पर तुकी० ई० ओवरमिलर का एक्टा ओरियण्टेलिया में उत्तर-तन्त्र का अनुवाद।

<sup>२</sup> यह, निःसन्देह, उस विषय के सम्बन्ध में भारतीय दृष्टिकोण का एक अत्यन्त सक्षिप्त विवरण है जो "ह्यूम के समय से ही मनोविज्ञान का एक जटिलतम प्रश्न माना जाता रहा है।" (वि० जेम्स०)। फिर भी, यह देखा जायगा कि यत हीनयानी पुद्गल को एक ऐसा 'स्कार-समूह' मानते हैं जिसका प्रत्येक अंश एक पृथक् धर्म होता है, अतः ये इंग्लैण्ड और फ्रान्स के साहचर्यवादियों और जर्मनी के हर्बर्टवादियों के समकक्ष आ जाते हैं। वेदान्त, सांख्य, और भारतीय यथार्थवादी आध्यात्मिक सिद्धान्त को मानते हैं, जिनकी तुलना में बौद्ध नैयायिकों के सिद्धान्त को अनुभवातीतवादी सिद्धान्त कहा जा



इसी प्रकार, आयुर्वेदीय सम्प्रदाय एक आत्मा, एक मनस् ( अन्तःकरण ) और पाँच बाह्येन्द्रियाँ मानता है। वह वस्तु जिससे ये पाँच इन्द्रियाँ निर्मित होती हैं वह पाँच प्रकार के बाह्य पदार्थों के अनुरूप होती है। प्रत्येक इन्द्रिय केवल अपने सीमित क्षेत्र में ही क्रियाशील होती है क्योंकि सिद्धान्त यह है कि समान ही समान का बोध कर सकता है। यही सिद्धान्त, जैसा कि सुविदित है, प्राचीन यूनान के दार्शनिक भी मानते थे। उदाहरण के लिये, दृष्येन्द्रिय केवल रंगों का ही बोध कर सकती है, क्योंकि यह इन्द्रिय तथा रंग अग्निघर्मी होते हैं,<sup>१</sup> इत्यादि। इसी प्रकार अन्तःकरण ( मनस् ) भी भौतिक होता है—यह एक विशेष वस्तु के एक अणु मात्र से निर्मित होता है। यह एक इन्द्रिय के स्थान से दूसरे के स्थान तक शरीर के भीतर असीम गति से भ्रमण करता है और सर्वज्ञ आत्मा तथा बाह्य इन्द्रिय के बीच एक सम्बन्ध स्थापित करता रहता है। इस प्रकार, इसे एक स्नायुविक प्रवाह<sup>३</sup> के साथ समीकृत किया जा सकता है जिसकी चैतन्य आत्मा और भौतिक इन्द्रियों के बीच के एक मध्यवर्ती के रूप में कल्पना की जा सकती है।

बाह्य विषयों को ग्रहण करने में बाह्येन्द्रियों की सहायता करने के अतिरिक्त इस आन्तरिक इन्द्रिय का एक अपना विशेष क्रियाक्षेत्र होता है। इसका इनमें प्रत्यक्ष केवल मात्रा-भेद ही प्रतीत होता है। वास्तविक प्रत्यक्ष इनके लिये सविकल्पक होता है।

<sup>१</sup> साख्य पद्धति में पाँच इन्द्रियाँ तथा इनसे सम्बद्ध पाँच भूत पदार्थ एक 'अहंकार' से सामानान्तर रूप से उत्पन्न हैं अतः इन्हें 'अहंकारिकाणि इन्द्रियाणि' कहा गया है। ग्याय-वैशेषिक, आरम्भिक योग, मीमांसा, और आयुर्वेदीय सम्प्रदायों में इस सिद्धान्त को छोड़ दिया गया है, और इन्द्रियाँ उन्हीं अणुओं से बनी मानी गई हैं जिनसे इनके समानान्तर भूत पदार्थ निर्मित हैं ( भौतिकानि इन्द्रियाणि )। बौद्ध पाँच बाह्य इन्द्रियों के स्थानों के रूप में पाँच विशेष प्रकार की पारभासी वस्तुओं—रूप-प्रसाद—की कल्पना करते हैं।

<sup>२</sup> 'अणुत्वम् अथ चैकत्वम् द्वौ गुणौ मनस स्मृतौ', तुकी० चक्रपाणि १८, ५। अतः आयुर्वेदीय सम्प्रदायों की ही भाँति यथाथवादियों ने भी दो साथ-साथ उत्पन्न भावों अथवा विचारों की सम्भावना को अस्वीकार किया क्योंकि आन्तरिक इन्द्रिय एक ही समय में दो भिन्न स्थानों में उपस्थित नहीं हो सकती।

<sup>३</sup> प्रोफेसर गार्वे साख्यो की 'इन्द्रियों' की हमारे स्नायुमण्डल के विचार के साथ तुलना करते हैं, साख्य फिला० पृ० २३५।

समय सम्पूर्ण विज्ञान को स्वयं अपने मन्सो की प्रक्रियाओं का निरीक्षण करने वाली प्रक्रिया के रूप में परिवर्तित कर दिया है। एक बाह्य जगत् की अपेक्षा इन लोगो ने एक 'आलय-विज्ञान' की कल्पना की। किन्तु, इसको एक प्रच्छन्न आत्मा ही कह कर दिङ्नाग तथा धर्मकीर्ति ने इसका प्रतिवाद किया।<sup>१</sup> इन लोगो ने तब बौद्ध न्याय में अन्ततः दो विपमजातीय धर्मों—एक अविकल्पात्मक विशुद्ध विज्ञान तथा दूसरे रचनात्मक अथवा विकल्पात्मक सश्लेषण की स्थापना कर दी। यह, और साथ ही साथ, स्वयं-सवेदना का सिद्धान्त तथा आकारो और नामो का सिद्धान्त, बौद्ध ज्ञानमीमासा की आधारभूत विशिष्टता है।

इस ऐतिहासिक विकास से यह निष्कर्ष निकलता है कि एक शुद्ध निर्विकल्पक विज्ञान या चेतना का विचार भारतीय दर्शन में सदैव सजीव रहा है। हमें साख्यो तथा आयुर्वेदीय सम्प्रदायो की 'आत्मा', यथार्थवादियों के निराकार विज्ञान, हीनयान के 'विज्ञान-स्कन्ध' अथवा 'छठवीं इन्द्रिय, और नैयायिको के 'शुद्ध विज्ञान' में इसका दर्शन होता है। किन्तु यह बाद का सम्प्रदाय मात्र ही इस बात को मानता है कि 'इन्द्रिय-प्रत्यक्ष शुद्ध विज्ञान है' जो किसी भी प्रकार के स्मृतिजन्य अथवा किसी भी प्रकार के बौद्धिक धर्म से रहित होता है। उन अन्य सभी सम्प्रदायो के लिये, जिन्होंने अपने-अपने सिद्धान्तों में निश्चित और अनिश्चित प्रत्यक्ष के अन्तर को सम्मिलित किया है, यह अन्तर केवल मात्रा का है—विज्ञान एक अपूर्ण प्रत्यक्ष है, यथार्थ ज्ञान निश्चित प्रत्यक्ष द्वारा उत्पन्न होता है। किन्तु बौद्धों के लिये स्थिति ठीक इसके विपरीत है। यथार्थ ज्ञान शुद्ध विज्ञान होता है, क्योंकि यह निर्विकल्पक होता है और इसलिये विषयात्मक नहीं होता, कृत्रिम नहीं होता। यह वह बिन्दु होता है जहाँ हम परमाथ सत् के, स्वलक्षण वस्तु के, शुद्ध विषय के, अथवा शुद्ध सत्ता के सम्पर्क में आते हैं। यही कारण है कि बाद के वेदान्ती भी इस विषय पर बौद्ध न्याय के साथ सहमत हो गये। उपनिषद् की एक अभ्युक्ति का उपयोग करते हुए इन लोगो ने इन्द्रिय-प्रत्यक्ष की 'प्रत्यक्ष ज्ञान'<sup>२</sup> के रूप में परिभाषा की है जो, जैसा कि हम देख चुके हैं, बौद्ध परिभाषा का भी वास्तविक आशय है। इन लोगो ने इसे परमार्थ की, अद्वितीय की, अद्वितीय परम् ब्रह्म की, साक्षात् अनुभूति के साथ समीकृत किया है।

<sup>१</sup> तुकी० भाग २, पृ० ३२६ नोट १।

<sup>२</sup> प्रत्यक्ष=अपरोक्ष। तुकी० मेरा 'निर्वाण', पृ० १५९, नोट ३।

यथार्थवादी प्रणालियाँ, न्याय-वैशेषिक, मीमांसा, तथा जैन भी, इसी समान एक आत्मा, एक आन्तरिक इन्द्रिय और पाँच बाह्येन्द्रियाँ मानते हैं, किन्तु यथार्थ ज्ञान उत्पन्न करने में इनके कार्यों का भिन्न रूप से वितरण किया गया है।

निश्चय, अर्थात् यथार्थज्ञान के कार्य को आन्तरिक इन्द्रिय से हटा कर आत्मा पर स्थानान्तरित कर दिया गया है। न्याय-वैशेषिक के अनुसार यह आन्तरिक इन्द्रिय के साथ संयोग द्वारा अक्सर उत्पन्न आत्मा का गुण है।<sup>१</sup> मीमांसा के अनुसार यह स्वयं चैतन्यरूप होता है।<sup>२</sup> इस प्रकार, ज्ञान इन्द्रियो के माध्यम से आत्मा का निश्चय है। इसका बाह्यविषयो के लिये आत्मा के आन्तरिक इन्द्रिय तथा आन्तरिक इन्द्रिय के बाह्येन्द्रिय के साथ द्विविध संपर्क के रूप में व्यवहार होता है। इसी प्रकार आन्तरिक विषयो, भावो, विचारो और सकल्पो के लिये आन्तरिक इन्द्रिय का मध्यवर्ती सम्पर्क के रूप में व्यवहार होता है। यहाँ आन्तरिक इन्द्रिय निश्चय के अपने कार्य से च्युत है, किन्तु स्वयं मानस की प्रक्रियाओ, बाह्येन्द्रियो, तथा प्रत्यक्ष की क्रियाओ में सहायता देने के अपने कार्य को सुरक्षित रखती है। इस प्रकार इन्द्रिय-प्रत्यक्ष एक प्रत्यक्षात्मक निश्चय को भी सम्मिलित कर लेता है। अनिश्चित विज्ञान को यद्यपि स्वीकार किया गया है, तथापि यह प्रत्यक्ष की एक क्षीण मात्रा ही है।

हीनयान बौद्धो ने आत्मा का तो सर्वथा परित्याग कर दिया किन्तु आन्तरिक इन्द्रियो को आध्यात्मिक बना दिया। अब विज्ञान के समस्त कार्यों को आन्तरिक इन्द्रिय पर लाद दिया गया। ऐसा माना जाने लगा कि यह बाह्य विषयो के प्रत्यक्ष में बाह्येन्द्रियो की सहायता, तथा मानस की आन्तरिक प्रक्रियाओ का साक्षात् प्रत्यक्ष करती है। अब बुद्धि ही पाँच बाह्येन्द्रियो के

पर्यायवाची हैं (न्यासू० १.१, १५)। बौद्धदर्शन में चित्त, मनस् और विज्ञान, तीनों पर्यायवाची और शुद्ध प्रत्यक्ष के द्योतक हैं। किन्तु बुद्धि = अध्यवसाय = निश्चय = सज्ञा, का अर्थ विकल्प है, जो तब मनस् का विषय है। महायान के विज्ञानवादी सम्प्रदायो में शुद्ध विज्ञान को 'प्रत्यक्ष' कहा गया है, और विज्ञान 'माकार' अर्थात् 'विकल्प' हो जाता है।

<sup>२</sup> न्याय-वैशेषिको की 'आत्मा' 'स्वतोऽचिद् रूपम् नित्यम्, सर्वगतम्, चेतना-योगाद् चेतनम्, न स्वरूपतः' है, तस ० पृ० ७९-८०।

<sup>३</sup> मीमांसको की आत्मा 'चैतन्य-रूपम्, चैतन्यम् बुद्धि-लक्षणम्' है, वही पृ० ९४।

समय सम्पूर्ण विज्ञान को स्वयं अपने मनसो की प्रक्रियाओं का निरीक्षण करने वाली प्रक्रिया के रूप में परिवर्तित कर दिया है। एक बाह्य जगत् की अपेक्षा इन लोगों ने एक 'आलय-विज्ञान' की कल्पना की। किन्तु, इसको एक प्रच्छन्न आत्मा ही कह कर दिङ्नाग तथा धर्मकीर्ति ने इसका प्रतिवाद किया।<sup>१</sup> इन लोगों ने तब बौद्ध न्याय में अन्ततः दो विषमजातीय धर्मों—एक अविकल्पात्मक विष्णुद्ध विज्ञान तथा दूसरे रचनात्मक अथवा विकल्पात्मक सश्लेषण की स्थापना कर दी। यह, और साथ ही साथ, स्वयं-सवेदना का सिद्धान्त तथा आकारो और नामो का सिद्धान्त, बौद्ध ज्ञानमीमासा की आधारभूत विशिष्टता है।

इस ऐतिहासिक विकास से यह निष्कर्ष निकलता है कि एक शुद्ध निर्विकल्पक विज्ञान या चेतना का विचार भारतीय दर्शन में सदैव सजीव रहा है। हमें सांख्यो तथा आयुर्वेदीय सम्प्रदायों की 'आत्मा', यथार्थवादियों के निराकार विज्ञान, हीनयान के 'विज्ञान-स्कन्ध' अथवा 'छठवीं इन्द्रिय, और नैयायिकों के 'शुद्ध विज्ञान' में इसका दर्शन होता है। किन्तु यह वाद का सम्प्रदाय मात्र ही इस बात को मानता है कि 'इन्द्रिय-प्रत्यक्ष शुद्ध विज्ञान है' जो किसी भी प्रकार के स्मृतिजन्य अथवा किसी भी प्रकार के बौद्धिक धर्म से रहित होता है। उन अन्य सभी सम्प्रदायों के लिये, जिन्होंने अपने-अपने सिद्धान्तों में निश्चित और अनिश्चित प्रत्यक्ष के अन्तर को सम्मिलित किया है, यह अन्तर केवल मात्रा का है—विज्ञान एक अपूर्ण प्रत्यक्ष है, यथार्थ ज्ञान निश्चित प्रत्यक्ष द्वारा उत्पन्न होता है। किन्तु बौद्धों के लिये स्थिति ठीक इसके विपरीत है। यथार्थ ज्ञान शुद्ध विज्ञान होता है, क्योंकि यह निर्विकल्पक होता है और इसलिये विषयात्मक नहीं होता, कृत्रिम नहीं होता। यह वह बिन्दु होता है जहाँ हम परमार्थ सत् के, स्वलक्षण वस्तु के, शुद्ध विषय के, अथवा शुद्ध सत्ता के सम्पर्क में आते हैं। यही कारण है कि बाद के वेदान्ती भी इस विषय पर बौद्ध न्याय के साथ सहमत हो गये। उपनिषद् की एक अभ्युक्ति का उपयोग करते हुए इन लोगों ने इन्द्रिय-प्रत्यक्ष की 'प्रत्यक्ष ज्ञान'<sup>२</sup> के रूप में परिभाषा की है जो, जैसा कि हम देख चुके हैं, बौद्ध परिभाषा का भी वास्तविक आशय है। इन लोगों ने इसे परमार्थ की, अद्वितीय की, अद्वितीय परम् ब्रह्म की, साक्षात् अनुभूति के साथ समीकृति किया है।

<sup>१</sup> तुकी० भाग २, पृ० ३२६ नोट १।

<sup>२</sup> प्रत्यक्ष=अपरोक्ष। तुकी० मेरा 'निर्वाण', पृ० १५९, नोट ३

## § ६ कुछ योरोपीय समानान्तरताये

हम देख चुके हैं कि ज्ञान-विषयक बौद्ध विद्वान् तथा भारत के उच्च विवेचियों के बीच विवाद का प्रमुख विषय यह है कि अपने शुद्ध आशय में इन्द्रिय-प्रत्यक्ष में प्रत्यक्षात्मक निश्चय भी सम्मिलित होता है अथवा नहीं। इस प्रश्न को इस रूप में भी पूछा जा सकता है क्या शुद्ध ऐन्द्रिय-अन्तःप्रज्ञा, अथवा शुद्ध विज्ञान एक यथार्थता है ? और यह प्रश्न एक उस प्रश्न से घनिष्ठ रूप में सम्बद्ध है क्या ज्ञान के वास्तव में दो, केवल दो पृथक् स्रोत—इन्द्रिय-ग्राह्यता और प्रज्ञा—ही हैं ? हम देख चुके हैं कि सर्वास्तिवादियों के सम्प्रदाय के आचार्यों ने, जो समाधि के मनोविज्ञान के भी महान विद्वान् थे, यह देखा था कि एक नीलपट पर ध्यान केन्द्रित करने में हमारी इन्द्रियां गहन रूप से तल्लीन होती हैं—इतनी तल्लीन कि उन्हें अन्य किसी भी अन्तर्गामी उद्दीपन का ध्यान भी नहीं रहता, और हमारी प्रज्ञा को उसके सम्बन्ध में कुछ भी ज्ञान नहीं होता, हम यह निश्चय करने की स्थिति में नहीं होते कि 'यह नील पट' है। हम देख चुके हैं कि धर्मकीर्ति हमें स्वमवेदना-विषयक एक प्रयोग करने के लिये आमन्त्रित करते हैं जो शुद्ध विज्ञान के एक धर्म की यथार्थता को प्रमाणित करता है। हम यह भी देख चुके हैं कि भारतीय-

यथार्थवादी कुछ सीमा तक—उस सीमा तक जहाँ तक एक द्विविध इन्द्रिय प्रत्यक्ष को स्वीकार करते हैं—एक अनिश्चित और अस्पष्ट, तथा एक ऐसे निश्चित ज्ञान को स्वीकार करते हैं जिसमें प्रत्यक्षात्मक निश्चय भी सम्मिलित है। बौद्धों का पक्ष यह है कि एक शुद्ध विज्ञान अथवा अन्तःप्रज्ञा होती है जिसका प्रत्यक्षात्मक निश्चय अनुगमन<sup>१</sup> करता है। इसका विरोधी पक्ष यह है कि एक अस्पष्ट, तथा साथ ही साथ, एक निश्चित इन्द्रिय-प्रत्यक्ष होता है, और इस बाद वाले के अन्तर्गत<sup>२</sup> प्रत्यक्षात्मक निश्चय सम्मिलित होता है। अन्तर अत्यन्त कम प्रतीत होता है, किन्तु यह आधारभूत है—बौद्ध दर्शन का सम्पूर्ण प्रासाद ही इसके आधार पर खड़ा या ध्वस्त होता है। यह बौद्ध सत्त्वमीमासा, क्षणिक यथार्थता, के साथ घनिष्ठ रूप से सम्बद्ध है। सामान्य आशय में शुद्ध विज्ञान की कोई अवधि नहीं होती, अर्थात् इसकी केवल एक क्षण मात्र की ही सत्ता होती है और इसलिये यह अनुभविक दृष्टि से अवोधगम्य तथा अनभिलाप्य होता है—अनभिलाप्यता इसका विशिष्ट चिह्न है। अतः हमने इसे अपने ज्ञान का अनुभवातीत धम कहा है, क्योंकि यद्यपि स्वयं अपने में आनुभविक दृष्टि से, एक ऐन्द्रिक आकार की दृष्टि से, यह अवोधगम्य होता है, तथापि यह प्रत्येक आनुभविक प्रत्यक्ष की, और सामान्य रूप से समस्त यथार्थ ज्ञान की एक अनिवार्य अवस्था होता है।

अन्य लोग ही इस बात का निर्णय करने के अधिक योग्य होंगे कि योरोपीय दर्शन के इतिहास में बौद्धों के सम्पूर्णतः अथवा अशत समान सिद्धान्त उपलब्ध है या नहीं। हमारा काय यहाँ भारतीय सिद्धान्त को प्रस्तुत करना तथा इसे यथासम्भव स्पष्ट करने के लिये इसके विरोधी सिद्धान्तों का उल्लेख करना है। इसका आधारभूत सिद्धान्त सर्वथा स्पष्ट प्रतीत होता है इन्द्रियाँ तथा प्रज्ञा ज्ञान के दो भिन्न प्रमाण है—यह भिन्नता मात्रा की नहीं वल्कि तत्त्व की है, अर्थात् एक के होने के समय दूसरा नहीं होता। फिर भी, दोनों प्रमाणों में अन्तर्क्रिया होती है। और किसी वास्तविक, अर्थात् आनुभविक ज्ञान में इनके परस्पर योगदान को पथक् करना सदैव सरल नहीं होता। सम्पूर्ण प्रणाली ही इस विभेद पर आधारित है, अतः अपने अनुसन्धान के क्रम में हमें इस विषय के विवेचन के और इन कठिनाइयों के सकेत के अनेक अवसर मिलेंगे जिनसे इसके परिणाम तथा प्रयोजन संयुक्त हैं। यदि इसी प्रकार के विषय पर योरोपीय विचार भी इसी समान कठिनाइयों में उलझे

<sup>१</sup> विकल्पेन अनुगम्यते ।

<sup>२</sup> 'व्यवसायात्मक' न्या सू० १.१४ ।

हो तो यह परोक्ष रूप से इस बात को सिद्ध करेगा कि कठिनाइयाँ अनिवार्य और स्वयं नमस्या में ही निहित हैं।

यूरोपीय दार्शनिकों में, रीड, विज्ञान का प्रत्यक्ष के साथ तथा आदर्श-पुनरुद्धार के साथ तीव्र विभेद करने के कारण प्रमुख हैं। उनके लिये 'विज्ञान' शब्द एक ऐसी विषयात्मक अवस्था का चिह्नक है जिसमें बाह्यवस्तु का कोई ज्ञान निहित नहीं होता। किन्ती प्रकार के विज्ञान का होना ज्ञानेन्द्रिय पर पड़ने वाले किन्ती प्रभाव के कारण उत्पन्न एक प्रकार की संवेदना का अनुभव करना है। शुद्ध विज्ञान विपुद्घन एक संवेदनात्मक चेतना है। दूसरी ओर, किन्ती प्रकार के प्रत्यक्ष का होना किन्ती उपस्थित संवेदना के द्वारा किन्ती पदार्थ का ज्ञान होना है। जब संवेदना किन्ती अर्थ की सूचक होती है तब वह शुद्ध संवेदना नहीं रह जाती—वह प्रत्यक्ष ज्ञान हो जाती है। इसका अर्थ संवेदना में नहीं बल्कि एक अन्य ऐसे स्रोत से उत्पन्न होता है जो स्मरण या कल्पना जैसा ही होता है। यह सिद्धान्त, 'निर्विकल्पकम् प्रत्यक्षम्', 'सर्विकल्पकम् प्रत्यक्षम्', और 'कल्पना मात्रम्' के भारतीय विभेद के बहुत निकट आता प्रतीत होता है। फिर भी, यह विभेद, यद्यपि इसका प्रखर निर्धारण किया गया है, रीड के हाथों में पड़कर बहुत दूरगामी परिणामों को उत्पन्न नहीं कर सका, और उनके उत्तराधिकारियों के हाथों में पड़कर तो प्रायः आधा मिट ही गया।

इसी प्रकार, बाह्यवस्तुओं द्वारा उत्पन्न एक निश्चित प्रभाव के रूप में न तो लॉक के 'विचार' ने, और न ह्यूम के 'विचार' ने ही जो 'क्षीणतर हो गया भाव है' शुद्ध संवेदना और पूर्ण प्रत्यक्ष में कोई पर्याप्त विभेद किया है।

यद्यपि लीबनिज़ ने इस बात का स्पष्ट अनुभव किया कि यान्त्रिक आधारों पर प्रत्यक्ष की व्याख्या नहीं की जा सकती,<sup>१</sup> और प्रत्यक्ष की अनुभवातीत उत्पत्ति से इन्हे उलझन भी हुई, तथापि इनके लिये संवेदना एक अस्तव्यस्त प्रत्यक्ष ही बनी रही।

किन्तु, जैसा कि सुज्ञात है, अपने समालोचनात्मक काल के आरम्भ में काण्ट ने इस विभेद की पुनः स्थापना की। इनका विचार था कि यह बात दर्शन के लिये 'अत्यन्त घातक' रही कि इस अनिवार्य तथा जननिक विभेद का

<sup>१</sup> इस विषय पर निर्णायकता के अभाव के कारण लॉक में जो विरोधत्व मिलता है उसके लिये लुकी० टी० एच० ग्रीन इण्ट्रोडक्शन टु ह्यूमस ट्रीटिस।

<sup>२</sup> मोनडोलॉजी, १७।

यथार्थवादी कुछ सीमा तक—उस सीमा तक जहाँ तक एक द्विविध इन्द्रिय प्रत्यक्ष को स्वीकार करते हैं—एक अनिश्रित और अस्पष्ट, तथा एक ऐसे निश्चित ज्ञान को स्वीकार करते हैं जिसमें प्रत्यक्षात्मक निश्चय भी सम्मिलित है। बौद्धों का पक्ष यह है कि एक शुद्ध विज्ञान अथवा अन्तःप्रज्ञा होती है जिसका प्रत्यक्षात्मक निश्चय अनुगमन<sup>१</sup> करता है। इसका विरोधी पक्ष यह है कि एक अस्पष्ट, तथा साथ ही साथ, एक निश्चित इन्द्रिय-प्रत्यक्ष होता है, और इस बाद वाले के अन्तर्गत<sup>२</sup> प्रत्यक्षात्मक निश्चय सम्मिलित होता है। अन्तर अत्यन्त कम प्रतीत होता है, किन्तु यह आधारभूत है—बौद्ध दर्शन का सम्पूर्ण पासाद ही इसके आधार पर खड़ा या ध्वस्त होता है। यह बौद्ध सत्त्वमीमासा, क्षणिक यथार्थता, के साथ घनिष्ठ रूप से सम्बद्ध है। सामान्य आशय में शुद्ध विज्ञान की कोई अवधि नहीं होती, अर्थात् इसकी केवल एक क्षण मात्र की ही सत्ता होती है और इसलिये यह अनुभविक दृष्टि से अवोघगम्य तथा अनभिलाप्य होता है—अनभिलाप्यता इसका विशिष्ट चिह्न है। अतः हमने इसे अपने ज्ञान का अनुभवातीत धर्म कहा है, क्योंकि यद्यपि स्वयं अपने में आनुभविक दृष्टि से, एक ऐन्द्रिक आकार की दृष्टि से, यह अवोघगम्य होता है, तथापि यह प्रत्येक आनुभविक प्रत्यक्ष की, और सामान्य रूप से समस्त यथार्थ ज्ञान की एक अनिवार्य अवस्था होता है।

अन्य लोग ही इस बात का निर्णय करने के अधिक योग्य होंगे कि योरोपीय दर्शन के इतिहास में बौद्धों के सम्पूर्णतः अथवा अशत समान सिद्धान्त उपलब्ध है या नहीं। हमारा काय यहाँ भारतीय सिद्धान्त को प्रस्तुत करना तथा इसे यथासम्भव स्पष्ट करने के लिये इसके विरोधी सिद्धान्तों का उल्लेख करना है। इसका आधारभूत सिद्धान्त सर्वथा स्पष्ट प्रतीत होता है इन्द्रियाँ तथा प्रज्ञा ज्ञान के दो भिन्न प्रमाण हैं—यह भिन्नता मात्रा की नहीं बल्कि तत्त्व की है, अर्थात् एक के होने के समय दूसरा नहीं होता। फिर भी, दोनों प्रमाणों में अन्तर्क्रिया होती है। और किसी वास्तविक, अर्थात् आनुभविक ज्ञान में इनके परस्पर योगदान को पथक् करना सदैव सरल नहीं होता। सम्पूर्ण प्रणाली ही इस विभेद पर आधारित है, अतः अपने अनुसन्धान के क्रम में हमें इस विषय के विवेचन के और इन कठिनाइयों के संकेत के अनेक अवसर मिलेंगे जिनसे इसके परिणाम तथा प्रयोजन समुक्त हैं। यदि इसी प्रकार के विषय पर योरोपीय विचार भी इसी समान कठिनाइयों में उलझे

<sup>१</sup> विकल्पेन अनुगम्यते ।

<sup>२</sup> 'व्यवसायात्मक' न्या सू० १.१४ ।



हो तो यह परोक्ष रूप से इस बात को सिद्ध करेगा कि कठिनाइयाँ अनिवार्य और स्वयं समस्या में ही निहित हैं।

यूरोपीय दार्शनिकों में, रीड, विज्ञान का प्रत्यक्ष के साथ तथा आदर्श-पुनरुद्धार के साथ तीक्ष्ण विभेद करने के कारण प्रमुख हैं। इनके लिये 'विज्ञान' शब्द एक ऐसी विषयात्मक अवस्था का द्योतक है जिसमें बाह्यवस्तु का कोई ज्ञान निहित नहीं होता। किसी प्रकार के विज्ञान का होना ज्ञानेन्द्रिय पर पड़ने वाले किसी प्रभाव के कारण उत्पन्न एक प्रकार की संवेदना का अनुभव करना है। शुद्ध विज्ञान विशुद्धतः एक संवेदनात्मक चेतना है। दूसरी ओर, किसी प्रकार के प्रत्यक्ष का होना किसी उपस्थित संवेदना के द्वारा किसी पदार्थ का ज्ञान होना है। जब संवेदना किसी अर्थ की सूचक होती है तब वह शुद्ध संवेदना नहीं रह जाती—वह प्रत्यक्ष ज्ञान हो जाती है। इसका अर्थ संवेदना से नहीं बल्कि एक अन्य ऐसे स्रोत से उत्पन्न होता है जो स्मरण या कल्पना जैसा ही होता है। यह सिद्धान्त, 'निर्विकल्पकम् प्रत्यक्षम्', 'सविकल्पकम् प्रत्यक्षम्', और 'कल्पना मात्रम्' के भारतीय विभेद के बहुत निकट आता प्रतीत होता है। फिर भी, यह विभेद, यद्यपि इसका प्रखर निर्धारण किया गया है, रीड के हाथों में पड़कर बहुत दूरगामी परिणामों को उत्पन्न नहीं कर सका, और उनके उत्तराधिकारियों के हाथों में पड़कर तो प्रायः आधा मिट ही गया।

इसी प्रकार, बाह्यवस्तुओं द्वारा उत्पन्न एक निश्चित प्रभाव के रूप में न तो लॉक के 'विचार' ने, और न ह्यूम के 'विचार' ने ही जो 'क्षीणतर हो गया भाव है' शुद्ध संवेदना और पूर्ण प्रत्यक्ष में कोई पर्याप्त विभेद किया है।

यद्यपि लीबनिज़ ने इस बात का स्पष्ट अनुभव किया कि यान्त्रिक आधारों पर प्रत्यक्ष की व्याख्या नहीं की जा सकती,<sup>१</sup> और प्रत्यक्ष की अनुभवातीत उत्पत्ति से इन्हें उलझन भी हुई, तथापि इनके लिये संवेदना एक अस्तव्यस्त प्रत्यक्ष ही बनी रही।

किन्तु, जैसा कि मुज्ञात है, अपने समालोचनात्मक काल के आरम्भ में काण्ट ने इस विभेद की पुनः स्थापना की। इनका विचार था कि यह बात दर्शन के लिये 'अत्यन्त घातक' रही कि इस अनिवार्य तथा जननिक विभेद का

<sup>१</sup> इस विषय पर निर्णायकता के अभाव के कारण लॉक में जो विरोधत्व मिलता है उसके लिये तुकी० टी० एच० ग्रीन इण्ट्रोडक्शन टु ह्यूमस ट्रीटिस।

<sup>२</sup> मोनडोलॉजी, १७।

प्रायः सर्वथा उन्मूलन हो गया। काण्ट के लिये 'कल्पना' आनुभविक प्रत्यक्ष का एक आवश्यक अंग है। इस विषय पर इनके सिद्धान्त का रीड के तथा भारतीयों के साथ साम्य है। किन्तु शुद्ध विज्ञान या सवेदना और शुद्धकल्पना का प्रश्न कठिनाइयाँ उपस्थित करता है। प्रथम को काण्ट के सवेदना तथा अन्तःप्रज्ञा के विभेद और अनुभव-निरपेक्ष शुद्ध अन्तःप्रज्ञा के उन रूपों ने जटिल बना दिया है जो काल और दिक् के ही रूप हैं। हम देख चुके हैं कि बौद्धों के लिये काल और दिक् के स्वरूप हमारी बुद्धि या मानस के मौलिक अधिकार नहीं बल्कि उसी प्रकार हमारे विकल्प के द्वारा रचित होते हैं जिस प्रकार अन्य सभी इन्द्रिय-ग्राह्य और अमूर्त रूप हैं। शुद्ध ग्राह्यता के रूप में ग्राह्यता स्वयं अपने में आकारविहीन होती है। जहाँ तक विकल्प का प्रश्न है यह बौद्ध न्याय में एक ऐसा शब्द है जिससे वह सब कुछ अभिप्रेत है जो ग्राह्यता नहीं है। इस प्रकार, काण्ट की उत्पादक कल्पना तथा उनकी प्रज्ञा, निश्चय, हेतु और अनुमान, सभी इसके अन्तर्गत आ जाते हैं। यह अन्यथा कुछ नहीं हो सकता था, क्योंकि अकेले द्विधात्मक सिद्धान्त ही, उस सब को जो ज्ञान है, एक ग्राह्य, विशुद्ध सवेदनात्मक चेतना और एक बोधगम्य, विशुद्ध स्वोद्भूत तथा कल्पनात्मक चेतना में विभक्त कर देता है। बौद्ध कहते हैं कि विज्ञान और कल्पना दोनों के अपने-अपने पदार्थ और कार्य होते हैं। इन्द्रियों का कार्य पदार्थ को, शुद्ध पदार्थ को उपस्थित कर देने मात्र के अतिरिक्त और कुछ नहीं होता। कल्पना का कार्य उसके आकार की रचना करना है। शुद्ध विज्ञान का पदार्थ शुद्ध पदार्थ होता है, कल्पना का पदार्थ उस पदार्थ का आकार होता है। बौद्ध कहते हैं कि बिना विज्ञान के हमारा ज्ञान 'वस्तु-शून्य' होगा। काण्ट<sup>१</sup> का कथन है कि "बिना अन्तःप्रज्ञा के हमारा समस्त ज्ञान पदार्थों से रहित होगा, और इसलिये वह सर्वथा शून्य रहेगा।"<sup>२</sup> "यदि आनुभविक ज्ञान में समस्त विचारों को (पदार्थों के द्वारा) निकाल दिया जाय तब किसी भी पदार्थ का कोई भी ज्ञान शेष नहीं रहेगा।", क्योंकि काण्ट के कथनानुसार केवल अन्तःप्रज्ञा मात्र द्वारा कुछ भी विचार नहीं किया जा सकता।" धर्मोत्तर का कथन है कि "बिना किसी प्रत्यक्षात्मक निश्चय के शुद्ध विज्ञान ऐसा होता है मानो उनका कोई अस्तित्व ही नहीं था।"<sup>३</sup> काण्ट का कथन है कि "बिना सप्रत्ययो

<sup>१</sup> क्रिरी० पृ० ५० और ४१।

<sup>२</sup> वही पृ० ५०।

<sup>३</sup> 'अमत्-कल्प', न्यायिटी० १६६

के अन्त प्रज्ञा अन्धी होती है।”<sup>१</sup> बौद्ध कहते हैं कि “विना विकल्पो के शुद्ध विज्ञान मात्र के द्वारा हम न तो कभी यह जान सकेंगे कि कहाँ कर्म करना चाहिये और न यही कि कहाँ कर्म से विरत होना चाहिये।” काण्ट का कथन है कि “ये दो शक्तियाँ अपने-अपने कार्यों का आदान-प्रदान नहीं कर सकती।”<sup>२</sup> प्रज्ञा देख नहीं सकती, इन्द्रियाँ विचार नहीं कर सकती। इसी बात को बौद्धों ने सैकड़ों बार कहा और दोहराया है। काण्ट<sup>३</sup> कहते हैं कि इनके सम्मिलन से ही ज्ञान उत्पन्न होता है।” बौद्ध कहते हैं कि “केवल मफल अर्थक्रिया की ही दृष्टि से ( अर्थात् आनुभविक क्षेत्र में ही ) ये दोनों ( सम्मिलित ) प्रकार ज्ञान के सम्यक् माध्यम हैं।”<sup>४</sup> काण्ट<sup>५</sup> कहते हैं कि “इन दोनों क्षमताओं में से कोई भी एक दूसरे की अपेक्षा अपेक्षणीय नहीं है।” बौद्ध कहते हैं कि “इन्द्रिय-प्रत्यक्ष ही इनमें से प्रमुख<sup>६</sup> नहीं है। इन्द्रिय-प्रत्यक्ष और अनुमान ( अर्थात् विज्ञान और प्रज्ञा ) दोनों का बल<sup>७</sup> समान है।” काण्ट<sup>८</sup> कहते हैं “शुद्ध अन्त प्रज्ञा और शुद्ध सप्रत्य केवल अनुभवनिरपेक्ष रूप से ही सम्भव हैं।” धर्मोत्तर<sup>९</sup> इस विचार को यह मोड़ देते हैं। इनका कथन है कि “शुद्ध प्रत्यक्ष<sup>१०</sup> उसी अर्थ<sup>११</sup> में हमारे ज्ञान का स्रोत होता है जहाँ मानो अपने ( विकल्पात्मक ) कार्य की उपेक्षा करते हुये प्रत्यक्षात्मक अव्यवसाय<sup>१२</sup> विज्ञान के कार्य को ग्रहण करता है, अर्थात् किसी वस्तु की गोचर क्षेत्र में उपस्थिति का सकेत करता है।” इस प्रकार के शुद्ध विज्ञान ( प्रत्यक्ष ) की व्याख्या का कार्य तब विकल्पो और निश्चयो को समर्पित कर दिया जाता है।

आधारभूत सिद्धान्तों, तथा साथ ही, उनकी कुछ अभिव्यक्तियों की इन

<sup>१</sup> फ़िरी० पृ० ४१ ।

<sup>२</sup> वही, पृ० ४१ ।

<sup>३</sup> वही पृ० ४१ ।

<sup>४</sup> तुकी० भाग २, पृ० ३६२ ।

<sup>५</sup> वही, पृ० ४१

<sup>६</sup> तसप० “प्रत्यक्षम् न ज्येष्ठम् प्रमाणम् ।”

<sup>७</sup> ‘तुल्य-बल,’ न्याविटी० पृ० ६.१२ ।

<sup>८</sup> वही, पृ० ४१ ।

<sup>९</sup> न्याविटी० पृ० १६ १६

<sup>१०</sup> केवलम् प्रत्यक्षम् ।

<sup>११</sup> ‘यत्रायै’ ।

<sup>१२</sup> ‘प्रत्यक्ष-पूर्वकोऽव्यवसायस्’ ।

समानताओं को, जहाँ तक मैं समझता हूँ, अत्यन्त उल्लेखनीय मानना चाहिये।

आधुनिक मनोविज्ञान, तथा साथ ही साथ, आधुनिक ज्ञानमीमासा ने सवेदना और विकल्प के स्वरूपगत अन्तर के सम्बन्ध में 'जननिक' दृष्टिकोण का परित्याग करके मात्रात्मक अन्तर और जटिलता के अन्तर को ही पुनः ग्रहण कर लिया है। इस विषय पर डब्लू० जेम्स अपना मत इस प्रकार व्यक्त करते हैं।<sup>१</sup> "केवल तथा अपेक्षाकृत सम्पन्नतर चेतना के बीच कोई प्रखर विभाजन रेखा खींचना असम्भव है क्योंकि हम जिस क्षण प्रथम मात्र-सवेदना से आगे बढ़ते हैं हमारी समस्त चेतना एक ससूचन का विषय बन जाती है, और विभिन्न ससूचन क्रमशः एक दूसरे में मिश्रित हो जाते हैं क्योंकि ये सभी साहचर्य के एक ही यन्त्र के उत्पादन होते हैं। साक्षात्-तर चेतना में अपेक्षाकृत कम, और दूरतर में अपेक्षाकृत अधिक साहचर्यात्मक प्रक्रियायें क्रियाशील होती हैं।" जेम्स कहते हैं कि "जिस क्षण हम प्रथम मात्र सवेदना से आगे बढ़ते हैं

।" बौद्धों ने इनके इस वक्तव्य में यह जोड़ दिया होता कि मात्र सवेदना का यही प्रथम क्षण शुद्ध सवेदना (प्रत्यक्ष) है। यह कि शेष सब कुछ ससूचन का विषय है, कोई विरोधत्व न उत्पन्न करके इस सिद्धान्त की ही पुष्टि करता है कि प्रथम क्षण ससूचन का विषय नहीं बल्कि शुद्ध प्रत्यक्ष होता है। यत यथार्थता का सार उसकी क्षणिकता है, अतः यह स्थिति कि शुद्ध प्रत्यक्ष की केवल एक क्षणमात्र की ही सत्ता होती है इसकी यथार्थता के विरुद्ध कुछ न कह कर, दूसरी ओर, इसकी पुष्टि ही करता है। यह यथार्थता या सत्य विमर्शात्मक विचार में अधोदगम्य और इसलिये अनभिलाष्य होता है, किन्तु विज्ञान (प्रत्यक्ष) में प्रगट परमार्थ सत्य की ऐसी ही प्रकृति है। "अतः", जैसा कि जेम्स ने बहुत पहले ही विचार किया था—यद्यपि ऐसा प्रतीत होता है कि दार्शनिकों की प्रत्येक पीढ़ी को सदैव नये सिरे से इस बात की शिक्षा देने की आवश्यकता प्रतीत होती है—  
"सम्यक् सवेदना को अवाच्य होना चाहिये।"<sup>२</sup>

बी० रसेल<sup>३</sup> के अनुसार, "सिद्धान्ततः, यद्यपि अक्सर व्यवहारतः नहीं, किसी वस्तु के अपने प्रत्यक्ष में हम उस अंश को जो गत अनुभवजन्य होता है, ऐसे अंश से पृथक् कर सकते हैं जो उस वस्तु के प्रकृतिजन्य किसी

<sup>१</sup> साइकॉलोजी, २, पृ० ७५।

<sup>२</sup> टी० एच० ग्रीन इण्ट्रो० टु ह्युमन ट्रीटिस, पृ० ३६ (१८९८)।

<sup>३</sup> एनेसिक्लिप ऑफ़ डि फासल पृ० १३१।

भी स्मृत्यात्मक प्रभाव के बिना ही उत्पन्न होता है।" "सवेदना वास्तविक अनुभव मे एक सैद्धान्तिक बीज है, वास्तविक अनुभव तो प्रत्यक्ष होता है।" यह मत भारतीय यथार्थवादियों के अनुकूल है जिनके लिये 'निश्चित प्रत्यक्ष' यथार्थ इन्द्रिय-प्रत्यक्ष है। वी० रसेल यह कहते हैं कि "इन परिभाषाओं के कार्यान्वय मे महान कठिनाइयाँ हैं।" वास्तव मे आधारभूत कठिनाई यह है कि जब एक क्षणिक विज्ञान को स्मृत्यात्मक तत्त्वों के प्रत्येक अंश से पृथक् कर दिया जाता है तब यह, धर्मोत्तर कहते हैं कि, कोई ज्ञान नहीं रह जाता—यह अमत्-कल्प हो जाता है। यह, जैसा कि काण्ट का विचार था और जैसा कि भारतीय यथार्थवादी भी स्वीकार करने के लिये विवश हुये थे, ज्ञान नहीं बल्कि ज्ञान का एक अतीन्द्रिय स्रोत है।

सिग्वर्ट के अनुसार, इस आकार का प्रत्यक्ष कि 'यह सुवर्ण है' अनुमान से युक्त है।<sup>१</sup> इसका यह अर्थ होगा कि प्रत्येक प्रत्यक्ष मे अनुमान निहित होता है, किन्तु सिग्वर्ट का विचार है कि शुद्ध सवेदना केवल रंगों के प्रत्यक्ष को ही सूचित करती है "जो एक इन्द्रधनुष देखता है वह केवल इतना ही कह सकता है कि वह एक विशेष रूप से व्यवस्थित रंगों को देख रहा है।"<sup>२</sup> बौद्ध यह मानते हैं कि शुद्ध सवेदना ( प्रत्यक्ष ) द्वारा "हम वास्तव मे नीले का प्रत्यक्ष तो करते हैं किन्तु हम यह नहीं जानते कि यह नीला है" ( नीलम् विजानाति, न तु 'नीलम् इति' विजानाति )। ज्यों ही हम यह कहते हैं कि यह नीला है त्योंही हम इसकी नीलेतर से तुलना कर चुके होते हैं और इसे केवल इन्द्रियाँ ही ग्रहण नहीं कर सकतीं। एक सम्यक् प्रत्यक्ष को अवान्वय ही होना चाहिये।

आधुनिक दार्शनिकों मे एच० वर्गसाँ ने इन्द्रियों और प्रज्ञा के बीच की सीमारेखा की पुनः स्थापना का प्रयास किया है। इनका कथन है कि "मुख्य-चुटि शुद्ध प्रत्यक्ष और स्मृति के बीच स्वभावगत अन्तर देखने की अपेक्षा तीव्रता का अन्तर देखने मे निहित है।"<sup>३</sup> "प्रत्यक्ष मे कुछ ऐसा होता है जिसका स्मृति मे कोई भी अस्तित्व नहीं होता और वही अन्तःप्रज्ञात्मक रूप से गृहीत ( परामर्थ ) सत्य होता है।"<sup>४</sup> यह बौद्धों के सिद्धान्त के समान प्रतीत होता

<sup>१</sup> लॉजिक २, पृ० ३९५।

<sup>२</sup> वही, पृ० ३९३।

<sup>३</sup> *Matiere et Memoire*, p 60।

<sup>४</sup> वही पृ० ७१।

है—इस सिद्धान्त के कि शुद्ध प्रत्यक्ष परमार्थ-सत् को ग्रहण करता है।<sup>१</sup> फिर भी, अन्तर यह है कि बौद्धों के लिये यह परमार्थ-सत् अनुभवातीत होता है, इसका केवल अनुभव होता है, यह अनभिलाष्य तथा विकल्पात्मक विचार द्वारा अवोघगम्य होता है, यह प्रत्येक अभिलाष्य वस्तु का विल्कुल विपरीत होता है।<sup>२</sup>



<sup>१</sup> 'निर्विकल्पकम् प्रत्यक्षम् परमार्थसत् गृह्णाति ।'

<sup>२</sup> यह कि वर्गों का प्रत्यक्ष शुद्ध नहीं है, यह कि विमर्शात्मक विचार इसमें सतत हस्तक्षेप करते रहते हैं, इनकी ओर ओ० हेमेलिन और आर० हूबर्ट ने सकेत किया है। तुकी० रिव्यू ड मेटाफ०', १९२६, पृ० ३४७।

## अध्याय ४ परमार्थ-सत्

### § १. परमार्थ-सत् क्या है

गन दो अध्यायों तथा प्रस्तावना ने पर्याप्त स्पष्टता के साथ उस विधि को प्रकट कर दिया होगा जिसके अनुसार न्याय-सम्प्रदाय के बौद्धों ने परमार्थ-सत् की समस्या का विवेचन किया है। समर्थक दृष्टि में सत् अर्थ-क्रियाकारी होता है। निषेधात्मक दृष्टि में सत् निर्विकल्पक होता है। विकल्प रचित, कल्पित और हमारी प्रज्ञा की कृति है। अरचित सत् है। आनुभविक वस्तु साक्षात्कार के आधार पर हमारे विकल्प के मश्लेपण द्वारा रचित वस्तु है।<sup>१</sup> परमार्थ सत् वह है जो केवल हमारे शुद्ध विज्ञान मात्र के अनुरूप होता है। यद्यपि आनुभविक वस्तु में एक साथ मिश्रित होने पर भी, हमारे ज्ञान में सत्ता मात्र और शुद्ध कल्पना के अंशों का निर्धारण करने के लिये विज्ञान और कल्पना के तत्त्वों को अवश्य पृथक् करना चाहिये। इस प्रकार का पृथक्करण करने के बाद यह प्रतीत होगा कि हम अपने ज्ञान के केवल उसी अंश को विचार में अनुभव, और वाणी में व्यक्त कर सकते हैं जो कल्पना द्वारा रचित होता है। हम सत् के केवल कल्पित आकार का ही ज्ञान प्राप्त कर सकते हैं स्वयं सत् का नहीं।

इहाँ उन समस्त अभिव्यक्तियों को दोहराना अनुचित नहीं होगा जिनकी महाप्रज्ञा में, फिर भी, इस अनभिलाष्य सत् को व्यक्त किया गया है। यह सत् —

( १ ) शुद्ध अर्थ है, एक शुद्ध विज्ञान में इन्द्रियो द्वारा अधिगत अर्थ, अर्थात् एक ऐसे विज्ञान में जो स्वरमिक है, जो ज्ञानप्राप्त-व्यापार से प्रकृति में भिन्न है।<sup>२</sup>

( २ ) इस प्रकार का प्रत्येक अर्थ तीनों लोको<sup>३</sup> में 'अद्वितीय' होता है, यह सर्वथा पृथक् होता है, अर्थात् विश्व के अन्य समस्त अर्थों<sup>४</sup> से हर प्रकार से असम्बद्ध होता है।

<sup>१</sup> विकल्पेन अनुगत साक्षात्-कार ।

<sup>२</sup> नुकी० न्यायिटी० पृ० १५२, 'ज्ञानस्य प्राप्तको व्यापार' ।

<sup>३</sup> त्रैलोक्य-व्यावृत्त ।

<sup>४</sup> सर्वतो व्यावृत्त ।

( ३ ) अतः यह इस नियम का अपवाद है कि प्रत्येक वस्तु या अर्थ अन्य समस्त वस्तुओं के क्रमशः समान और अशत अममान होता है। यह अत्यन्त विलक्षण होता है, किसी भी अर्थ से केवल विलक्षण।

( ४ ) यह देश-अननुगत तथा काल-अननुगत होता है। यद्यपि एक अज्ञात वस्तु द्वारा उत्पन्न अनिश्रित विज्ञान को देश और काल में स्थिति किया जा सकता है, तथापि यह स्थानीकरण हमारी प्रज्ञा का कार्य होता है जो वस्तु को एक रचित देश तथा कल्पित काल में स्थित करती है।

( ५ ) यह यथार्थ का क्षण<sup>१</sup> होता है, इसमें कोई ऐसे अंग नहीं होते जिनके बीच पूर्वापर सम्बन्ध हो, यह सूक्ष्मतम काल, किसी वस्तु की प्रवाहमान सत्ता का एक अवकल<sup>२</sup> होता है।

( ६ ) यह अवयव-रहित<sup>३</sup>, निरश, और अत्यन्त मरल होता है।

( ७ ) यह केवल सत्ता-मात्र होता है।

( ८ ) यह केवल वस्तु-मात्र होता है।

( ९ ) यह किसी वस्तु का स्वलक्षण होता है।

( १० ) यह सर्वथा विशेष के आशय में 'व्यक्ति' होता है।

( ११ ) यह अर्थ-क्रियाकारी होता है, विषुद्ध अर्थ-क्रियाकारी, अर्थ-क्रियाकारी के अतिरिक्त और कुछ नहीं।

( १२ ) यह विचारो और आचारो को उत्पन्न करने के लिये प्रज्ञा तथा विवेक को उद्दीप्त करता है।<sup>४</sup>

( १३ ) यह सवृत्ति-सत् नहीं होता, अर्थात् अनुभवातीत होता है।<sup>५</sup>

<sup>१</sup> क्षण=स्वलक्षण।

<sup>२</sup> पूर्वापर-भाग-विकल-काल-कला=क्षण।

<sup>३</sup> अन-अवयविन् = निरश।

<sup>४</sup> विकल्प-उत्पत्ति-शक्ति-मत्।

<sup>५</sup> 'न सवृत्ति-सत् = परमार्थ-सत्, ज्ञानेन प्रापयितुम अशक्य। 'अनुभवातीत' से 'अत्यन्त-परोक्ष' का तात्पर्य है। 'मानस-प्रत्यक्ष' को, जो दूसरा क्षण है और इसी समान निर्विकल्पक होता है, इस प्रकार व्यक्त किया गया है, तुकी० भाग २, पृ० ३३३। मुझे यह ज्ञान नहीं है कि इस शब्द का 'इन्द्रिय-प्रत्यक्ष' के सम्बन्ध में भी प्रयोग किया गया है, किन्तु नैयायिक (तुकी० तर्कदीपिका) 'निर्विकल्पक-प्रत्यक्ष' को 'अतीन्द्रिय' कहते हैं और 'अतीन्द्रिय = अत्यन्त-परोक्ष'।



(१४) यह अनभिलाष्य<sup>१</sup> होता है ।

तब यह क्या है ? यह कुछ है अथवा कुछ भी नहीं है ? यह मात्र कुछ, केवल कुछ, कुछ जो “मैं नहीं जानता क्या” है । यह ‘क’ है, शून्य नहीं । कम से कम इसकी एक गणितीय शून्य के साथ समता की जा सकती है जो धन और ऋण परिमाणों के बीच की सीमा है । यह एक सत् है । यहाँ तक कि यह ‘वस्तुभूत’<sup>२</sup> है, किसी भी सत्ता का परमार्थ-सत् धर्म । इसके अतिरिक्त अन्य कोई सत् नहीं है । अन्य समस्त सत् इसी से गृहीत होता है । कोई भी वस्तु जो किसी विज्ञान से, किसी ग्राह्य यथार्थता से सम्बद्ध नहीं है, वह या तो कल्पना अथवा एक सज्ञा मात्र या एक तात्त्विक वस्तु है । सत् या यथार्थ ग्राह्य सत्ता या स्वलक्षणत्व का पर्याय है ।<sup>३</sup> यह अवस्तु, सामान्य और परिकल्पित के विरुद्ध है ।<sup>४</sup>

## २. व्यक्ति ( या विशेष ) परमार्थ-सत् है

ज्ञान की समस्त वस्तुओं को सामान्यों और व्यक्ति या विशेषों में विभक्त किया गया है ।

मात्र व्यक्ति ही यथार्थ वस्तु होता है, सामान्य एक अवस्तु, अथवा अनर्थ, अथवा सज्ञा-मात्र होता है ।

उन गिलाँ में ‘ड’ ओकम के, जो यह मानते थे कि “एकमात्र जिस यथार्थ वस्तु का अस्तित्व है वह व्यक्ति है”, समय से ही यद्यपि यह सिद्धान्त तर्कशास्त्र के विद्यार्थी को परिचित है, तथापि बौद्ध न्याय में इसका एक विशेष तात्पर्य है । यहाँ व्यक्ति और सामान्य का अन्तर उससे कहीं अधिक मौलिक है जो स्कूलमेन मानते थे । एक मनुष्य, एक गाय, एक घट इत्यादि व्यक्ति नहीं होंगे । व्यक्ति यहाँ अर्थक्रियाकारी यथार्थ का केवल क्षणिक ग्राह्य उपादान मात्र है । इस क्षण के सन्दर्भ में विकल्प द्वारा रचित सामान्य आकार एक सामान्य है । केवल यह वाह्य क्षण मात्र ही व्यक्ति या विशेष है, मात्र यही स्वलक्षण परमार्थ सत् को व्यक्त करता है । बौद्ध<sup>५</sup> कहते हैं कि “वह विशेष जिसका ( आनुभविक ) ज्ञान होता है परमार्थ-सत् नहीं होता ।” वही

<sup>१</sup> अनभिलाष्य = अवाच्य = अनुपाख्य = अनिर्वचनीय । इन शब्दों में से, जिनके आशय समान हैं, तीसरे का माध्यमिक और अन्तिम का वेदान्ती व्यवहार करते हैं । तात्पर्य सबका समान है ।

<sup>२</sup> वस्तु एव, तुकी० न्यविटी० पृ० ६६२ ।

<sup>३</sup> वस्तु = सत्ता = स्वलक्षण = परमार्थ-सत् ।

<sup>४</sup> अवस्तु = अनर्थ = सामान्य = आरोपित = परिकल्पित ।

<sup>५</sup> अध्यवसीयमानम् स्वलक्षणम् न परमार्थ-सत्, तुकी० ताटी० पृ० ३४१ २६

यह मानने का कि परमार्थ-सत् या स्वलक्षण वस्तु की न तो कल्पना की जा सकती है और न उसे शब्दों से व्यक्त किया जा सकता है, अर्थ यह है कि इसका सम्यक् तार्किक विधियों द्वारा बोध नहीं किया जा सकता, और इस आशय में स्वलक्षण वस्तु अवोधगम्य है ।

### § ४. यथार्थ स्फुट-प्रतिभास उत्पन्न करता है

परमार्थ सत् का, जिसका लक्षण अर्थक्रियाकारित्व है, एक और लक्षण इसका गोचर क्षेत्र में उपस्थित होना है । यह इस तथ्य में निहित है कि यह एक विज्ञान को उत्पन्न कर देता है जिसका एक स्फुट-प्रतिभास<sup>१</sup> अनुगमन करता है, जबकि किसी अनुपस्थित वस्तु के अथवा उसकी किसी अभिलाष्य सज्ञा के आधार पर विचार द्वारा हमारी स्मृति में एक अस्फुट प्रतिभास<sup>२</sup> ही उत्पन्न होता है । इसके अतिरिक्त, एक अन्य व्याख्या<sup>३</sup> के अनुसार, स्फुटत्व या स्पष्टता की मात्रा वस्तु की स्थिति की दूरी के एक प्रतिलोम अनुपात में परिवर्तित होती है । इस स्पष्ट और सरल तथ्य को, अर्थात् इस तथ्य को कि एक उपस्थित और निकटस्थ वस्तु एक स्पष्ट प्रतिभास उत्पन्न करती है और एक दूरस्थ या अनुपस्थित वस्तु अस्पष्ट या अस्फुट प्रतिभास उत्पन्न करती है, क्षणिकवाद के सिद्धान्त के अन्तर्गत एक विशेष व्याख्या प्रदान की गई है । इस सिद्धान्त के अनुसार हमें प्रत्येक क्षण में 'एक अन्य' वस्तु मिलती है । एक ही और वही यथार्थ वस्तु एक दशा में स्फुट और दूसरी में अस्फुट प्रतिभास नहीं उत्पन्न कर सकती । यह एक विरोधत्व होगा क्योंकि यह एक साथ ही दोनों प्रकार के प्रतिभास उत्पन्न करता है । यथार्थवादी मानते हैं कि स्पष्टता और

<sup>१</sup> स्फुट-प्रतिभास = स्फुट-निर्भास = स्फुटाभ = विशद = विशदाभ = स्पष्ट ( यहाँ तार्किक दृष्टि से 'स्पष्ट' के आशय में इस स्पष्ट को नहीं ग्रहण करना चाहिये क्योंकि उस आशय में इसके लिये अधिक उपयुक्त शब्द निश्चित = नियत, होगा ।

<sup>२</sup> अस्फुट = अविशद = कल्पित = निश्चित ।

<sup>३</sup> धर्मोत्तर ( न्याविटी० पृ० १३२ और बाद ) की व्याख्या सम्भवतः गलत है क्योंकि वही वस्तु स्फुट और अस्फुट दोनों प्रतिभास नहीं उत्पन्न कर सकती अन्यथा उसे एक ही सत्ता के सातत्य की समानता के अर्थ में ग्रहण किया जायगा । 'उपस्थिति' के अर्थ में 'सन्निधान' की विनीतदेव की व्याख्या अधिक ग्राह्य है, तुकी० भाग २, पृ० ३५ नोट १-२ । तुकी० तसप० पृ० १६९ २१, ५१० १३, १७६, २३ "सन्निधिर सद्भाव" । तुकी० ताटी० पृ० १३८ । "सवादकम् सद् भ्रान्तम् अपि प्रमाणम् ।

अस्पष्टता ज्ञान मे निहित होती है स्वयं वस्तु मे नहीं ।<sup>१</sup> वही वस्तु भिन्न समयो मे एक ही व्यक्ति मे, अथवा एक ही समय मे भिन्न व्यक्तियों मे भिन्न प्रतिभास उत्पन्न कर सकती है, क्योंकि यथार्थवादियों के कथनानुसार, प्रत्यय परञ्च होते हैं प्रत्यञ्च नहीं ।<sup>२</sup> ये बाह्य यथार्थता के अनुरूप होते हैं । यथार्थवादियों के अनुसार एक विषमजातीय यथार्थता पर आरोपित विषयात्मक विकल्प नहीं होते ।

फिर भी, सवेदनात्मक प्रतिभास का स्फुटत्व एक कल्पित विचार अथवा स्मृतिजन्य विचार की स्पष्टता और विशदता से सर्वथा भिन्न होता है ।<sup>३</sup> प्रत्यक्षत यह इसके सर्वथा विपरीत होता है । स्थूलत्व<sup>४</sup> की अभिव्यक्ति की उत्पत्ति की समस्या पर वाचस्पति मिश्र एक मनोरञ्जक विवाद का उल्लेख करते हैं । बौद्धों के अनुसार इस प्रकार की अभिव्यक्ति हमारे विकल्प<sup>५</sup> की रचना होने के कारण आन्ति होती है । यथार्थता स्थूल और स्थायी पदार्थों मे नहीं बल्कि क्षणिक विज्ञानों द्वारा निर्मित घटना-प्रवाहों से लिये गये क्षणों मे निहित होती है । तदनन्तर सश्लेषण की एक प्रक्रिया द्वारा हमारी विकल्प-बुद्धि इन क्षणों को सकलित करके एक सश्लिष्ट आकार का निर्माण करती है जो कल्पित मानसिक सकलन के अतिरिक्त और कुछ नहीं होता ।<sup>६</sup> यथार्थवादी यह आपत्ति करता है कि इस प्रकार कोई एकत्व कभी भी उत्पन्न नहीं हो सकता । अतः यथार्थवादी यह मानता है कि स्थूल पदार्थ का यथार्थ अस्तित्व होता है और इन्द्रियाँ उसका साक्षात् बोध करती हैं । अपने इस दृष्टिकोण की पुष्टि मे वह स्फुटत्व की बौद्धों की व्याख्या का उल्लेख करता है । वह

<sup>१</sup> स्फुटत्वम् अपि ज्ञेयत्व-विशेष एव, न सवेदन-विशेष, तुकी न्याकणि० पृ २६७ १४ ।

<sup>२</sup> 'पराञ्च प्रत्यया, न प्रत्यञ्च,' तुकी० न्याकणि० पृ० २६९ १९ । इस सन्दर्भ मे 'परञ्च' और 'प्रत्यञ्च' के अर्थ के लिये तुकी० ताटी पृ० ८४ १८ जहाँ उन व्याकरणों के साथ, जो यह मानते हैं कि तार्किक दृष्टि मे नाम विचारों के पूर्व आकर उन्हें आकृति प्रदान करते हैं, शास्त्रार्थ मे 'पराङ्' का भी परञ्च के आशय मे ही प्रयोग किया गया है ।

<sup>३</sup> नियत-आकार = निश्चित-आकार = नियता बुद्धि = परिच्छिन्नम्-ज्ञानम् ।

<sup>४</sup> तुकी० न्याकणि० पुष्ठ २६२ और वाद ।

<sup>५</sup> वही, पृ० २६३ ६ ।

<sup>६</sup> 'सकलनात्मक', वही, पृ० २६३ १० ।

धर्मकीर्ति<sup>१</sup> को उद्धृत करके यह कहता है कि यदि स्थूलत्व एक विकल्प मात्र होता तो वह स्पष्ट प्रतिभास कभी भी उत्पन्न नहीं करता क्योंकि 'कल्पना ( अथवा 'विकल्प-अनुबन्ध' )<sup>२</sup> किसी वस्तु का स्फुट-प्रतिभास उत्पन्न नहीं कर सकती ।" इस पर बौद्ध यह उत्तर देता है कि ऐसी स्थिति में साक्षात् स्फुटत्व नहीं होता । स्थूलत्व का प्रतिभास विकल्प द्वारा गचित, अस्फुट, सामान्य तथा अमूर्त होता है । फिर भी वह साथ-साथ उत्पन्न सवेदना द्वारा एक परोक्ष स्फुटत्व प्राप्त करता है और यह स्फुटत्व उन्नी सवेदना की उपाधि<sup>३</sup> होता है । प्रत्यक्षत बौद्ध यह विचार करता है कि जब तक विकल्पात्मक अमूर्त विचार अथवा कल्पना क्रियाशील नहीं होती तब तक स्फुट सवेदना एक सरल क्षणमात्र होती है । इस क्षणिक वस्तु में न तो स्थूलत्व होता है और न अवधि । किन्तु यथार्थवादी इसे, पुनः, अस्वीकार करता है । वह यह कहता है कि बौद्धों के अनुसार स्थूलत्व का सवेदना द्वारा बोध नहीं होता, और केवल इसी दशा में, अर्थात् यदि इसका इन्द्रियो द्वारा साक्षात् बोध होता, तभी यह स्फुट प्रतिभास उत्पन्न करता ।

शान्तिरक्षित और कमलशील<sup>४</sup> ने भी इसी समस्या का विवेचन किया है । इनकी कृति में हमें ये विचार मिलते हैं । एक स्पष्ट प्रतिभास तथा एक अस्फुट अथवा अस्पष्ट<sup>५</sup> प्रतिभास दो सर्वथा भिन्न वस्तुयें हैं । इनमें प्रकार-भेद है और इनमें परस्पर उतनी ही भिन्नता है जितनी दृश्य-सवेदना और स्वाद-सवेदना में । अतः यदि एक नाम या एक विकल्प से अस्पष्ट और सामान्य प्रतिभास का तात्पर्य हो तो इससे उस वास्तविक यथार्थता का लेशमात्र भी तात्पर्य नहीं हो सकता जो एक शुद्ध विज्ञान में प्रतिभासित होती है । एक व्यक्ति जिसका एक हाथ अग्नि से जल गया है, इस अग्नि का उस व्यक्ति से एक सर्वथा भिन्न प्रतिभास करता है जो अग्नि को केवल एक नाम या एक सामान्य धारणा के रूप में ही जानता है । एक वास्तविक ऐन्द्रिक अनुभव का विषय होने पर स्पष्ट रूप से अनुभूत ताप की सवेदना भी ठीक इसी प्रकार उस स्थिति से भिन्न होती है जब ताप का या तो कोई अनुभव नहीं होता अथवा ताप के

<sup>१</sup> वही प० २६३.१२, इस स्थल का अभी निर्धारण नहीं किया जा सका है किन्तु बहुत सम्भवतः यह धर्मकीर्ति का ही है ।

<sup>२</sup> वही ।

<sup>३</sup> 'तद्-उपाधि', वही ।

<sup>४</sup> तुकी० तस० और तसप० पृ० २८०-२८१ ।

<sup>५</sup> स्पष्ट, अस्पष्ट ।

केवल नाम का ही उच्चारण किया जाता है, क्योंकि नाम ताप का केवल एक सामान्य तथा अस्पष्ट विचार ही उत्पन्न कर सकता है।<sup>१</sup>

इस प्रकार, अस्पष्टता मात्रा का विषय नहीं है। यह तो समस्त मानसिक विचारों का एक आन्तरिक गुण है जो कभी भी किसी वस्तु को उसकी वास्तविक स्पष्टता के साथ ग्रहण नहीं कर सकता।<sup>२</sup>

### § ५. परमार्थ-सत् गत्यात्मक होता है

धर्मकीर्ति का कथन है<sup>३</sup> कि 'इन्द्रिय-प्रत्यक्ष द्वारा ग्रहण किया गया पदार्थ उस पदार्थ का विशेष सार होता है।' तदन्तर वह यह व्याख्या करते हैं कि विशेष सार वह सार होता है जो एक स्पष्ट प्रतिभास उत्पन्न करता है।<sup>४</sup> प्रतिभास या तो स्पष्ट अथवा अस्पष्ट होता है। किसी वस्तु के विशेष सार की उपस्थिति द्वारा केवल स्पष्ट प्रतिभास उत्पन्न होता है। यहाँ तक कि हम यह भी नहीं कह सकते कि यह एक प्रतिभास है क्योंकि अभी हम इसके आकारों का भी अनुभव नहीं कर पाते। यह अभी एक सग्ल स्पष्ट प्रतिभास होता है जो, ज्यो-ज्यो विलीन होता है, एक स्पष्ट और विगद प्रतिमा द्वारा स्थानान्तरित होता है। यह स्पष्ट और विगद प्रतिमा हमारी प्रज्ञा की रचना होनी है जो इसकी उक्त प्रतिभास से, अर्थात् वस्तु से आने वाले उद्दीपक से रचना करती है। परन्तु यह प्रतिमा एक आन्तरिक विषयात्मक रचना होती है जो बाह्य यथार्थता के एक क्षण द्वारा उत्पन्न होती है। यह यथार्थता किसी भी प्रकार वस्तु के समान नहीं होती। यह तो केवल हमारी बुद्धि को उद्दीप्त करने वाली एक हेतुमात्र होती है। जैसा कि हेतुत्व के बौद्ध-सिद्धान्त के परीक्षण द्वारा पर्याप्त सिद्ध किया जा चुका है, हेतु और फल दोनों का समान होना कदापि आवश्यक नहीं है।

<sup>१</sup> 'स्वलक्षणम् अवाच्यम् एव', वही, पृ० २८० ४, 'अव्यपदेश्यम् स्वलक्षणम्', वही, पृ० २८० ९।

<sup>२</sup> बर्ट्रण्ड रसेल का भी उस समय यही मत प्रतीत होता है जब वह कहते हैं (अने० ऑफ माइण्ड, पृ० २२२) कि "यहाँ तक कि घटना-विशेष तक की हमारी प्रतिमाओं में न्यूनाधिक मात्रा में अस्पष्टता होती है। तात्पर्य यह कि घटना में एक सीमा के भीतर परिवर्तन होने पर भी उसकी प्रतिमा में कोई विशेष अन्तर नहीं आता।"

<sup>३</sup> न्यायिटी० पृ० १२-१३।

<sup>४</sup> वही, पृ० १२ १.३। यहाँ हम विनीतदेव की व्याख्या को स्वीकार करते हैं, जिसके अनुसार 'मन्निधान' का अर्थ गोचर क्षेत्र में उपस्थिति है।

तब यह प्रश्न उठाया जाता है कि ऐसा क्यों होता है कि यह विशेष मात्र, यह सार मात्र ही, जो प्रतिमा के समान नहीं होता, शुद्ध इन्द्रिय-प्रत्यक्ष में गृहीत एक मात्र पदार्थ होता है ?<sup>१</sup> बल्लि को देखते समय क्या हमें इस बात का निश्चित विश्वास नहीं होता कि वह बाह्य जगत् में भी हमारे समक्ष उसी रूप में उपस्थित है जिस रूप में हमारी आन्तरिक प्रतिमा में ?<sup>२</sup> धर्मकीर्ति कहते हैं कि नहीं, विशेष सार मात्र ही बाह्य जगत् में होता है, क्योंकि मात्र वही परम यथार्थ धर्म है ।<sup>३</sup> ऐसा क्यों है ? ऐसा क्यों है कि विशेष सार मात्र ही परमार्थ सत् होता है ? इसलिये कि, धर्मकीर्ति कहते हैं, मात्र यही अर्थ-क्रियाकारी होता है । यथार्थता का सार वास्तव में उसकी अर्थक्रियाकारी शक्ति मात्र है ।<sup>४</sup> यथार्थता के अन्तर्गत हम अर्थक्रियाकारित्व के नग्न तथ्य से ऊपर या अधिक और कुछ सम्मिलित नहीं मान सकते ।<sup>५</sup> प्रतिमा अर्थक्रियाकारी नहीं होती । बल्लि एक निश्चित आकार और विस्तारवाली वह ज्वलन्त वस्तु नहीं है जिसे हम अपने समक्ष उपस्थित मानते हैं । वह तो ऋष्मजशक्ति की एक क्षण मात्र है, शेष सब कुछ कल्पना है ।<sup>६</sup> एक घट निश्चित रंग, आकार, स्पर्शगुण और अवधि से युक्त वह स्थूल वस्तु नहीं है जो हमारी कल्पना में उपस्थित होता है । वह तो एक अर्थक्रियाकारी क्षण है जो, उदाहरण के लिये, जल गिराने के तथ्य से व्यक्त है, शेष सब कुछ कल्पना है ।<sup>७</sup> और पुनः, जल गिराने का सामान्य चित्र नहीं बल्कि यह तथ्य विशेष ही ।

जब किसी डण्डे के प्रहार से एक पैर टूट जाता है तब यथार्थ केवल यही तथ्य होता है कि पैर टूट गया है, डण्डा, प्रहार, और पैर कल्पना द्वारा इसी तथ्य की हमारी विवेचना है ।<sup>८</sup> ये स्थूल, सामान्य और कल्पित है, यथार्थ केवल विशेष क्षण है ।

बाह्य यथार्थता केवल वह शक्ति है जो कल्पना को उद्दीप्त करती है । यह स्थूलत्व, या वस्तु, या पदार्थ नहीं बल्कि मात्र शक्ति है । किसी बाह्य वस्तु की

<sup>१</sup> न्यायिटी० पृ० १३ ८।

<sup>२</sup> वही 'बल्लिर् दृश्यात्मक एव अवशीयते ।'

<sup>३</sup> न्यायि० पृ० १३ १०।

<sup>४</sup> वही पृ० १३ १५ ।

<sup>५</sup> 'या भूति सैव क्रिया ऋद्, तुकी० ऊपर ।

<sup>६</sup> 'औष्ण्यम् एव अग्नि' ।

<sup>७</sup> 'बौद्धानाम् क्षण-पदेन घटादिर् एव पदार्थो व्यरहियते न तु तदतिरिक्तः कश्चित् क्षण-नामा कालोऽस्ति (ब्रह्मविद्याभरण २२, २०) ।

<sup>८</sup> तसप० पृ० १३४ १८ ।

हमारी प्रतिमा बाह्य अर्थक्रियाकारी यथार्थता की केवल एक फल<sup>१</sup>, केवल उसके द्वारा उत्पन्न मात्र होती है।

इस प्रकार, यथार्थता गत्यात्मक होती है,<sup>२</sup> बाह्य जगत् के समस्त धर्म केवल शक्तियाँ मात्र होते हैं।

## ६. 'मोनड' ( चिदणु ) और परमाणु

इस प्रकार, यत् परमार्थ विशेष एक अत्यन्त सूक्ष्म बाह्य सत् है, अतः यह उस परमाणु से किस प्रकार सम्बद्ध है जो स्वयं भी एक अत्यन्त सूक्ष्म बाह्य यथार्थता है ? भूतपदार्थ ( रूप ) सम्बन्धी बौद्ध-सिद्धान्त का ऊपर उल्लेख किया जा चुका है।<sup>३</sup> इस सिद्धान्त के अनुसार भूत पदार्थ ( रूप ) अणुओं से निर्मित होते हैं और एक अणु में कम से कम आठ परमाणु होते हैं। ये चार आधारभूत तथा चार गौण परमाणुओं में विभक्त होते हैं। गौण परमाणु रंग, गन्ध, स्वाद और स्पर्श के होते हैं। गौण भूत पदार्थ पारभासी होते हैं। प्रत्येक गौण परमाणु को अपने पोषण के लिये चार आधारभूत परमाणुओं की आवश्यकता है, जिससे एक अणु में वास्तव में, यदि भूत पदार्थ ( रूप ) प्रतिध्वनित नहीं होता तो, बीस परमाणु होते हैं। यदि वह प्रतिध्वनित भी होता है तो उसमें एक ध्वनि का भी गौण परमाणु सम्मिलित होता है। इस दशा में अणु में क्रमशः पच्चीस परमाणु होंगे। परन्तु ये परमाणु एक विशेष प्रकार के होते हैं। सर्वप्रथम, ये अविभाज्य नहीं होते। बौद्ध उन वैशेषिकों के सिद्धान्त का तीव्र विरोध करते हैं जो अविभाज्य और सर्वथा ठोस परमाणुओं को मानते हैं। यदि दो परमाणुओं में सान्निध्य है, तो बौद्ध पूछता है<sup>४</sup> कि इस दशा में वे (परमाणु) एक दूसरे का केवल एक ओर से ही स्पर्श करते हैं अथवा सब ओर से सर्वतः ? इस द्वितीय दशा में दोनों परमाणु एक दूसरे में सम्मिलित हो जायेंगे और सम्पूर्ण विश्व केवल एक परमाणु से ही निर्मित होगा। किन्तु यदि ये एक दूसरे का केवल एक ओर से ही स्पर्श करें तो प्रत्येक परमाणु कम से कम छ अन्य परमाणुओं से आवृत्त होगा—चार चार दिशाओं की ओर से तथा एक-एक ऊपर और नीचे से। इस दशा में उनके छ भाग होंगे। इन परमाणुओं की एक और विशिष्टता यह है कि ये

<sup>१</sup> वही 'उपलम्भो एव कार्यम्'।

<sup>२</sup> 'सत्तैव व्यापृति, चल प्रतीत्य-समुत्पाद', तुकी० ऊपर।

<sup>३</sup> तुकी ऊपर, पृ० १२०, तुकी० मेरी, 'सोल थ्योरी' पृ० ९५३, नोट ११।

<sup>४</sup> अनिको० १४३, तुकी सदस० पृ० ३११।

किसी वस्तु के कण या भाग नहीं होते। एक ठोस परमाणु किसी ऐसी वस्तु का परमाणु नहीं होता जिसकी विशिष्टता ठोसपन हो। इसी प्रकार वह्नि का परमाणु किसी ऐसी वस्तु का कण नहीं होता जिनकी विशिष्टता उष्णता हो।<sup>१</sup> गति का परमाणु गत्यात्मक शक्ति के अतिरिक्त और कुछ नहीं होता। ठोस परमाणु का अर्थ विकर्षण है और तरल का अर्थ आकर्षण या ससक्ति। 'रूप' ( भूत-पदार्थ ) शब्द की, एक कल्पित व्युत्पत्ति के अनुसार, वस्तु के अर्थ में नहीं बल्कि क्षणिक<sup>२</sup> के अर्थ में व्याख्या की गई है। इन परमाणुओं की एक और विशिष्टता यह है कि समस्त वस्तुएँ एक ही प्रकार के अणुओं से निर्मित होती हैं। यदि एक भूतपदार्थ एक ज्वाला के रूप में और दूसरा जल या किसी अन्य वस्तु के रूप में प्रगट होता है तो ऐसा तत्सम्बन्धी तत्त्व के परिमाणात्मक प्रामुख्य के कारण नहीं बल्कि उसके उत्कर्ष<sup>३</sup> के कारण ही होता है। इस प्रकार, हम रूप-स्कन्ध के बौद्ध सिद्धान्त को एक गत्यात्मक सिद्धान्त कह सकते हैं। इस सिद्धान्त को, जिसका सर्वास्तिवादियों के सम्प्रदाय में विस्तार किया गया था, विज्ञानवादी सम्प्रदायों में भी सुरक्षित रखा गया। इसका उस साख्य-सिद्धान्त से विरोध था जिसे एक यान्त्रिक सिद्धान्त कहा जा सकता है क्योंकि उसमें एक सर्वव्यापी समान पदार्थ और गति के एक ऐसे समान सिद्धान्त की मान्यता है जिसके अनुसार ही समस्त परिवर्तनों, समस्त सृष्टियों और आनुभविक जगत् के समस्त प्रकारों की व्याख्या की गई है।

साख्य और बौद्ध दोनों ही उन वैशेषिकों के सिद्धान्त के विरोधी थे जो मौलिक, विशिष्ट मौलिक, विशिष्ट और यथार्थ गुणों से युक्त चार प्रकार के परमाणु मानते थे। ये परमाणु एक ऐसी रचनात्मक शक्ति से युक्त थे जो जटिल नियमों के सूत्रों के अनुसार अणुओं तथा अन्य उच्चतर समुच्चयों को उत्पन्न करते थे<sup>४</sup>।

इस प्रकार रूप ( भूत पदार्थ ) विषयक बौद्ध सिद्धान्त अर्थक्रियाकारी के रूप में परमार्थ सत् की परिभाषा तथा गत्यात्मक होने के रूप में प्रतीत्य-

<sup>१</sup> 'वह्निर् औष्ण्यम् एव'।

<sup>२</sup> तुकी० सेक० पृ० ११, नोट २।

<sup>३</sup> 'उत्कर्ष', तुकी० अभिको० १, सेक० पृ० २९, नोट।

<sup>४</sup> तुकी० 'हिन्दू केमिस्ट्री' २१८५ और बाद में डा० बी० एन० सील की उत्कृष्ट व्याख्या।



समुत्पाद के अपने सिद्धान्त के पूर्णतया अनुकूल है। परमार्थ सत् गत्यात्मक है, शुद्ध सत्ता अर्थक्रियाकारी सामर्थ्य के अतिरिक्त और कुछ नहीं, स्वलक्षण वस्तु उस विधि के अतिरिक्त और कुछ नहीं जिसके अनुसार हमारी ऐन्द्रिकता बाह्य-व्यर्थता से प्रभावित होती है।<sup>१</sup>

धर्मोत्तर<sup>२</sup> का कथन है कि हम 'परमार्थ सत्' शब्द का किसी भी ऐसी वस्तु के लिए व्यवहार करते हैं जिसका उसके अर्थक्रियाकारी सामर्थ्य के अनुसार परीक्षण किया जा सके। \*\* वास्तव में यही कारण है कि अर्थक्रियाओं की पूर्ति साक्षात् प्रत्यक्ष वस्तुओं से होती है कल्पित वस्तुओं से नहीं। \* दूसरी ओर एक ऐसी वस्तु ही, जिसका साक्षात् प्रत्यक्ष हुआ है, अर्थक्रिया उत्पन्न करती है। फलस्वरूप सत् केवल व्यक्ति ( विशेष अर्थात् अर्थक्रियाकारित्व का अद्वितीय क्षण<sup>३</sup> स्वलक्षण वस्तु ) है, कल्पित ( आनु-भविक ) वस्तु नहीं।<sup>४</sup>

### § ७. सत् विधि-रूप है

परमार्थ-सत् को वस्तु-साधन या विधिरूप<sup>५</sup> भी कहा गया है। धर्मोत्तर<sup>६</sup> कहते हैं कि "वस्तु ही विधिरूप होती है," और वस्तु-साधन परमार्थ-सत् का पर्याय है"<sup>७</sup>।<sup>८</sup> "परमार्थ-सत् अपनी ओर से परमार्थ व्यक्ति"<sup>९</sup> अथवा विशुद्ध स्वलक्षण वस्तु होता है।

किसी वस्तु के निश्चय के साथ, अर्थात् विचार के कार्य के साथ समीकरण को, विशेषरूप से न्याय की एक ऐसी प्रणाली में जिसका प्रमुख सिद्धान्त सत् तथा प्रत्येक विकल्प के बीच एक मौलिक विभेद की स्थापना करना है, समझने के लिये हमें इस बात का ध्यान रखना चाहिये कि बौद्ध नैयायिकों के

<sup>१</sup> न्यायि० ११२-१५ वस्तु=परमार्थ-सत्=अर्थ-क्रिया-सामर्थ्य-लक्षणम्।

<sup>२</sup> न्यायिटी० पृ० १३१८, अनुवाद पृ० ३७।

<sup>३</sup> 'प्रत्यक्ष एक फल है, जैसे एक घट में पानी लाना या पेरों का दूटना।' तुकी० तसप० पृ० १३४१८।

<sup>४</sup> "स्व-लक्षणम् विधि-रूपम्", ताटी० पृ० ३४० १३, ३४१ १६ "बाह्यम् विधि-रूपम् अगो-व्यावृत्तम्"।

<sup>५</sup> न्यायिटी० पृ० २४ १६ "वस्तु-साधनम् = 'विधे साधनम्'।"

<sup>६</sup> वही, पृ० १३१८।

<sup>७</sup> वही, पृ० १३११।

लिये प्रत्यक्ष में आधारभूत क्रिया विकल्प नहीं बल्कि 'विधि' है। फलस्वरूप 'विधि' तथा 'विधि-रूप' में विकल्प तथा विकल्प-विषय, प्रत्यक्ष तथा प्रत्यक्ष-विषय, ज्ञान तथा विषय के रूप में ज्ञान, के बीच कोई अन्तर नहीं है। एक गाय के विकल्प को 'यह एक गाय है' के निश्चय के रूप में समझा जाता है। इस निश्चय में विधि का सार बाह्य वस्तु के क्षण द्वारा उत्पन्न दृश्य-सवेदना से निर्मित होता है। यह सवेदना गाय के सश्लिष्ट विकल्प की रचना के लिये बुद्धि को उद्दीप्त करती है। इस निश्चय में कि 'यह आकाश में स्थित पुष्प है' कोई यथार्थ 'विधि' नहीं है क्योंकि कोई ऐसी दृश्य-सवेदना नहीं है जो भ्रान्ति अथवा निरधिष्ठान ज्ञान न हो। फलस्वरूप, विधि का सार एक गाय अथवा आकाश के पुष्प के विकल्प-विषय में नहीं बल्कि उस सवेदना ( विज्ञान ) के एक क्षण में सम्मिलित है जो बाह्य वस्तु का एक साक्षात् प्रतिक्षेप है। इस आशय में वस्तु ( सत् ) का अर्थ 'विधि' है। यहाँ तक कि यह नकारात्मक निश्चय भी कि 'इस स्थान पर कोई घट नहीं', यद्यपि अपने रूप में नकारात्मक है, तथापि इसमें एक 'विधि' है क्योंकि इससे एक दृश्य-सवेदना का सन्दर्भ है<sup>१</sup>। विकल्प-विषय स्पष्टता और स्फुटत्व की उच्चतम मात्रा प्राप्त कर सकते हैं किन्तु ये स्वयं अपने में सत्ता के तथ्य को वहन नहीं कर सकते। हम कह सकते हैं कि 'एक गाय है' और 'कोई गाय नहीं है'। यदि एक गाय के विकल्प-विषय से सत्ता अभिप्रेत हो तो यह निश्चय कि 'गाय है' निरर्थक तथा पुनरुक्ति से युक्त, और यह निश्चय कि 'गाय नहीं है' अर्थात् 'यहाँ कोई गाय नहीं है', विरोधत्व से युक्त होगा। किन्तु एक विज्ञान विशेष, एक क्षण एक सत्ता है। हम यह नहीं कह सकते कि 'सत्ता की सत्ता है' क्योंकि यह एक पुनरुक्ति होगी। इसी प्रकार हम यह भी नहीं कह सकते कि 'सत्ता नहीं है' क्योंकि यह विरोधत्व होगा। इस प्रकार, बौद्धों ने उसी समस्या पर प्रहार किया है जिसने सत्त्वमी-मासात्मक विवाद की प्रामाणिकता पर योरोपीय तकवादियों और उनके विपक्षियों के ध्यान को इतने अधिक दिनों तक ग्रस्त रखा है। यथार्थता विकल्प-विषय की स्पष्टता तथा स्फुटत्व से निष्कृष्ट नहीं हो सकती। इसके विपरीत एक स्पष्ट और स्फुट विकल्प उसके एक विचार-सृजन होने का प्रमाण है। फल-स्वरूप अ-यथार्थता यथार्थता पर एक आरोप है<sup>३</sup>। प्रत्येक विकल्प और प्रत्येक

<sup>१</sup> वही, पृ० २२१८।

<sup>२</sup> ताटी० पृ० ३४० १० और बाद, १३२ और बाद।

<sup>३</sup> न्याबिटी० पृ० ४८ ७ : "निश्चय-आरूढम् रूपम्-समारोपितम् = बुद्धय = अवसितम्", वही, पृ० ५१८।

निश्चय की यथार्थता एक गृहीत यथार्थता है, यह तत्सम्बन्धी मवेदना से गृहीत होती है। इसी आशय में यह कहा गया है कि विधि-रूप स्वलक्षण वस्तु है।

## ६. आपत्तियाँ

स्वलक्षणत्व के सिद्धान्त पर समस्त अवोद्ध सम्प्रदायो द्वाग तथा स्वय वौद्धो में ही माध्यमिको के सम्प्रदाय द्वारा तीव्र अपेक्षा किया जाना सर्वथा स्वाभाविक था। म्यिनि इसके विपरीत नहीं हो सकती थी, क्योंकि यह सिद्धान्त मानो एक नाभि के अन्तर्गत वौद्ध समीक्षा का मक्षिप्तीकरण कर देता है। माध्यमिको के लिये इस सिद्धान्त का प्रतिवाद एक मरल कार्य था। इसके लिये न केवल सीमित और असीमित, विभाज्य और अविभाज्य की तार्किक धारणायें ही द्वान्द्वात्मक तथा विरोधी थी वरन् समस्त धारणायें ही निरपवाद रूप से सापेक्ष, विरोधी, और इसलिये अयथार्थ थी। 'वस्तु स्वलक्षण' से ऐसी वस्तु का तात्पर्य है जो स्वय अपने लक्षण से लक्षित हो। यदि यह सम्बन्ध यथार्थ हो तो यह एक छुरी द्वारा स्वय अपनी धार काटने के समान होगा। किन्तु यह तार्किक है और इसलिये द्वान्द्वात्मक तथा अयथार्थ।<sup>१</sup>

जैनो ने 'वस्तु-स्वलक्षण' के सिद्धान्त पर ऐसे तर्कों से आक्षेप किया है जो विधि की दृष्टि से तो माध्यमिको से वस्तुतः भिन्न नहीं हैं, यद्यपि इस विधि को एक मित्र उद्देश्य के लिये ही ग्रहण किया गया था।<sup>२</sup> उनके अनुसार सापेक्षत्व का यह अर्थ कदापि नहीं है कि सापेक्ष वस्तुयें यथार्थ नहीं हैं। ये एक साथ ही सापेक्ष तथा यथार्थ दोनों होती हैं। न केवल न्याय की ही वरन्, स्वय यथार्थता की प्रकृति भी द्वान्द्वात्मक होती है। यथार्थता एक साथ ही स्थायी और अस्थायी होती है। यह सीमित और असीमित तथा विशेष और सामान्य दोनों एक साथ ही होती है। यह विरोधत्व यथार्थता की स्वय प्रकृति में ही निहित है और इसे निश्चित रूप से स्वीकार किया जाना चाहिये।<sup>३</sup>

ममस्त सामान्य गुणो से रहित एक परमार्थ और सर्वथा व्यक्ति के रूप में वस्तु-स्वलक्षण की धारणा अममर्थनीय है। प्रत्येक अन्य वस्तु के समान

<sup>१</sup> तुकी० मेरा 'निर्वाण' पृ० १४२ और वाद।

<sup>२</sup> वस्तु-स्वलक्षण के विरुद्ध जैनो के तर्कों का सक्षेप शान्तिरक्षित ने प्रस्तुत किया है। तुकी० तस० पृ० ४८६ और वाद।

<sup>३</sup> वही, पृ० ४८६ २३।

लिये प्रत्यक्ष में आधारभूत क्रिया विकल्प नहीं बल्कि 'विधि' है। फलस्वरूप 'विधि' तथा 'विधि-रूप' में विकल्प तथा विकल्प-विषय, प्रत्यक्ष तथा प्रत्यक्ष-विषय, ज्ञान तथा विषय के रूप में ज्ञान, के बीच कोई अन्तर नहीं है। एक गाय के विकल्प को 'यह एक गाय है' के निश्चय के रूप में समझा जाता है। इस निश्चय में विधि का सार बाह्य वस्तु के क्षण द्वारा उत्पन्न दृश्य-सवेदना से निर्मित होता है। यह सवेदना गाय के सश्लिष्ट विकल्प की रचना के लिये बुद्धि को उद्दीप्त करती है। इस निश्चय में कि 'यह आकाश में स्थित पुष्प है' कोई यथार्थ 'विधि' नहीं है क्योंकि कोई ऐसी दृश्य-सवेदना नहीं है जो भ्रान्ति अथवा निरधिष्ठान ज्ञान न हो। फलस्वरूप, विधि का सार एक गाय अथवा आकाश के पुष्प के विकल्प-विषय में नहीं बल्कि उस सवेदना ( विज्ञान ) के एक क्षण में सम्मिलित है जो बाह्य वस्तु का एक साक्षात् प्रतिक्षेप है। इस आशय में वस्तु ( सत् ) का अर्थ 'विधि' है। यहाँ तक कि यह नकारात्मक निश्चय भी कि 'इस स्थान पर कोई घट नहीं', यद्यपि अपने रूप में नकारात्मक है, तथापि इसमें एक 'विधि' है क्योंकि इससे एक दृश्य-सवेदना का सन्दर्भ है<sup>१</sup>। विकल्प-विषय स्पष्टता और स्फुटत्व की उच्चतम मात्रा प्राप्त कर सकते हैं किन्तु ये स्वयं अपने में सत्ता के तथ्य को वहन नहीं कर सकते। हम कह सकते हैं कि 'एक गाय है' और 'कोई गाय नहीं है'। यदि एक गाय के विकल्प-विषय से सत्ता अभिप्रेत हो तो यह निश्चय कि 'गाय है' निरर्थक तथा पुनरुक्ति से युक्त, और यह निश्चय कि 'गाय नहीं है' अर्थात् 'यहाँ कोई गाय नहीं है', विरोधत्व से युक्त होगा।<sup>२</sup> किन्तु एक विज्ञान विशेष, एक क्षण एक सत्ता है। हम यह नहीं कह सकते कि 'सत्ता की सत्ता है' क्योंकि यह एक पुनरुक्ति होगी। इसी प्रकार हम यह भी नहीं कह सकते कि 'सत्ता नहीं है' क्योंकि यह विरोधत्व होगा। इस प्रकार, बौद्धों ने उसी समस्या पर प्रहार किया है जिसने सत्त्वमी-मासात्मक विवाद की प्रामाणिकता पर योरोपीय तकवादियों और उनके विपक्षियों के ध्यान को इतने अधिक दिनों तक ग्रस्त रक्खा है। यथार्थता विकल्प-विषय की स्पष्टता तथा स्फुटत्व से निष्कृष्ट नहीं हो सकती। इसके विपरीत एक स्पष्ट और स्फुट विकल्प उसके एक विचार-सृजन होने का प्रमाण है। फल-स्वरूप अ-यथार्थता यथार्थता पर एक आरोप है<sup>३</sup>। प्रत्येक विकल्प और प्रत्येक

<sup>१</sup> वही, पृ० २२१८।

<sup>२</sup> ताटी० पृ० ३४०१० और वाद, १३२ और वाद।

<sup>३</sup> न्याविटी० पृ० ४८ ७ : "निश्चय-आरुढम् रूपम्-समारोपितम् = बुद्धय = अवसितम्", वही, पृ० ५१८।

निश्चय की यथार्थता एक गृहीत यथार्थता है, यह तत्सम्बन्धी सवेदना से गृहीत होती है। इसी आशय में यह कहा गया है कि विधि-रूप स्वलक्षण वस्तु है।

## ६८. आपत्तियों

स्वलक्षणत्व के सिद्धान्त पर समस्त अबोध सम्प्रदायो द्वारा तथा स्वयं बौद्धों में ही माध्यमिकों के सम्प्रदाय द्वारा तीव्र अपेक्षा किया जाना सर्वथा स्वाभाविक था। स्थिति इसके विपरीत नहीं हो सकती थी, क्योंकि यह सिद्धान्त मानो एक नाभि के अन्तर्गत बौद्ध समीक्षा का सक्षिप्तीकरण कर देता है। माध्यमिकों के लिये इस सिद्धान्त का प्रतिवाद एक सरल कार्य था। इसके लिये न केवल सीमित और असीमित, विभाज्य और अविभाज्य की तार्किक धारणायें ही द्वान्द्वात्मक तथा विरोधी थीं वरन् समस्त धारणायें ही निरपवाद रूप से सापेक्ष, विरोधी, और इसलिये अयथार्थ थीं। 'वस्तु स्वलक्षण' से ऐसी वस्तु का तात्पर्य है जो स्वयं अपने लक्षण से लक्षित हो। यदि यह सम्बन्ध यथार्थ हो तो यह एक छुरी द्वारा स्वयं अपनी धार काटने के समान होगा। किन्तु यह तार्किक है और इसलिये द्वान्द्वात्मक तथा अयथार्थ।<sup>१</sup>

जैनो ने 'वस्तु-स्वलक्षण' के सिद्धान्त पर ऐसे तर्कों से आक्षेप किया है जो विधि की दृष्टि से तो माध्यमिकों से वस्तुतः भिन्न नहीं हैं, यद्यपि इस विधि को एक भिन्न उद्देश्य के लिये ही ग्रहण किया गया था।<sup>२</sup> इनके अनुसार सापेक्षत्व का यह अर्थ कदापि नहीं है कि सापेक्ष वस्तुयें यथार्थ नहीं हैं। ये एक साथ ही सापेक्ष तथा यथार्थ दोनों होती हैं। न केवल न्याय की ही वरन्, स्वयं यथार्थता की प्रकृति भी द्वान्द्वात्मक होती है। यथार्थता एक साथ ही स्थायी और अस्थायी होती है। यह सीमित और असीमित तथा विशेष और सामान्य दोनों एक साथ ही होती है। यह विरोधत्व यथार्थता की स्वयं प्रकृति में ही निहित है और इसे निश्चित रूप से स्वीकार किया जाना चाहिये।<sup>३</sup>

समस्त सामान्य गुणों से रहित एक परमार्थ और सर्वथा व्यक्ति के रूप में वस्तु-स्वलक्षण की धारणा असमर्थनीय है। प्रत्येक अन्य वस्तु के समान

<sup>१</sup> तुकी० मेरा 'निर्वाण' पृ० १४२ और बाद।

<sup>२</sup> वस्तु-स्वलक्षण के विरुद्ध जैनो के तर्कों का संक्षेप शान्तिरक्षित ने प्रस्तुत किया है। तुकी० तस० पृ० ४८६ और बाद।

<sup>३</sup> वही, पृ० ४८६ २३।

यह भी एक साथ ही व्यक्ति और सामान्य दोनों है।<sup>१</sup> वस्तु-स्वलक्षण की धारणा समस्त वस्तुओं को अपने में आवृत्त करती है, यह एक सामान्य है।<sup>२</sup> साथ ही, प्रत्येक व्यक्ति का अन्य समस्त व्यक्तियों से विभेद किया गया है, यह 'अन्यत्व' से युक्त होता है, और अन्यत्व प्रज्ञा का एक पदार्थ है। वस्तु-स्वलक्षण की कल्पित 'पवित्रता' एक माया है। यह भी उतनी ही द्वन्द्वात्मक है जितनी की अन्य कोई भी तार्किक धारणा। यह एक साथ ही व्यक्ति और सामान्य दोनों है। किन्तु यह गुण इसकी यथार्थता के साथ हस्तक्षेप नहीं करता क्योंकि जैन यह मानते हैं कि स्वयं यथार्थता भी द्वन्द्वात्मक है।<sup>३</sup>

ऐसा कहा गया है कि अह्मीक<sup>४</sup> नामक एक जैन दाशनिक ने इस विवाद में एक ऐसी तर्क-प्रणाली को ग्रहण किया था जो दर्शन के इतिहासकारों को अज्ञात नहीं थी। इस दार्शनिक की यह मान्यता थी कि प्रत्येक वस्तु में एक ही समय कुछ समानता और कुछ विलक्षणता सम्मिलित होती है, जिसमें से समानता सामान्य होती है और विलक्षणता व्यक्ति या विशेष। यदि सर्वथा व्यक्ति जैसी कोई वस्तु हो तो वह अन्य समस्त वस्तुओं से सर्वथा भिन्न और असम्बन्ध होगी, वह अवस्तु होगी, वह कुछ भी नहीं, 'आकाश में पुष्प' होगी।<sup>५</sup> और दूसरी ओर, यदि उसमें कोई विलक्षणता सम्मिलित न हो तो वह अन्य समस्त वस्तुओं के साथ एकीभूत हो जायेगी और कोई विविधता होगी ही नहीं। यह मानना एक त्रुटि है कि सत्ता को एक एकत्व ही होना चाहिये। सत्ता सदैव द्विविध होती है—उसका अस्तित्व और अनस्तित्व दोनों होता है। वह एक साथ ही गतिशील और शान्त, सामान्य और विशेष दोनों होती है। यथार्थता का सार द्वन्द्वात्मक, अर्थात् सदैव द्विविध होता है।

<sup>१</sup> वही, पृ० ४८६ २५ और बाद, तथा ४९० ११।

<sup>२</sup> वही पृ० ४८७ २२।

<sup>३</sup> इस समस्या पर माध्यमिकों और जैनो की परस्पर स्थिति की हीगल की विज्ञानवादी द्वन्द्वात्मक, और उनके भौतिकवादी अनुगामियों, तथा उन मार्क्स और एञ्जेलस की द्वन्द्वात्मक स्थिति से समानता स्थापित की जा सकती है जो यह मानने के लिये प्रस्तुत थे कि स्वयं यथार्थता भी द्वन्द्वात्मक और विरोधी है।

<sup>४</sup> वही, पृ० ४८६ २५।

<sup>५</sup> वही, पृ० ४८७ ५, ४८७ २०, और ४९५ १२।

बौद्ध उत्तर देते हैं कि यदि सामान्य और विशेष में समीकरण हो तो वे एक ही एकत्व में एकीभूत हो जायेंगे और वह एकत्व द्विविध नहीं होगा। किन्तु यदि इनमें समीकरण न हो तो ये भिन्न होंगे और दो यथार्थतायें होंगे, इन प्रकार सत्ता पुनः द्विविध नहीं होगी।<sup>१</sup> यदि यह मान लिया जाय कि सत्ता वही रहती है किन्तु अवस्थायें या गुण भिन्न होते हैं, तब यह प्रश्न उठेगा कि ये गुण यथाथ हैं अथवा कल्पित।<sup>२</sup> यदि ये कल्पित हैं तो बौद्ध आपत्ति नहीं करेंगे। किन्तु जैन यथाथ गुणों को मानते हैं, और यथार्थ गुण विरोधी नहीं हो सकते, क्योंकि एक सत्ता नदैव एक एकत्व होती है। यदि एक वस्तु कोई अन्य वस्तु हो सकती है तो वह अपने स्वरूप से व्युत्त होकर दूसरी बन जायगी। एक विक्षिप्त<sup>३</sup> के अतिग्लित और कोई भी विग्लित के नियम को अस्वीकृत नहीं कर सकता और यह नियम, हम देख चुके हैं, परमार्थ व्यक्ति अथवा वस्तु के विषुद्ध स्वलक्षणत्व की यथायता की स्थापना करता है।

## § ९. परमार्थ सत् के दृष्टिकोणों की उत्पत्ति

भारतीय दर्शन के समस्त सम्प्रदाय नाथ ही नाथ मोक्ष के निद्वान्त भी हैं। अतः परमार्थ-सत् की समस्या के दो पक्ष हैं। यह या तो समार में जीव की सृष्टि का परमार्थ वर्म है अथवा यह निर्माण में इस सृष्टि की शाश्वत समाप्ति है।

नाथ्य में सृष्टि के चरम तत्त्व तीन प्रकार के अव-परमाणविक गुण हैं जिनकी विभिन्न सहस्रस्थितियाँ एक 'कर्म' नामक केन्द्रीय शक्ति के प्रभाव के अन्तर्गत विविध पदार्थों तथा उनके सतत परिवर्तन की सृष्टि करती है। निर्वाण इस सृष्टि की सदैव के लिये समाप्ति है।

आगमिक न्याय और वैशेषिक में परमार्थ तत्त्व चार प्रकार के परमाणु हैं जो कर्म के प्रभाव के अन्तर्गत लोको तथा उनके जीवों की सृष्टि की रचना करते हैं। इस प्रक्रिया की निर्वाण में समाप्ति शाश्वत मृत्यु है,

<sup>१</sup> वही, पृ० ४८९ ७-१०।

<sup>२</sup> वही, पृ० ४९० १४।

<sup>३</sup> वही, पृ० ४९१ ९।

<sup>४</sup> आरभन्ते।

क्योंकि चेतना, तथा साथ ही साथ, जगत् की उत्पत्ति भी समाप्त हो जाती है। बाद के न्याय-वैशेषिक में शाश्वतत्व अथवा निर्वाण ईश्वर के एक शाश्वत रहस्यवादी तथा स्थिर ध्यान में निहित है।

हीनयान में तीन प्रकार के गुण तथा चार प्रकार के परमाणु तीन प्रकार के धर्मों<sup>१</sup> द्वारा स्थानान्तरित हो गये हैं। यहाँ भी शाश्वतत्व अचेतन, कर्म की शक्ति की समाप्ति के फलस्वरूप उत्पन्न शाश्वत मृत्यु की एक अवस्था है।

महायान के प्रथम काल में कर्म की शक्ति मायाशक्ति बन जाती है। नित्यत्व एक ऐसा ससार, एक ऐसी अवस्था है जिसकी इस माया के विनाश से प्राप्ति होती है। वेदान्त में भी इसी स्थिति को स्वीकार किया गया है।

अन्ततः, महायान के द्वितीय काल में वस्तु-स्वलक्षण ही परमार्थ-सत् है। कर्म के प्रभाव के अन्तर्गत बुद्धि द्वारा ग्राह्य-ग्राहक-कल्पना के रूप में इसका विभेद जगत् की प्रक्रिया का निर्माण करता है। इसकी अविभक्त स्थिति ही निर्वाण है। यह एक अनभिलाप्य स्वभाव-काय और ज्ञान-काय है जिसमें ग्राह्य और ग्राहक एकीभूत हो गये होते हैं।

इस प्रकार, वस्तु-स्वलक्षण एक ओर एक बाह्य-पदार्थ, ज्ञान का चरम कारण है, तथा दूसरी ओर, एक ऐसा विन्दु है जहाँ निर्वाण में ग्राह्य और ग्राहक एकीभूत हो जाते हैं।

जिनेन्द्रबुद्धि<sup>२</sup> का यह कथन है “‘तथता’ ( अर्थात् परमार्थ-सत् अथवा वस्तु-स्वलक्षण ) की दृष्टि से ( ग्राह्य और ग्राहक के बीच ) कोई अन्तर है ही नहीं, किन्तु यत हम एक अतीन्द्रिय भ्रान्ति से अवच्छेद होते हैं, अतः हमें जो कुछ ज्ञान होता है वह ग्राह्य और ग्राहक-कल्पना द्वारा विभक्त इसका एकमात्र परोक्ष प्रतिभास मात्र है।”

‘स्वलक्षण’ की धारणा, जो प्रत्येक धर्म में विशुद्धतः स्वलक्षण होती है, हीनयान में भी विद्यमान है। सत्ता के धर्म की, जो इस काल की केन्द्रीय धारणा है, परिभाषा ‘स्वलक्षण धारणाद् धर्म’<sup>३</sup> के रूप में की गई है। फिर भी, बाद की धारणा से यह अनेक दृष्टियों से भिन्न है। अभी यथार्थ और

<sup>१</sup> धर्म = सम्कार ।

<sup>२</sup> तुकी० भाग २, पृ० ३६६ ।

<sup>३</sup> तुकी० यशोमित्र अभिको० १३, और सेक० पृ० ३६, नोट “अत्तनो यत्तं सभावान् धरेन्तीति धम्मा” अट्टसालिनी पृ० ३९, ९४ ।



कल्पना के बीच कोई निश्चित रेखा नहीं है, सत्ता के धर्म भौतिक और मानसिक में, अथवा भौतिक, मानसिक तथा मस्कार<sup>१</sup> में विभक्त है, और ये सभी समान रूप से सत्<sup>२</sup> हैं। 'सत्' की 'अर्थक्रियाकारित्व' के रूप में परिभाषा नहीं की गई है। समस्त ध्यान धर्मों के किसी भी प्रकार के मिश्रण की सत्ता की अस्वीकृति पर ही केन्द्रित है। गत्यात्मक दृष्टि से वस्तु को इतना सूक्ष्म बना दिया गया है, तथा मानस के धर्म परस्पर इतने बाह्य-ग्राह्य हैं कि वस्तु और मानस का अन्तर प्रायः समाप्त हो जाता है, और दोनों सस्कार या धर्म बन जाते हैं<sup>३</sup>।

'स्वलक्षण' की एक क्षण के रूप में परिभाषा के विषय में हीनयान के सम्प्रदायों में विचलन था। प्रत्येक की धर्मों की अपनी-अपनी सूची थी। फिर भी, अन्तर अनिवार्य नहीं थे।

समस्त धर्मों का परिकल्पित, परिनिष्पन्न तथा इन दोनों के बीच के एक परमन्त्र नामक तीन वर्गों के अन्तर्गत विभेद—यह विभेद जो आरम्भिक योगाचार सम्प्रदाय की विशिष्टता है—में यथार्थता तथा कल्पना के बीच एक तीक्ष्ण विभाजन निहित है। धर्मकीर्ति ने अर्थक्रियाकारित्व के रूप में सत् की परिभाषा देकर तथा इसका हर प्रकार की कल्पना के साथ मौलिक विरोधत्व दिखाकर इस सिद्धान्त को अन्तिम रूप दे दिया। अब सत् विशुद्ध सत्ता का, परम विशेष और स्वलक्षणवस्तु<sup>४</sup> का पर्याय बन गया। इसका अवस्तु, कल्पना तथा समस्त विकल्प के साथ विभेद तथा विरोध बताया गया है।

इस विचार को कि विशुद्ध विज्ञान द्वारा स्वभाव का स्वलक्षणवस्तु के रूप में ज्ञान प्राप्त हो सकता है, बाद के वेदान्त ने बौद्धों से ग्रहण किया है। 'यत वस्तुओं के अन्तर का ज्ञान सविकल्पक होता है, और यत इस अन्तर के ज्ञान के बिना अलग-अलग वस्तुयें नहीं हो सकती वल्कि सम्पूर्ण अथवा

<sup>१</sup> रूप-ज्ञान-चित्तविप्रयुक्त-सस्कार।

<sup>२</sup> भाव = धर्म = सत् = अनित्य।

<sup>३</sup> तुकी० सेक० पृ० ८४।

<sup>४</sup> वस्तु = सत्ता = परमार्थ-सत् = स्वलक्षण।

क्योंकि चेतना, तथा साथ ही साथ, जगत् की उत्पत्ति भी समाप्त हो जाती है। बाद के न्याय-वैशेषिक में शाश्वतत्व अथवा निर्वाण ईश्वर के एक शाश्वत रहस्यवादी तथा स्थिर ध्यान में निहित है।

हीनयान में तीन प्रकार के गुण तथा चार प्रकार के परमाणु तीन प्रकार के धर्मों<sup>१</sup> द्वारा स्थानान्तरित हो गये हैं। यहाँ भी शाश्वतत्व अचेतन, कर्म की शक्ति की समाप्ति के फलस्वरूप उत्पन्न शाश्वत मृत्यु की एक अवस्था है।

महायान के प्रथम काल में कर्म की शक्ति मायाशक्ति बन जाती है। नित्यत्व एक ऐसा ससार, एक ऐसी अवस्था है जिसकी इस माया के विनाश से प्राप्ति होती है। वेदान्त में भी इसी स्थिति को स्वीकार किया गया है।

अन्ततः, महायान के द्वितीय काल में वस्तु-स्वलक्षण ही परमार्थ-सत् है। कर्म के प्रभाव के अन्तर्गत बुद्धि द्वारा ग्राह्य-ग्राहक-कल्पना के रूप में इसका विभेद जगत् की प्रक्रिया का निर्माण करता है। इसकी अविभक्त स्थिति ही निर्वाण है। यह एक अनभिलाष्य स्वभाव-काय और ज्ञान-काय है जिसमें ग्राह्य और ग्राहक एकीभूत हो गये होते हैं।

इस प्रकार, वस्तु-स्वलक्षण एक ओर एक बाह्य-पदार्थ, ज्ञान का चरम कारण है, तथा दूसरी ओर, एक ऐसा बिन्दु है जहाँ निर्वाण में ग्राह्य और ग्राहक एकीभूत हो जाते हैं।

जिनेन्द्रबुद्धि<sup>२</sup> का यह कथन है “‘तथता’ ( अर्थात् परमार्थ-सत् अथवा वस्तु-स्वलक्षण ) की दृष्टि से ( ग्राह्य और ग्राहक के बीच ) कोई अन्तर है ही नहीं, किन्तु यतः हम एक अतीन्द्रिय भ्रान्ति से अवरुद्ध होते हैं, अतः हमें जो कुछ ज्ञान होता है वह ग्राह्य और ग्राहक-कल्पना द्वारा विभक्त इसका एकमात्र परोक्ष प्रतिभास मात्र है।”

‘स्वलक्षण’ की धारणा, जो प्रत्येक धर्म में विशुद्धतः स्वलक्षण होती है, हीनयान में भी विद्यमान है। सत्ता के धर्म की, जो इस काल की केन्द्रीय धारणा है, परिभाषा ‘स्वलक्षण धरणाद् धर्म’<sup>३</sup> के रूप में की गई है। फिर भी, बाद की धारणा से यह अनेक दृष्टियों से भिन्न है। अभी यथार्थ और

<sup>१</sup> धर्म = सस्कार ।

<sup>२</sup> तुकी० भाग २, पृ० ३६६ ।

<sup>३</sup> तुकी० यशोमित्र अभिको० १३, और सेक० पृ० २६, नोट “अततो यत्न सभावान् धरेन्तीति घम्मा” अट्टसालिनी पृ० ३९, ९४ ।

कल्पना के बीच कोई निश्चित रेखा नहीं है, सत्ता के धर्म भौतिक और मानसिक में, अथवा भौतिक, मानसिक तथा सस्कार<sup>१</sup> में विभक्त है, और ये सभी समान रूप से सत्<sup>२</sup> हैं। 'सत्' की 'अर्थक्रियाकारित्व' के रूप में परिभाषा नहीं की गई है। समस्त ध्यान धर्मों के किसी भी प्रकार के मिश्रण की सत्ता की अस्वीकृति पर ही केन्द्रित है। गत्यात्मक दृष्टि से वस्तु को इतना सूक्ष्म बना दिया गया है, तथा मानस के धर्म परस्पर इतने बाह्य-ग्राह्य हैं कि वस्तु और मानस का अन्तर प्रायः समाप्त हो जाता है, और दोनों सम्मिलित या धर्म बन जाते हैं<sup>३</sup>।

'स्वलक्षण' की एक क्षण के रूप में परिभाषा के विषय में हीनयान के सम्प्रदायों में विचलन था। प्रत्येक की धर्मों की अपनी-अपनी सूची थी। फिर भी, अन्तर अनिवार्य नहीं थे।

समस्त धर्मों का परिकल्पित, परिनिष्पन्न तथा इन दोनों के बीच के एक परतन्त्र नामक तीन वर्गों के अन्तर्गत विभेद—यह विभेद जो आरम्भिक योगाचार सम्प्रदाय की विशिष्टता है—मे यथार्थता तथा कल्पना के बीच एक तीक्ष्ण विभाजन निहित है। धर्मकीर्ति ने अर्थक्रियाकारित्व के रूप में सत् की परिभाषा देकर तथा इसका हर प्रकार की कल्पना के साथ मौलिक विरोधत्व दिखाकर इस सिद्धान्त को अन्तिम रूप दे दिया। अब सत् विशुद्ध सत्ता का, परम विशेष और स्वलक्षणवस्तु<sup>४</sup> का पर्याय बन गया। इसका अवस्तु, कल्पना तथा समस्त विकल्प के साथ विभेद तथा विरोध बताया गया है।

इस विचार को कि विशुद्ध विज्ञान द्वारा स्वभाव का स्वलक्षणवस्तु के रूप में ज्ञान प्राप्त हो सकता है, बाद के वेदान्त ने बौद्धों से ग्रहण किया है। 'यत् वस्तुओं के अन्तर का ज्ञान सविकल्पक होता है, और यत् इस अन्तर के ज्ञान के बिना अलग-अलग वस्तुयें नहीं हो सकती वस्तु न सम्पूर्ण अथवा

<sup>१</sup> रूप-ज्ञान-चित्तविप्रयुक्त-सस्कार।

<sup>२</sup> भाव = धर्म = सत् = अनित्य।

<sup>३</sup> तुक्की० सेक० पृ० ८४।

<sup>४</sup> वस्तु = सत्ता = परमार्थ-सत् = स्वलक्षण।

स्वभाव ही होता है, अतः वेदान्ती यह मानते हैं कि विशुद्ध विज्ञान<sup>१</sup> सत्तामात्र का अथवा परम् ब्रह्म<sup>२</sup> का बोध करता है।”

### § १० कुछ योरोपीय समानान्तरतायें

संक्षेप में, बौद्ध तार्किक सम्प्रदाय में स्थापित परमार्थ-सत् की धारणा से जो बातें अभिप्रेत हैं वह यह व्यक्त करती हैं कि ( १ ) यह परम विशेष; ( २ ) सत्ता मात्र, ( ३ ) सत्ताप्रवाह में एक क्षण, ( ४ ) अद्वितीय और अमम्बद्ध, ( ५ ) गत्यात्मक, अस्थूल और अस्थायी; ( ६ ) अर्थक्रिया-कारित्व की शक्ति से युक्त, ( ७ ) प्रतिभास को स्फुटत्व प्रदान करने वाला, ( ८ ) निश्चयो की समर्थक शक्ति, और ( ९ ) अनभिलाष्य, अवोद्यगम्य, स्वलक्षण-वस्तु है।

एक परमार्थ-सत् के अपने प्रायः दो सहस्राब्दी की खोज में दर्शन ने कभी-कभी समानान्तर पथों पर यात्रा की, और एक ही अथवा भिन्न निष्कर्षों से निष्कृष्ट एक ही तर्कों को कभी अशत और कभी पूर्णतः दोहराया भी, परन्तु एक ही अन्तिम निष्कर्ष पर नहीं पहुँच सका।

बौद्ध न्याय में परमार्थ-सत् को अभिव्यक्त करने वाले शब्द का शब्दार्थ ‘स्वलक्षण’<sup>३</sup> है। एक सीमा तक यह ‘स्वलक्षण’ एरिस्टॉटिल के ‘प्रथम-सार’ के समकक्ष है। ‘हाँक एलिक्रिड’ के रूप में इसका निर्धारण उस ‘किञ्चिद् इदम्’ शब्द के अनुरूप है जिसके द्वारा ‘स्वलक्षण’ की व्याख्या की गई है। बौद्धदर्शन में यह सर्वथा असम्बद्ध है क्योंकि यह एक सर्वथा स्वलक्षण वस्तु है। एरिस्टॉटिल इस बात का निर्धारण कर सकने में अशक्त हैं कि “किसी सार या तत्त्व को ‘सम्बद्ध’ कहा जाय या नहीं। इनका ऐसा विचार प्रतीत होता है कि द्वितीय ‘सार’ ऐसा हो सकता है किन्तु प्रथम ‘सार’ नहीं। फिर

<sup>१</sup> निर्विकल्पक।

<sup>२</sup> तुकी० शादी० पृ० १२६। वेदान्तपरिभाषा में ( पृ० ३१ और बाद ) ‘तत् त्वम् असि’ की ‘निर्विकल्पक’ के रूप में व्याख्या है, और न्यायमकरन्द ( पृ० १५३ और बाद ) परमब्रह्म के साक्षाद् के रूप में एक ‘तत्त्वत् साक्षात्कार’ की कल्पना करता है। एक योगी प्रत्येक वस्तु का केवल ‘निर्विकल्पक प्रत्यक्ष’ ही करता है, क्योंकि उसके लिये ‘मानस-प्रत्यक्ष ही एकमात्र प्रमाण होता है।

<sup>३</sup> स्वलक्षणम् = परमार्थ-सत्।

भी, आप इस बात को स्वीकार करते हुये ममाप्त करते हैं कि यह एक मन्दिग्ध और कठिन प्रश्न है।<sup>१</sup> भारतीय अस्वीकृति अत्यन्त स्पष्ट है।

फिर भी, "एरिस्टॉटिल के 'सार' की सर्वाधिक विशिष्टता यह है कि Unum et Idem Numero होते हुये भी यह एकान्तरित होने वाली विरोधी घटनाओं को ग्रहण करके अपने में परिवर्तन उत्पन्न कर सकता है।"<sup>२</sup> यह, जैसा कि हम देख चुके हैं, बौद्धदर्शन में सर्वथा भिन्न है। यहाँ प्रत्येक परिवर्तन स्वयं मार का ही परिवर्तन है। साथ ही, एरिस्टॉटिल सत्ता के दस प्रकार मानते हैं, जब कि बौद्ध 'स्वलक्षण' ही एकमात्र सत्ता है, अन्य समस्त पदार्थ स्वयं अपने में सत्तारहित हैं। ये उसी समय परोक्षरूप से सत्तायें हो सकते हैं जब उनके तल में प्रथम 'सार' स्थिति हो, और इस स्थिति में तब उनकी एक गृहीत सत्ता होती है। इसे एरिस्टॉटिल भी इस बात का प्रतिपादन करते समय मानते प्रतीत होने हैं कि "प्रथम मार मात्र ही पूर्णतम आशय में सत्ता होता है।" बौद्ध 'स्वलक्षण' की ही भाँति यह भी "अन्य समस्त पदार्थों के लिये एक 'अन्तर्धारा' के रूप में अनिवार्य रूप से आवश्यक है।"

यथार्थ, सत्ता, सार, तत्त्व, आदि की धारणाओं के सम्बन्ध में दार्शनिकों द्वारा निर्धारित असौम्य सिद्धान्तों का परीक्षण करते समय जो अनेक तुलनायें स्वभावतः अपने को प्रकट करती हैं उनमें से हमें लीव्निज के 'मोनडॉलोजी'<sup>३</sup> पर अवश्य रुकना चाहिये क्योंकि यहाँ तुलना के आधार अपेक्षाकृत अधिक हैं। हम लोग लीव्निज और धर्मकीर्ति के बीच इनके एकतत्त्ववादी, यात्रिकवादी और परमाणुवादी विरोधियों के प्रति स्थिति की तुलना की ओर पहले ही ध्यान आकर्षित कर चुके हैं। जिस प्रकार लीव्निज की गत्यात्मक यथार्थता १) स्पिनोजा के एकतत्त्ववाद, २) डेकार्टे के यात्रिकतावाद, और ३) परमाणुवादियों के अविभाज्य परमार्थ-सत् को अस्वीकार करती है, ठीक उसी प्रकार धर्मकीर्ति भी १) माध्यमिक-वेदान्त के एकतत्त्ववाद, २) सांख्य के यान्त्रिकवाद जो जगत् के समस्त परिवर्तनों को गतिशील प्रकृति की एक नित्य मात्रा के वितरण में अन्तर का परिणाम मानता है, और ३) वैशेषिकों के परमाणुवाद को अस्वीकार करते हैं। 'चिदणुओं' ( मोनड्स ) की ही भाँति स्वलक्षण भी गत्यात्मक और क्षणिक होते हैं। लीव्निज कहते

<sup>१</sup> तुकी० ग्रेट० एरिस्टॉटिल, पृ० ७२।

<sup>२</sup> वही, पृ० ६९।

<sup>३</sup> चिदणुविज्ञान।

हैं कि "जहाँ गति एक उत्तरोत्तर सातत्य की वस्तु है जिसकी कभी काल से अधिक कोई सत्ता नहीं होती क्योंकि इसके समस्त अंगों का एक साथ कभी अस्तित्व नहीं होता । वही, दूसरी ओर, शक्ति अथवा क्षमता का प्रत्येक क्षण में सर्वथा पूर्ण अस्तित्व होता है और इसे वास्तविक और यथार्थ ही होना चाहिये ।" यह अत्यधिक कौतूहलवर्धक है कि अवधि, स्थूलत्व और गति की यथार्थता को लीबनिज बौद्धों के सर्वथा समान आधार पर अस्वीकार करते हैं—अर्थात् इस आधार पर कि इन सब का एक क्षण में पूर्ण अस्तित्व नहीं हो सकता । लीबनिज कहते हैं कि "पदार्थों की उनके नग्न सार की गति से रहित होने के रूप में कल्पना नहीं की जा सकती, क्योंकि गति सामान्य रूप से पदार्थ का सार है ।" ठीक यही बौद्धों का मत है 'सत्ता कर्मता है', अर्थक्रियाकारित्व ही परमार्थसत् है । एक और अधिक उल्लेखनीय समानता इस धारणा में निहित है कि 'यत् चिदणु विशुद्धत गहन केन्द्र अथवा ( गत्यात्मक ) इकाइयाँ हैं जिनमें से प्रत्येक अन्य सबसे पृथक् है, अतः कोई भी चिदणु न तो दूसरे को प्रभावित कर सकता है और न उन्हें परिवर्तित ही कर सकता है । ठीक इसी प्रकार बौद्ध इकाइयाँ भी, हम देख चुके हैं कि, यद्यपि ये अर्थक्रियाकारित्व के अतिरिक्त और कुछ नहीं, तथापि वास्तव में किसी वस्तु को उत्पन्न नहीं कर सकती । परन्तु तुलना यही समाप्त हो जाती है । चिदणु भी, एरिस्टॉटिल के 'प्रथम सार' की भाँति, एक अन्तस्तत्त्व, एक आत्मा है । बौद्धदर्शन में यह एक बाह्य क्षण है ।

दार्शनिकों की एक ऐसी शृङ्खला को, जो आनुभविक दृष्टि से गृहीत पदार्थ की आपातिक यथार्थता और परमार्थ-सत् के अतीन्द्रिय अज्ञात स्रोत के बीच अन्तर की कल्पना करते हैं, छोड़कर हमें कुछ विस्तार से काण्ट का अध्ययन करना चाहिये, क्योंकि यहाँ, जैसा कि प्रतीत होगा, हमें न केवल कुछ समानान्तर आधार तथा समान तर्कों के यन्त्र अश ही वरन् सम्पूर्ण धारणा में ही एक समानता मिलती है । निम्नलिखित बातें हमारा ध्यान आकर्षित करती हैं ।

( १ ) दिव्दानु की ही भाँति, काण्ट भी ज्ञान के केवल दो प्रमाण तथा इन दोनों के बीच मौलिक अन्तर मानते हैं ।

( २ ) यद्यपि ये दोनों प्रमाण मूलतः भिन्न तथा सैद्धान्तिक दृष्टि से पृथक्कणीय हैं, तथापि आनुभविक दृष्टि से सदैव मिश्रित प्रतीत होते हैं । फलस्वरूप दोनों के बीच अन्तर आनुभविक नहीं बल्कि अनुभवातीत है ।

( ३ ) अन्य समस्त प्रणालियों में स्पष्ट और स्फुट चिन्तन को सत्य का आधार माना गया है। केवल इन्द्रियों द्वारा घटनाओं मात्र का अस्त-व्यस्त प्रत्यक्ष होता है, प्रज्ञा अथवा विवेकबुद्धि द्वारा परमार्थ-सत्, स्वलक्षण-वस्तु, का स्पष्ट ज्ञान होता है। अपने समीक्षात्मक काल में काण्ट ने इस सम्बन्ध को उलट दिया। स्पष्ट और स्फुट ज्ञान से केवल घटना का सन्दर्भ होता है, किन्तु किसी घटना में जो सवेदना के अनुरूप होता है वह समस्त वस्तुओं के अनुभवातीत पदार्थ का, स्वलक्षण वस्तु ( Sachheit ) का निर्माण करता है। बौद्धों के अनुसार, 'हम देख चुके हैं, शुद्ध विज्ञान में वस्तु-स्वलक्षण का प्रत्यक्ष होता है। जिन वस्तुओं का स्पष्ट बोध होता है वह विकल्पात्मक प्रतिमायें होती हैं।

( ४ ) काण्ट कहते हैं कि 'वस्तु-स्वलक्षण' अवोधगम्य है, हम उसे एक ऐन्द्रिक प्रतिमा में व्यक्त नहीं कर सकते, यह प्रत्यक्ष की सीमा है। बौद्ध कहते हैं कि परम विशेष तक हम अपने ज्ञान द्वारा नहीं पहुँच सकते।

( ५ ) फिर भी इसका अस्तित्व है और यह प्रापक है, ऐसा काण्ट का कथन है। यह एक ऐसी विधि के अतिरिक्त और कुछ नहीं जिसके अनुसार हमारी सवेदनशीलता बाह्यपदार्थ द्वारा प्रभावित होती है। धर्मकीर्ति कहते हैं कि परम विशेष ही परमार्थ-सत् है क्योंकि मात्र इसी में अर्थक्रियाकारित्व होता है।

( ६ ) द्विविध परमार्थ-सत् और द्विविध हेतुत्व होते हैं स्वलक्षण वस्तु का परमार्थ-सत् हेतुत्व, तथा आनुभविक विषय का परोक्ष-सत् हेतुत्व। स्वलक्षण-वस्तु परमार्थ-सत् हेतुत्व के ही एक दूसरे नाम के अतिरिक्त, इस परमार्थ-सत् हेतुत्व के तथ्य के अतिरिक्त, और कुछ नहीं। इस बात ने, जिसे बौद्धों ने पर्याप्त शुद्धता के साथ व्यक्त किया है, काण्ट के व्याख्याकारों को द्विविधा में डाल दिया है, क्योंकि काण्ट ने यथार्थ की एक सश्लिष्ट पदार्थ, एक ऐसे यथार्थ के रूप में जो परम नहीं है, एक स्थायी और स्थूल यथार्थ<sup>१</sup> के रूप में कल्पना की है।

---

<sup>१</sup> Realitas Phaenomenon । प्रत्यक्षतः इसका यह अर्थ होना चाहिये कि एक अन्य असश्लिष्ट परमार्थ-सत् का नहीं बल्कि क्षण का परमार्थ-सत् भी होना चाहिये, तुकी० क्रिरी० पृ० १३७। यह ठीक स्वलक्षण वस्तु है। 'वस्तु' शब्द से 'सत्ता' पहले से ही अभिप्रेत है और काण्ट ने इसकी 'यथार्थ' ( Ding=Sachheit=Realitat ) के अर्थ में व्याख्या की है। फिर भी,

काण्ट के 'वस्तु-स्वलक्षण' तथा धर्मकीर्ति के 'स्वलक्षण' के बीच आधारभूत अन्तर धर्मकीर्ति द्वारा इसके स्पष्ट रूप से सत् के एक ऐसे क्षण मात्र के साथ समीकरण में निहित है जो विज्ञान के एक क्षण के अनुरूप होता है। भारतीय 'वस्तु' इस दृष्टि से अनुभवातीत है कि एकमात्र क्षण का, हर प्रकार के सश्लेषण से बाह्य होने के कारण, आनुभविक ज्ञान नहीं प्राप्त किया जा सकता।<sup>१</sup> अन्यथा काण्ट की यह विशिष्टता कि "घटना में जो कुछ सवेदना के अनुरूप होता है वह अतीन्द्रिय वस्तु-स्वलक्षण है"<sup>२</sup>, पूर्णतया भारतीय 'प्रथम सार' के लिये व्यवहृत हो सकती है। एक अन्य अन्तर बौद्धों द्वारा स्वलक्षण-वस्तु के सत्तामात्र के साथ स्पष्ट समीकरण में उपलब्ध है। यह सत्ता एक विधेय, एक पदार्थ नहीं है। यह सभी विधेयत्व का समान धर्मी है। इस सम्बन्ध में बौद्धों ने परमार्थ-सत् की धारणा का तार्किक उपयोग किया है। परमार्थ-सत् समस्त निश्चयो का, और जैसा कि हम आगे देखेंगे, समस्त अनुमानों का परमार्थ-धर्मी है।<sup>३</sup> काण्ट के 'वस्तु-स्वलक्षण' तथा बौद्धों के 'स्वलक्षण' में एक और अन्तर इस बात में निहित है कि काण्ट प्रत्येक आनुभविक आत्मा के पीछे उसी प्रकार एक आन्तरिक वस्तु-स्वलक्षण मानते हैं जैसे प्रत्येक बाह्य वस्तु के पीछे एक बाह्य वस्तु-स्वलक्षण। इस प्रकार ऐसा प्रतीत होगा कि वस्तु-स्वलक्षण के दो प्रकार हैं जिनमें से दोनों एक दूसरे के आमने-सामने हैं। बौद्ध दर्शन में यह भिन्न है। 'स्वलक्षण'<sup>४</sup> वैसी बाह्यवस्तु है जैसी समस्त सम्बन्धों से रहित वह विशुद्ध स्वयं अपने में होती है। तदनुरूप

वहुसंख्यक व्याख्याकारों ने इन पर इस बात का या तो आक्षेप किया है अथवा कर रहे हैं कि इन्होंने एक ऐसी 'वस्तु' के सिद्धान्त का पतिपादन किया है जो 'वस्तु' नहीं है—एक ऐसी वस्तु का जो कुछ नहीं करती यद्यपि वह परमार्थ-सत् है, अर्थात् स्वयं सत् और प्रापकता, शुद्ध सत् और 'शुद्ध' प्रापकता है।

<sup>१</sup> 'क्षणस्य ( ज्ञानेन ) प्रापयितुम् अशक्यत्वात्', न्यायिटी० पृ० १२ १९।

<sup>२</sup> क्रिरी० पृ० ११७ ( 'स्केमेटिज्म' विषयक अध्याय )।

<sup>३</sup> धर्मी, जो समस्त धर्मों का समान धर्मी है। तुकी० (उसी अध्याय में) काण्ट के ये शब्द "यदि हम स्थायित्व की ऐन्द्रिक स्थितियों को छोड़ दें तो 'वस्तु' का केवल कुछ ऐसी वस्तु अर्थ होगा जिसका बिना किसी भी अन्य वस्तु का विधेय हुये बिना ही एक वस्तु के रूप में बोध किया सकता है।"

<sup>४</sup> स्वलक्षण=भाग-अर्थ।



आन्तरिक वस्तु निर्विकल्पक विज्ञान होती है। किन्तु निर्विकल्पक विज्ञान तथा तत्सम्बन्धी शुद्ध सत्ता यथार्थ के समान आवागे पर स्थित दो वस्तुयें नहीं हैं। ये उसी रचनात्मक कल्पना<sup>१</sup> द्वारा ग्राह्य और ग्राहक के रूप में द्विविध रूप से निर्मित एक ही परमार्थ-सन् है, जो सम्पूर्ण आनुभविक जगत् की मजक है तथा जो सदैव द्वैवीकरण अथवा द्वन्द्वात्मक विधि से कार्य करती है। बाह्य स्वलक्षण केवल तार्किक स्तर मात्र पर ही परमार्थ-सन् है। यत् समस्त दर्शन को अन्ततः एकतत्त्ववादी होना चाहिये, अतः अन्तिम पारमार्थिक स्तर पर एक ऐसा अन्तिम परमार्थ है जिसमें ग्राह्य और ग्राहक एकीभूत हो जाते हैं। जैसा कि धर्मकीर्ति कहते हैं, यह एक ऐसी वस्तु है जिसका हम न तो बोध कर सकते हैं और न उसे वाणी द्वारा व्यक्त कर सकते हैं। तात्पर्य यह कि, यह अब भी आनुभविक स्तर से उससे कहीं अधिक दूर है जितना बाह्य-यथार्थ का अवबोधगम्य क्षण। यह अन्तिम परमार्थ है जो बुद्ध के उनके धर्मकाय के रूप में मूर्तीकृत है।

शुद्ध विज्ञान के रूप में बौद्ध 'स्वलक्षण' काण्ड के वस्तु-स्वलक्षण की अपेक्षा आनुभविक जगत् के कुछ अधिक निकट है। काण्ड ने वस्तु-स्वलक्षण की इस अर्ध-आनुभविक व्याख्या के प्रति विरोध प्रगट किया है जो उनके अनुसार अनुभवातीत है। एकमात्र क्षण के रूप में बौद्ध 'वस्तु' को भी कदाचित् ही आनुभविक कहा जा सकता है।

बौद्ध तर्क का वह अंग जो सत्ता का विधि के सार के साथ समीकरण करता है, हर्बर्ट द्वारा व्यक्त कुछ विचारों के साथ अपनी समानता के कारण हमारा ध्यान आकर्षित करता है। दार्शनिक के लिये 'सत्ता' के ये अर्थ हैं "परमार्थ स्थिति", "ऐसी किसी वस्तु की स्वीकृति जिसको विचार में अस्वीकृत न किया जा सके", जिसके सार को अस्वीकृत करना सम्भव न हो"। सत्ता की धारणा एक प्रकार की ऐसी मान्यता है जिसका अर्थ यह है कि यह किसी वस्तु की सत्तामात्र है और इससे अधिक कुछ नहीं। उनका कथन है कि "सत्ताओं का अस्तित्व होता है और ऐसी शका की जा सकती है कि वे सर्वथा विलीन या अदृश्य भी हो जाती हैं, किन्तु वे विलीन नहीं हो सकती। किसी वस्तु की सत्ता रहती है, वह केवल परिवर्तित हो जाती है। वह पहले जिसकी ओर केन्द्रित थी उसकी अपेक्षा अब किसी भिन्न की ओर केन्द्रित हो जाती है।

<sup>१</sup> ग्राह्य-ग्राहक-कल्पना।

<sup>२</sup> तुकी० मेटा० २, २०१।

गुण ( अर्थात् सामान्य ) पर शका की जा सकती है, किन्तु जिसका विन्यास होता है ( अर्थात् विशेष मात्र ) वह भिन्न होता है, वह कुछ ऐसा होता है जिसका ज्ञान नहीं हो सकता ।<sup>१</sup> यह परमार्थ-सत् बिना हमारे ध्यान में आये प्रत्येक शुद्ध विज्ञान में निहित होता है ।<sup>२</sup> कोई भी इस बात पर विश्वास नहीं करेगा कि किसी वस्तु की सत्ता नहीं है क्योंकि तब वह प्रत्यक्ष हो जायगी । सत्ता की विशिष्टता परमार्थ-सत् है । सत्ता को अस्वीकार नहीं किया जा सकता । सत्तामात्र का यथार्थता के विज्ञानात्मक केन्द्र के साथ यह समीकरण, इसका एक सरल अर्थात् विशेष मात्र के रूप में, ऐसे विधि के सार के रूप में जिसको अस्वीकार नहीं किया जा सकता, यह निर्धारण, तथा गुण, अर्थात् उस सामान्य के साथ इसका विभेद, जो स्वयं विधिस्वरूप<sup>३</sup> नहीं है बल्कि जिस पर शका की जा सकती है, अर्थात् जिसका एक बार समर्थन तथा एक बार अस्वीकार किया जा सकता है—यह सब तार्किक कल्पनायें बौद्ध विचारों के साथ अपनी उल्लेखनीय समानता के कारण हमारा ध्यान आकर्षित करती हैं<sup>४</sup> ।

बौद्ध सिद्धान्त का वह अंश भी जो परमार्थ-सत् के क्षण की एक अवकल और समाकलन के साथ तुलना करता है, योरोपीय दर्शन में अपनी समानता में रहित नहीं है । काण्टोत्तर दर्शनिक सोलोमन मेमन अपने 'ग्राह्यता के अवकल' के सिद्धान्त के लिये सुज्ञात हैं । इनका कथन है कि वस्तुओं के अवकल स्वलक्षण होते हैं, इनसे निर्मित वस्तुयें ग्राह्य वस्तुयें या घटनायें होती हैं ।<sup>५</sup>

<sup>१</sup> वही ।

<sup>२</sup> वही, § २०४ ।

<sup>३</sup> हम दोनों बातें अर्थात् यह कि 'गाय है' और 'गाय नहीं है' कह सकते हैं किन्तु Hoc Aliquid (सत्तामात्र) सदैव होता है । इसे अस्वीकृत नहीं किया जा सकता क्योंकि इसकी अस्वीकृति अभाव की स्थापना, अथवा जैसा कि वाचस्पति मिश्र कहते हैं, यह 'स्वयं विग्रहवान् अभाव होगा ।' तुकी० ताटी० ३८९ २२ 'न त्व् अभावो नामो कश्चिद् विग्रहवान् अस्ति य प्रतिपत्तिगोचर स्यात् ।'

<sup>४</sup> परमार्थ सत्ता = विधि, स्वरूप = स्वलक्षण = सत्तामात्र = वस्तु-मात्र = निरक्ष-वस्तु = अनवयविन् ।

<sup>५</sup> तुकी० आर० क्रोनर फॉन काण्ट विस हीगेल, १, पृ० ३५४ ।

## खण्ड ३

# विकल्प-जगत्

### अध्याय १

## निश्चय

#### § १. शुद्ध विज्ञान से विकल्प पर सक्रमण

परमार्थ-सत् के क्षेत्र से कल्पना के प्रत्येक लेश को वर्जित करके, तथा उसे एक ऐसे क्षण में परिवर्तित करके जिसमें किसी प्रकार का भी एकीकरण सम्मिलित नहीं है, बौद्ध नैयायिकों को उन्हीं कठिनाई का सामना करना पड़ा जो ब्राह्म जगत् के ज्ञान के दो प्रमाणों या स्रोतों—एक इन्द्रियों की निर्विकल्पक ग्राह्यता, तथा दूसरी कल्पनात्मक उत्पादन—के बीच प्रकार-भेद के निर्वारण का प्रयास करनेवाली प्रत्येक प्रणाली को सामना करना पड़ता है। हम देख चुके हैं कि परमार्थ-सत् में कोई अवधि और कोई स्थूलत्व, कोई गुण और कोई गति, तथा कोई वास्तविक व्यक्ति, इत्यादि नहीं होता। दूसरी ओर, विकल्पात्मक आनुभविक जगत् में कल्पित काल होता है, कल्पित देश होता है, अनेक कल्पित गुण, गतियाँ, सामान्य, विशेष, इत्यादि होते हैं। दोनों ही क्षेत्र, अर्थात् अनुभवातीत निर्विकल्पक सत् और विकल्पात्मक अथवा आनुभविक जगत् के क्षेत्र, सर्वथा असमान होते हैं।

दोनों के बीच हेतुत्व के अतिरिक्त अन्य कोई सम्बन्ध नहीं होता। क्षण प्रापकता के क्षण होते हैं। इनमें प्रज्ञा को उद्दीप्त करने की क्षमता होती है जिससे वह कल्पना में ऐसे भ्रान्तिमय आकारों का निर्माण करती है जिसे साधारण मनुष्य स्वयं यथार्थ ही मान लेता है। हेतुत्व की यह अवस्था उन सभी यथार्थवादी प्रणालियों के लिये एक ज्वलन्त चुनौती है जो यह मानते हैं कि फल को निश्चित रूप से हेतु के समान ही होना चाहिये। फल यहाँ हेतु से सर्वथा असमान है। क्षण और उसके द्वारा उद्दीप्त प्रतिभास अथवा विकल्पात्मक कल्पना के बीच एक 'सारूप्य'<sup>१</sup> होता है जिसे यदि हम चाहे

<sup>१</sup> बुद्धि० भाग २, परिशिष्ट ४।

तो एक प्रकार की समानता भी कह सकते हैं किन्तु यह 'अत्यन्त विलक्षण सालक्षण्य' होगा। क्रियात्मक सापेक्षता के रूप में हेतुत्व का बौद्ध नियम हेतु और फल के बीच असमानता के विरुद्ध आक्षेप नहीं करता। एक यथार्थ क्षण और एक ग्रहणात्मक चेतना होने पर विज्ञान उत्पन्न होता है। तदनु रूप आकार भी इसी प्रकार विज्ञान के एक क्षण और विषयात्मक यथार्थ की क्रियात्मक सापेक्षता से उत्पन्न होता है।

फिर भी, बौद्ध नैयायिकों में से कुछ शुद्ध विज्ञान तथा उसका अनुगमन करनेवाले स्मृत्यात्मक चित्र के बीच के अन्तर की पूर्ति करने, तथा इस प्रकार ज्ञान के उभय एकत्व की पुनः स्थापना करने की समस्या से भ्रमित थे जिसे स्वयं उन्हीं लोगों ने ज्ञान के दो प्रमाणों में मौलिक विभेद की परिकल्पना द्वारा नष्ट कर दिया था। यह स्पष्ट है कि इस आधारभूत समस्या का समाधान, साथ ही साथ, परमार्थ तथा आनुभविक-सत् के बीच के गर्त को पूर्ण कर देगा, और यत परमार्थ सत् प्रापकता के अतिरिक्त अन्य कुछ नहीं तथा विकल्प तर्क के अतिरिक्त और कुछ नहीं, अतः यह तर्क तथा उसकी प्रभावकता के बीच भी एक शृङ्खला की स्थापना कर देगा।

दो व्याख्यायें, एक तार्किक तथा एक मनोवैज्ञानिक, प्रस्तुत की गईं। तार्किक समस्या का आगे बौद्ध वस्तुशून्य प्रज्ञप्तिवाद तथा अपोहवाद के अध्ययन के समय परीक्षण किया जायगा। मनोवैज्ञानिक व्याख्या पहले ही उल्लिखित मानस-प्रत्यक्ष<sup>१</sup> के सिद्धान्त के अतिरिक्त और कुछ नहीं।

शुद्ध विज्ञान अथवा ऐन्द्रिक-प्रज्ञा का तत्काल मानस-प्रत्यक्ष अथवा बौद्धिक प्रज्ञा का एक क्षण अनुगमन करता है। विचार की एक ही और उसी घाग में एक के बाद एक आने वाले दो क्षण होते हैं जो हेतु और फल के रूप में सम्बद्ध होते हैं। ये इस दृष्टि से 'समजातीय' होते हैं कि ये विचार की एक ही घाग में निहित होते हैं।<sup>३</sup> किन्तु ये इस दृष्टि से विषमजातीय होते हैं कि इनमें से प्रथम बाह्येन्द्रिय का विज्ञान होता है। आनुभविक मनोविज्ञान की दृष्टि से यह केवल ध्यान का, अथवा शुद्ध विज्ञान के तत्काल गत क्षण पर ध्यान देने का क्षण होता है। मन, जो आरम्भिक बौद्ध दर्शन में एक विशेष,

<sup>१</sup> 'अत्यन्त-विलक्षणानाम सालक्षण्यम्,' तुकी० ताटी० पृ० ३४०-१७।

<sup>२</sup> तुकी० ऊपर पृ० १९१, और भाग २, परिशिष्ट ३।

छठवीं<sup>१</sup>, ज्ञान की इन्द्रिय, तथा यथार्थवादी प्रणालियों में एक स्नायुविक वाग के माय समीकृत था, अब ध्यान<sup>२</sup> के एक क्षण के माय समीकृत हो गया जिसको 'शुद्ध विज्ञान' अथवा बाह्य इन्द्रिय के विज्ञान के क्षण के साथ विभेद करते हुये 'मानस-प्रत्यक्ष' अथवा आन्तरिक इन्द्रिय का विज्ञान कहा गया है। विज्ञान के दूसरे क्षण की अवधि में विषय गोचर-क्षेत्र में उपस्थित रहता है जिससे बौद्धिक-प्रज्ञा विज्ञान के प्रथम क्षण के विषय के द्वितीय क्षण के माय सहयोग का फल होती है।<sup>३</sup> इसके बाद के, अर्थात् तीसरे क्षण में, स्मृति-धर्म जागृत हो जाने हैं, विज्ञान विलीन हो जाते हैं, और बुद्धि स्वयं अपने नियमों के अनुसार एक काल्पनिक आकार का निर्माण करती है।

विज्ञान का यह द्वितीय क्षण यद्यपि आनुभविक दृष्टिकोण से ध्यान के एक क्षण के अतिरिक्त और कुछ नहीं होता, तथापि ज्ञानमीमामात्मक दृष्टिकोण में एक साक्षात्, अमर्शिष्ट, अद्वितीय क्षण होता है। यह एक ऐसा क्षण होता है जिसे यद्यपि बौद्धिक प्रज्ञा का क्षण कहा जाता है तथापि जो बोधगम्य होने के सर्वाधिक विशिष्ट गुण से रहित होता है। यह प्रथम क्षण की ही भाँति निर्विकल्पक तथा अनभिलाष्य, और इमीलिये, अर्ध-बोधगम्य होता है। यह शुद्ध विज्ञान तथा तदनुरूप बौद्धिक आकार के बीच की एक मध्यवर्ती अवस्था होता है।

बौद्धिक प्रज्ञा का केवल यही प्रकार, जो किसी विषय की गोचर क्षेत्र में उपस्थिति द्वारा निर्धारित होता है, माधारण मनुष्यों को उपलब्ध होता है।<sup>४</sup>

<sup>१</sup> 'मन-आयतन', आयतन सख्या ६, तुकी० सेक० पृ० ८।

<sup>२</sup> 'मनसि-कार'। 'योनिशो-मनसि-कार', तुकी० भाग २, परिशिष्ट ३ पृ० ३२८, पृ० ३।

<sup>३</sup> तुकी० भाग २, परिशिष्ट ३।

<sup>४</sup> योगी तथा बुद्ध समस्त वस्तुओं का साक्षात् ज्ञान प्राप्त करते हैं। इनके लिये केवल एक ही प्रमाण होता है। दृष्टिमागं की प्राप्ति के द्वारा मनुष्य आर्यत्व प्राप्त कर लेता है जो पुद्गल का एक भिन्न प्रकार है। (तुकी० तम० और तमप० पृ० ९०१-९०२, पृ० ३९६, १-२)। सर्वास्तिवादी यह मानते थे कि योगियों की सर्वज्ञता अतिमानवीय चतुर अनुमानों द्वारा अप्रसर होती है, क्योंकि साक्षात् इन्द्रिय-प्रत्यक्ष केवल वर्तमान क्षण के लिये ही व्यवहृत होता है। किन्तु सौत्रान्तिक सम्प्रदाय ने इस पर आपत्ति करते हुए यह माना है कि

यदि हम ऐसी यथार्थ बौद्धिक प्रज्ञा से युक्त हो जो तत्काल गत ऐन्द्रिक प्रज्ञा द्वारा सीमित न हो, तो हम सर्वज्ञ हो जायेंगे, हम वह नहीं रह जायेंगे जो हम हैं, हम मानव न रहकर अति-मानव हो जायेंगे ।

एक ऐसी बौद्धिक (मानस) प्रज्ञा के क्षण के अस्तित्व के सिद्धान्त का, जो स्मृति-चित्रों का अनुगमन करती है, सर्वप्रथम उन यथार्थवादियों के सिद्धान्त का विरोध करते हुये सकेत किया गया था जो मन की एक स्नायुविक प्रवाह के रूप में कल्पना करते थे और यह एक ऐसा धावमान परमाणु था जो बाह्येन्द्रियों तथा आत्मा के बीच ज्ञान के विषय का सम्बन्ध स्थापित करता था । उक्त बौद्धिक प्रज्ञा के क्षण के अस्तित्व के सिद्धान्त का, तदनन्तर, धर्म-कीर्ति ने विकास किया और धर्मोत्तर के हाथों इसे अन्तिम पूर्णता प्राप्त हुई । धर्मकीर्ति के अनुसार शुद्ध विज्ञान, यद्यपि यह समस्त आनुभविक ज्ञान की एक अनिवार्य अवस्था है, एक व्यक्त यथार्थ है । इसके अस्तित्व की, जैसा कि हम देख चुके हैं, स्वसवेदना के एक प्रयोग<sup>१</sup> द्वारा स्थापना की गयी थी । परन्तु बौद्धिक प्रज्ञा का क्षण अत्यन्त परोक्ष<sup>२</sup> होता है । इसमें कोई साधक तथ्य<sup>३</sup> नहीं होता और आनुभविक दृष्टि से इसकी सत्ता को सिद्ध करने के लिये कोई सम्भव प्रयोग भी नहीं है । धर्मोत्तर के अनुसार यह प्रज्ञा की विकल्पात्मक प्रक्रिया का प्रथम क्षण मात्र होता है । यह एक भिन्न क्षण होता है, क्योंकि इसका कार्य भिन्न होता है । शुद्ध विज्ञान का कार्य, जैसा कि हम देख चुके हैं, विषय की गोचर-क्षेत्र में उपस्थिति का सकेत करना होता है, और बौद्धिक प्रज्ञा का कार्य "स्वयं अपने विषय के आकार के आवाहन" में निहित होता है ।

बौद्धिक विज्ञान एक मध्यवर्ती शब्द है जिसे ज्ञान के लिये विज्ञान और विकल्प को सम्बद्ध करने वाला माना गया है । किन्तु यथार्थवादी यह आपत्ति करता है कि दो इतनी सर्वथा विषमजातीय वस्तुओं को, अर्थात् ग्राह्यता के एक क्षण को एक स्पष्ट आकार के साथ सम्बद्ध करना असम्भव है । उसका

योगि ऐसी मानस अन्तःप्रज्ञा से युक्त होते हैं जो अनुमान द्वारा नहीं वल्कि साक्षात् रूप से वस्तुस्वलक्षण का ज्ञान प्राप्त करती हैं । न्यावि० पृ० ११ १७ और बाद ।

<sup>१</sup> तुकी० ऊपर पृ० १७७ ।

<sup>२</sup> तुकी० भाग २, पृ० ३३३, नोट ३ ।

<sup>३</sup> न्याविटी० पृ ११ १ 'न त्व अस्य प्रसाधकम् अस्ति प्रमाणम्' ।

कथन है कि यदि इम प्रकार की दो वस्तुओं को किसी मध्यवर्ती द्वारा समान बनाया जा सकता है तब "एक रासभ के माध्यम से एक मक्षिका को एक गज के समान बनाया जा सकता है।"<sup>१</sup>

इम प्रकार, बौद्धिक प्रज्ञा के क्षण के इस सिद्धान्त के विरुद्ध आपत्तियाँ सर्वप्रथम उन यथार्थवादियों की ओर से प्रस्तुत की गईं जो विज्ञान तथा प्रज्ञा के बीच प्रखर विभेद को तथा क्षणिक मत्ता के सिद्धान्त को अस्वीकार करते थे। वाचस्पतिमिश्र कहते हैं कि 'इन्द्रियाँ पृथक् क्षणों को प्रतिभासित नहीं करती। अतः बुद्धि के लिये उस क्षण को ग्रहण करना सम्भव नहीं है जो उस क्षण का अनुगमन करता है जिसने सरल प्रतिभास उत्पन्न किया है। किन्तु, इमके विपरीत, बुद्धि उसी विषय का ग्रहण करती है जिसका इन्द्रियो ने ग्रहण किया है।'<sup>२</sup>

स्वयं बौद्ध नैयायिकों में भी इम सिद्धान्त ने अनेक व्याख्यायें उत्पन्न की हैं। धर्मोत्तर द्वारा प्रतिपादित विज्ञान और प्रज्ञा के बीच सुदृढ और निश्चित पृथक्त्व के विरोध का आरम्भ उस माध्यमिक-योगाचार सम्प्रदाय में हुआ प्रतीत होता है जो अशत एक यथार्थवादी तर्कशास्त्र की ओर आकृष्ट था और अशत इस पूर्वग्रह में प्रभावित कि फल को हेतु के समान ही होना चाहिये। जम्बु-ज्जद्वेप इम तथ्य को प्रमाणित<sup>३</sup> करते हैं कि अत्यन्त सापेक्षता-वादी माध्यमिक-प्रसङ्गिक सम्प्रदाय ने इन्द्रियो और प्रज्ञा द्वारा एक साथ ही और एक ही समय ज्ञान प्राप्त करने की सम्भावना के विरुद्ध आपत्ति नहीं की थी। टीकाकार प्रज्ञाकरगुप्त भी इसी मत से महमत हैं।<sup>४</sup> किन्तु ज्ञानगर्भ तथा अन्य यह मानते<sup>५</sup> हैं कि बौद्धिक प्रज्ञा के क्षण के सिद्धान्त का निर्माण इस लिये किया गया था कि शुद्ध विज्ञान और तदनु रूप सकल्प के बीच भी किसी को रक्खा जा सके। अन्यथा एक शुद्ध विज्ञान का एक ऐसे सकल्प के अन्तर्गत किस प्रकार बोध हो सकता है जिसके साथ इमका कोई सम्बन्ध नहीं है और जिसमें यह सर्वथा असमान है? अतः एक ऐसी तीसरी वस्तु को

<sup>१</sup> ताटी० पृ० ३४१ २५ 'हस्ति-मशकाव् अपि रासभ सारूपयेत्', तुकी० अनुवाद, भाग २, पृ० ४२३।

<sup>२</sup> तुकी० भाग २, पृ० ३२१, न्यायकणि० पृ० १२२।

<sup>३</sup> तुकी० भाग २, पृ० ३२७।

<sup>४</sup> वही, पृ० ३१४ और वाद।

<sup>५</sup> वही।

बाह्य स्रोत के रूप में द्विविध बना देती है। इस सवेदना का विषय तथा विषयी के रूप में विभेद हो जाता है। यह वास्तविक सवेदना तथा उसके बाह्य हेतु में विभक्त हो जाती है। यह प्रथम मानस संरचना एक प्रकार की 'अनुभवातीत सप्रत्यक्ष', एक ऐसी विशिष्टता है जिसके कारण प्रत्येक अगला प्रत्यक्ष आत्मा की चेतना से संयुक्त हो जाता है। प्रारम्भिक योगाचारियों के मत से यह ग्राह्य-ग्राहक-कल्पना है। जैसा कि हम देख चुके हैं<sup>१</sup>, नैयायिकों के मत से यह अभी एक ज्ञानानुभव<sup>२</sup> है। इसके बाद मनोजल्प आरम्भ हो जाता है। सवेदना या तो सुखद अथवा दुःखद होती है, और यह चेतना को उत्पन्न करती है। बाह्य विषय या तो वाञ्छनीय अथवा अवाञ्छनीय बन जाता है। तब मन समक्षने लगता है, अर्थात् प्रज्ञा का कार्य आरम्भ हो जाता है और यह उस पञ्चविध-कल्पना के अनुसार विषय का निर्माण करती है जो इसकी अपनी विधि है। तब यह मनोजल्प की विधि का त्याग कर देती है और मुखर होकर कहती है कि 'यह' अर्थात् यह सत् 'नीला' ( एक गुण ) है, 'यह एक गाय ( एक जाति ) है'।

पदार्थों की दिङ्नाग की तालिका का आगे अध्ययन किया जायगा। यहाँ हम इस तथ्य की ओर ध्यान आकर्षित करते हैं कि, मन की सहज चेतना का यहाँ, जैसा कि कुछ योरोपीय दर्शनिक भी वर्णन करते हैं, प्रज्ञा से संयुक्त चेतना विशेष<sup>३</sup> के रूप में वर्णन किया गया है। किन्तु चेतना तथा प्रज्ञा की द्विविध प्रक्रिया से युक्त होने पर भी अपने जागृत होने के स्तर पर चेतना, साथ ही साथ, वितर्क<sup>४</sup> और विचार<sup>५</sup> की द्विविध प्रक्रिया से भी युक्त होती है।

वसुवन्धु के अनुसार यह द्विविध प्रक्रिया उपचेतन, तथा साथ ही साथ, पूर्ण चेतन ज्ञान की अवस्था में उपस्थित रहती है। किसी भी सकल्प के निर्माण के पूर्व ऐन्द्रिक प्रज्ञा की विविधता के बीच से मन की कुछ गतिशीलता<sup>६</sup>

<sup>१</sup> तुकी० ऊपर पृ० १९३।

<sup>२</sup> तुकी० न्यायिटी० पृ० ११ १४।

<sup>३</sup> 'चेतना-प्रज्ञा-विशेष'।

<sup>४</sup> अन्वेषको मनो-जल्प = वितर्क।

<sup>५</sup> प्रत्यक्षको मनो-जल्प = विचार।

<sup>६</sup> 'ध्यान' ( = निवितर्क-निविचार-प्रज्ञा ) में यह पुन अनुपस्थित रहती है।



अवश्य होती रहती है। बोध का सश्लेषण किसी सकल्प में प्रत्यभिज्ञा के पूर्व आता है।

ये दो प्रक्रियायें उपचेतन में पहले में उपस्थित होती हैं। चेतना के नीमान्त<sup>१</sup> के नीचे ये इच्छाशक्ति की मनोजल्प होती हैं। चेतना के सीमान्त<sup>२</sup> के ऊपर आने पर ये ज्ञान बन जाती हैं। यशोमित्र<sup>३</sup> बोध के सश्लेषण और किसी सकल्प में प्रत्यभिज्ञा की द्विविध प्रक्रियाओं की इस उदाहरण द्वारा व्याख्या करते हैं जब एक कुम्हार घटों की एक शृङ्खला का निर्माण कर लेता है तब वह उनके गुणों का उनको ठोकने से उत्पन्न ध्वनि के स्वर के आधार पर परीक्षण करता है। वह घटों की शृङ्खला को देखते हुए प्रत्यक्ष को हल्के-हल्के ठोकता है और इस प्रकार जब वह किसी दूषित घट को पाता है तब कहता है कि "वह यह है"। घटों का यह परीक्षण ग्राह्यता की विविधता के बीच में होकर चलते हुई मानसिक प्रक्रिया के समान है। दूषित घट की खोज भी किसी सकल्प के निर्माण के पूर्व मन के स्थिरीकरण के समान है। प्रथम प्रक्रिया को कभी-कभी मन की 'अंदाश्रितता' तथा द्वितीय को उसकी 'मूढमता' <sup>४</sup> कहा गया। इस प्रकार बोध का सश्लेषण किसी सकल्प में विषय की प्रत्यभिज्ञा के पूर्व आता है।

### § ३. निश्चय क्या है

हमारे ज्ञान के दो प्रमाणों में से इन्द्रिय-प्रत्यक्ष की ऊपर प्रत्यक्ष के ऐन्द्रिक अंश के रूप में परिभाषा की गई है। यह प्रत्यक्ष का वह अंश होता है जो विकल्प तथा कल्पना के प्रत्येक अंश को निकाल देने पर अवशिष्ट रहता है। किन्तु यह ज्ञान का केवल एक अतीन्द्रिय प्रमाण ही है। "आनुभविक प्रत्यक्ष ज्ञान की वह क्रिया है जो किसी विषय के गोचर-क्षेत्र में उपस्थित होने की

<sup>१</sup> अनत्यूह-अवस्थायाम् चेतना, ऊह=निर्विकल्पक।

<sup>२</sup> अत्यूह-अवस्थायाम् प्रज्ञा, अत्यूह = Über der Schwelle des Bewusstseins

<sup>३</sup> अभिभा० २ ३३।

<sup>४</sup> आयुर्वेदीय सम्प्रदायो ने उपचेतन मन के विश्लेषण को और विस्तार के साथ प्रस्तुत किया है। देखिये चरक० ४ १ १८ और वाद।

<sup>५</sup> अतीन्द्रियम् निर्विकल्पकम्।

भी होना चाहिये जिसकी एक ओर तो शुद्ध विज्ञान के साथ सजातीयता हो तथा दूसरी ओर बौद्धिक सकल्प के साथ, और जो इस वाद वाले का प्रथम के लिये व्यवहृत होना असम्भव बना सके। यही तीसरी वस्तु बौद्धिक प्रज्ञा है। यह एक शुद्ध प्रज्ञा है और यह विशिष्टता इसे शुद्ध विज्ञान का सजातीय बनाती है। दूसरी ओर यह एक बौद्धिक प्रज्ञा है, और यह विशिष्टता इसे बौद्धिक सकल्प का सजातीय बना देती है।<sup>१</sup> विज्ञान से सकल्प तक का सक्रमण इस प्रकार सुलभ हो जाता है और सजातीय हेतुत्व के सिद्धान्त की भी रक्षा हो जाती है।

फिर भी, धर्मोत्तर इस व्याख्या को अस्वीकार कर देते हैं।<sup>२</sup> क्रियात्मक अन्योन्याश्रयत्व के रूप में हेतुत्व का सर्वथा विषमजातीय तथ्यो के बीच ही अस्तित्व हो सकता है। विज्ञान किसी आकार को साक्षात् और बिना किसी मध्यवर्ती प्रक्रिया के ही प्रकट कर सकता है। बुद्धि तब क्रियाशील होती है जब इन्द्रियो की क्रिया समाप्त हो जाती है। यदि स्थिति ऐसी न होती तो विज्ञान तथा सकल्प के बीच कोई प्रखर विभेद न होता। तब इनमें केवल मात्रा-भेद ही होता और विज्ञान एक अस्फुट या अस्तव्यस्त सकल्प होता। दूसरे शब्दों में कोई शुद्ध विज्ञान होता ही नहीं।<sup>३</sup>

दो शुद्ध प्रज्ञाओं, एक ऐन्द्रिक और दूसरी बौद्धिक, की एक साथ सत्ता मानना निरर्थक है। किन्तु क्रियात्मक अन्योन्याश्रयत्व के सिद्धान्त के अन्तर्गत बौद्धिक प्रज्ञा का ठीक उसी क्षण उदय होता है जब अपने कार्य को पूरा करके बाह्य विज्ञान विलीन हो जाता है।<sup>४</sup> ग्राह्यता तथा प्रज्ञा के बीच सुदृढ और निश्चित रेखा की केवल इसी मान्यता के द्वारा रक्षा की जा सकती है कि जब इसमें से एक अपना कार्य समाप्त कर देती है तभी दूसरा अपना कार्य प्रारम्भ करती है।

बौद्धिक प्रज्ञा का क्षण अनुभवगम्य नहीं है क्योंकि यह एक क्षण है। मात्र एक क्षण सदैव अनुभवातीत होता है। इसे किसी आकार द्वारा व्यक्त नहीं किया जा सकता। यह अनभिलाप्य होता है। फिर भी, इसकी मान्यता का आग्रह

<sup>१</sup> वही, पृ० ३१४।

<sup>२</sup> वही, पृष्ठ ३१६ और बाद।

<sup>३</sup> तुकी० न्याविटी० पृ० १० २२ 'इतरथा चक्षुर्-आश्रितात्वं अनुपपत्ति कस्यचिद् अपि विज्ञानस्य।'।

<sup>४</sup> 'उपरत-व्यापारे चक्षुपि,' न्याविटी० पृ० १० २१।

वह सम्पूर्ण प्रणाली करती है जो ज्ञान के दो प्रमाणों के बीच एक मौलिक विभेद पर निर्मित है<sup>१</sup>।

## § २. प्रज्ञा के प्रथम सोपान

प्रज्ञा को प्रत्यक्ष का सक्रिय और सहज भाग कहा गया है<sup>१</sup>। इसका कार्य मात्र-ग्राहक ऐन्द्रिकता के माध्यम से अपने समक्ष प्रस्तुत मात्र-विशुद्ध सत् से आनुभविक जगत् की विविधता का निर्माण करना है। यह इस सामग्री को आकार प्रदान करती है। परमार्थ-सत् अर्थात् वस्तु-स्वलक्षण को एक बाह्य क्षण कहा गया है। परन्तु विशुद्ध अर्थों में इतना भी नहीं कहा जा सकता, क्योंकि प्रथम क्षण में यह एक ऐसी सरल संवेदना मात्र है जो आन्तरिक होती है, और इससे अधिक कुछ नहीं। परन्तु ज्योंही प्रज्ञा जागृत हो जाती है, त्योंही वह इस मात्र-संवेदना को एक आन्तरिक तथा उसके

---

<sup>१</sup> काण्ट भी एक ऐसी तीसरी वस्तु को प्राप्त करने की समस्या से चिन्तित थे जो “एक ओर तो पदार्थ के साथ समजातीय हो और दूसरी ओर घटना के साथ।” इस मध्यवर्ती वस्तु को “एक ओर तो बुद्धिगम्य होना चाहिये और दूसरी ओर इन्द्रियगम्य।” इस सीमा तक तो समस्या में समानता है। किन्तु काण्ट के लिये जिम गर्त को पूर्ण करना था वह आनुभविक धारणा अथवा चित्र और तत्सम्बन्धी अनुभवनिरपेक्ष धारणा के बीच स्थित था। ई० केयड ( दि क्रिटि० फिला० आफ इ० काण्ट, भाग १, पृ० ४२३, द्वितीय संस्करण ) काण्ट के समाकृतिवाद के सिद्धान्त को एक ऐसी समालोचना में सम्बोधित करते हैं जो यथापरिवर्तित रूप में घर्मोत्तर के दृष्टिकोण के लिये भी व्यवहृत हो सकती है। “इतना कथन है कि विचार को विशुद्धतः सामान्य, तथा प्रत्यक्ष को विशुद्धता विशेष के रूप में ग्रहण करने पर मध्यवर्ती पद असम्भव हो जाता है। किन्तु यदि प्रत्यक्ष को वैयक्तिक वस्तुओं के ( आनुभविक ) बोध के अर्थ में ग्रहण किया जाय तो मध्यपद आवश्यक होगा, क्योंकि इस प्रकार के प्रत्यक्ष में व्यक्ति पहले से ही एक वैयक्तिकृत सामान्य है।” घर्मोत्तर न सम्भवतः यह उत्तर दिया होता कि समीक्षात्मक दर्शन ग्राह्यता और प्रज्ञा के बीच प्रकार-भेद के सिद्धान्त का परित्याग नहीं कर सकता, क्योंकि इसके परित्याग का अर्थ या तो नैयायिकों के सरल यथार्थवाद पर लौटना अथवा साध्यमिकों के सर्वथा संशयवाद में अपने को खो देना होगा।

बाह्य स्रोत के रूप में द्विविध बना देती है। इस सवेदना का विषय तथा विषयी के रूप में विभेद हो जाता है। यह वास्तविक सवेदना तथा उसके बाह्य हेतु में विभक्त हो जाती है। यह प्रथम मानस सरचना एक प्रकार की 'अनुभवातीत सप्रत्यक्ष', एक ऐसी विशिष्टता है जिसके कारण प्रत्येक अगला प्रत्यक्ष आत्मा की चेतना से संयुक्त हो जाता है। प्रारम्भिक योगाचारियों के मत से यह ग्राह्य-ग्राहक-कल्पना है। जैसा कि हम देख चुके हैं<sup>१</sup>, नैयायिकों के मत से यह अभी एक ज्ञानानुभव<sup>२</sup> है। इसके बाद मनोजल्प आरम्भ हो जाता है। सवेदना या तो सुखद अथवा दुःखद होती है, और यह चेतना को उत्पन्न करती है। बाह्य विषय या तो वाञ्छनीय अथवा अवाञ्छनीय बन जाता है। तब मन समझने लगता है, अर्थात् प्रज्ञा का कार्य आरम्भ हो जाता है और यह उस पञ्चविध-कल्पना के अनुसार विषय का निर्माण करती है जो इसकी अपनी विधि है। तब यह मनोजल्प की विधि का त्याग कर देती है और मुखर होकर कहती है कि 'यह' अर्थात् यह सत् 'नीला' ( एक गुण ) है, 'यह एक गाय ( एक जाति ) है'।

पदार्थों की दिङ्माग की तालिका का आगे अध्ययन किया जायगा। यहाँ हम इस तथ्य की ओर ध्यान आकर्षित करते हैं कि, मन की सहज चेतना का यहाँ, जैसा कि कुछ योरोपीय दर्शनिक भी वर्णन करते हैं, प्रज्ञा से संयुक्त चेतना विशेष<sup>३</sup> के रूप में वर्णन किया गया है। किन्तु चेतना तथा प्रज्ञा की द्विविध प्रक्रिया से युक्त होने पर भी अपने जागृत होने के स्तर पर चेतना, साथ ही साथ, वितर्क<sup>४</sup> और विचार<sup>५</sup> की द्विविध प्रक्रिया से भी युक्त होती है।

वसुबन्धु के अनुसार यह द्विविध प्रक्रिया उपचेतन, तथा साथ ही साथ, पूर्ण चेतन ज्ञान की अवस्था में उपस्थित रहती है। किसी भी सकल्प के निर्माण के पूर्व ऐन्द्रिक प्रज्ञा की विविधता के बीच से मन की कुछ गतिशीलता<sup>६</sup>

<sup>१</sup> तुकी० ऊपर पृ० १९३।

<sup>२</sup> तुकी० न्यायिटी० पृ० ११ १४।

<sup>३</sup> 'चेतना-प्रज्ञा-विशेष'।

<sup>४</sup> अन्वेषको मनो-जल्प = वितर्क।

<sup>५</sup> प्रत्यवेक्षको मनो-जल्प = विचार।

<sup>६</sup> 'ध्यान' ( = निवितर्क-निविचार-प्रज्ञा ) में यह पुनः अनुपस्थित रहती है।

अवश्य होती रहती है। बोध का सश्लेषण किमी सकल्प में प्रत्यभिज्ञा के पूर्व आता है।

ये दो प्रक्रियायें उपचेतन में पहले में उपस्थित होती हैं। चेतना के मीमान्त<sup>१</sup> के नीचे ये इच्छाशक्ति की मनोजन्म होती हैं। चेतना के मीमान्त<sup>२</sup> के ऊपर आने पर ये ज्ञान बन जाती हैं। यशोमित्र<sup>३</sup> बोध के 'सश्लेषण' और किमी सकल्प में प्रत्यभिज्ञा की द्विविध प्रक्रियाओं की इस उदाहरण द्वारा व्याख्या करते हैं जब एक कुम्हार घटों की एक शृङ्खला का निर्माण कर लेता है तब वह उनके गुणों का उनको ठोकने से उत्पन्न ध्वनि के स्वर के आधार पर परीक्षण करता है। वह घटों की शृङ्खला को देखते हुए प्रत्यक्ष को हल्के-हल्के ठोकता है और इस प्रकार जब वह किसी दूषित घट को पाता है तब कहता है कि "वह यह है"<sup>४</sup>। घटों का यह परीक्षण ग्राह्यता की विविधता के बीच में होकर चलते हुई मानसिक प्रक्रिया के समान है। दूषित घट की ओर भी किमी सकल्प के निर्माण के पूर्व मन के स्थिरीकरण के समान है। प्रथम प्रक्रिया को कभी-कभी मन की 'अंदाश्रितता' तथा द्वितीय को उसकी 'मृदमता'<sup>५</sup> कहा गया। इस प्रकार बोध का सश्लेषण किमी सकल्प में विषय की प्रत्यभिज्ञा के पूर्व आता है।

### § ३ निश्चय क्या है

हमारे ज्ञान के दो प्रमाणों में से इन्द्रिय-प्रत्यक्ष की ऊपर प्रत्यक्ष के ऐन्द्रिक अंग के रूप में परिभाषा की गई है। यह प्रत्यक्ष का वह अंग होता है जो विकल्प तथा कल्पना के प्रत्येक अंग को निकाल देने पर अवशिष्ट रहता है। किन्तु यह ज्ञान का केवल एक अतीन्द्रिय प्रमाण ही है। "आनुमतिक प्रत्यक्ष ज्ञान की वह क्रिया है जो किमी विषय के गोचर-क्षेत्र में उपस्थित होने की

<sup>१</sup> अनत्यूह-अवस्थायाम् चेतना, ऊह=निर्विकल्पक।

<sup>२</sup> अत्यूह-अवस्थायाम् प्रज्ञा, अत्यूह = Über der Schwelle des Bewusstseins

<sup>३</sup> अभिभा० २३३।

<sup>४</sup> आयुर्वेदीय सम्प्रदायो ने उपचेतन मन के विश्लेषण को और विस्तार के साथ प्रस्तुत किया है। देखिये चरक० ४११८ और वाद।

<sup>५</sup> अतीन्द्रियम् निर्विकल्पकम्।

सूचना देती है,<sup>१</sup> और इसके बाद उस विषय के आकार के निर्माण की क्रिया<sup>२</sup> और आकार का संवेदना के साथ एकत्व-अध्यवसाय अनुगमन करता है। किसी भी प्रत्याक्षात्मक निश्चय में इस प्रकार का एकत्व-अध्यवसाय इस रूप में होता है कि 'यह एक गाय है,' जहाँ 'यह' तत्त्व उस ऐन्द्रिक अंश को व्यक्त करता है जो स्वयं अपने में अवबोधगम्य है और 'गाय' तत्त्व ऐसे सामान्य सकल्प का जिसे एक वाचक नाम द्वारा व्यक्त तथा आरोपण की क्रिया द्वारा तदनु रूप संवेदना के साथ समीकृत किया गया है। ज्ञान के किसी अतीन्द्रिय प्रमाण को स्वीकार न करनेवाले यथार्थवादियों के अनुसार यह निश्चय प्रत्येक इन्द्रिय-प्रत्यक्ष में सम्मिलित होता है—यह अध्यवसायात्मक प्रत्यक्ष होता है और एक संवेदना भी होता है।<sup>३</sup> किन्तु बौद्धों के अनुसार इसे प्रत्यक्ष से बाह्य माना गया है यद्यपि यह उसका अनुगमन करता है। केवल इन्द्रियाँ-मात्र अकेले कभी भी किसी निश्चय पर नहीं पहुँच सकती।<sup>४</sup>

प्रत्यक्ष का यह निश्चय प्रज्ञा का एक आधारभूत कार्य है। प्रज्ञा की समस्त प्रक्रियाओं को निश्चयों पर घटाया जा सकता है। प्रज्ञा की, निश्चय करने के सामर्थ्य के रूप में, परिभाषा की जा सकती है, किन्तु इसकी आधार-भूत क्रिया वह है जिसे शुद्ध इन्द्रिय प्रत्यक्ष<sup>५</sup> की अभावात्मक परिभाषा में सम्मिलित किया गया है। प्रज्ञा एक अ-संवेदना है, एक कल्पना<sup>६</sup> है, इस प्रकार का प्रत्याक्षात्मक निश्चय है कि 'यह एक गाय है।' यत् 'यह'<sup>७</sup> तत्त्व को, अर्थात् ऐन्द्रिक तत्त्व को, ऊपर अवबोधनीय वस्तुस्वलक्षणत्व का द्योतक कहा गया है, अतः इस प्रकार के निश्चय को इस सूत्र से व्यक्त किया जा सकता है कि क = अ। इस प्रकार निश्चय एक ऐसा मानसिक कार्य है जो ज्ञान के लिये

१ साक्षात्-कारित्व-व्यापार।

२ विकल्पेन अनुगम्यते। इसीलिए तस्य ३९९.१६ में 'साकारम् एव प्रमाणम्', तथा वही ३९०.१४ में 'सवादित्वेऽपि न प्रमाण्यम्' जैसे विरोधी प्रतीत होनेवाले वक्तव्य मिलते हैं।

३ अध्यवसायात्मकम् प्रत्यक्षम् = सकल्पकम्।

४ 'येभ्यो हि चक्षुरादिभ्यो विज्ञानम् उत्पद्यते न तद्-वशात् तज्-ज्ञानम् ... शक्यते अवस्थापयितुम् (= अवसानम् )', न्यायिटी० पृ० १५.१७।

५ कल्पनापोढ।

६ कल्पना = अध्यवसाय।

७ 'इदम्'।

सवेदना को मकल्प के साथ मयुक्त करना है। क्योंकि न तो शुद्ध मवेदना के रूप में अकेले मवेदना ही कोई ज्ञान उत्पन्न करती है, और न तो शुद्ध कल्पना के रूप में अकेले सकल्प ही किसी यथार्थ ज्ञान में युक्त होता है। प्रत्यक्ष के निश्चय में इन दोनों का केवल एकत्व ही यथार्थ ज्ञान होता है। हम देख चुके हैं कि मवेदना ज्ञान को वास्तवत्व, स्फुटाभत्व, और विधिम्वरूपत्व प्रदान करती है। दूसरी ओर, सकल्प अथवा विकल्पात्मक आकार ज्ञान को उसका सामान्य-लक्षणत्व,<sup>१</sup> मवादित्व, निश्चय, तथा नियत-आकारत्व प्रदान करता है।

उम मस्कृत शब्द का जिनका हम इस प्रकार निश्चय के रूप में अनुवाद करते हैं, सामान्य व्यवहार में 'अव्यवसाय' अर्थ है। यह एक निश्चय, एक निर्णय, एक मकल्पात्मक क्रिया मात्र है और इसका निव्वती भाषा में 'ज्हेन-प' (=मकल्प) अनुवाद किया गया है। अधिक विशेषतः यह दो वस्तुओं का एकत्वाध्यवसाय होता है। इसका परिभाषिक शब्द के रूप में एक अन्य अत्यन्त विकसित भारतीय शास्त्र, अलङ्कारशास्त्र<sup>२</sup>, में भी प्रयोग हुआ है। अलङ्कारों को मङ्गल तुलनाओं और समीकरणों में विभक्त किया गया है। समीकरण का अर्थ यहाँ दो ऐसी वस्तुओं की समता का कथन है जो किसी भी प्रकार समान नहीं हैं—जैसे कामिनी का मुख और चन्द्रमा। इसी प्रकार यहाँ (बौद्ध-न्याय में) प्रत्यक्षात्मक निश्चय को भी दो अत्यन्त विलक्षण वस्तुओं का सालक्षण्य कहा गया है।<sup>३</sup> यह निश्चय उम सीमा तक एकत्वाध्यवसाय होता है जहाँ तक यह दो ऐसे अशो को एक साथ ला देता है जो सर्वथा असमान हैं। मत् का क्षण इस प्रकार के निश्चय में तदनुरूप क्षणों की एक ऐहलीकिक गृह्णला में एक स्थान प्राप्त करता है, अर्थात् यह एक वास्तविक काल में अवस्थित होकर स्थूल<sup>४</sup> विषय का एक अंग बन जाता है। मतत क्षणों के एक विशेष एकीकरण के कारण यह एक स्थूलत्व<sup>५</sup> प्राप्त कर लेता है, और पुनः, इन

<sup>१</sup> सारूप्य।

<sup>२</sup> तुकी० अलङ्कारसर्वस्व, पृ० ५६ और ६५।

<sup>३</sup> अत्यन्त-विलक्षणानाम् सालक्षण्यम् = सारूप्यम्।

<sup>४</sup> सन्तान।

<sup>५</sup> तुकी० प्रशस्त० और न्याकण्ड० पृ० ६३ और बाद, जहाँ काल और दिक् को यथार्थताओं के रूप में व्यक्त किया गया है किन्तु इनके अशो को कल्पना द्वारा रचित कहा गया है।

क्षणो के एक विशेष एकीकरण के कारण ही यह अपने समस्त ग्राह्य और अन्य गुणो को प्राप्त कर के एक सामान्य-लक्षण<sup>१</sup> बन जाता है ।

### § ४. निश्चय और सकल्पो मे एकीकरण

ऊपर जिस एकीकरण का अध्ययन किया गया है, अर्थात् उस एकीकरण का जो किसी आकार को सवेदना के साथ सम्बद्ध करता है, उसके अतिरिक्त प्रत्येक प्रत्यक्षात्मक निश्चय मे एक अन्य एकत्व<sup>२</sup> भी होता है जो अलग-अलग विविध प्रभावो, सवेदनाओ और अनुभवो को एकीकृत आकार अथवा एक सामान्य सकल्प जैसे शीर्षक के अन्तर्गत ला देने की क्रिया मे निहित है । बाह्य जगत् की यथार्थता के सम्बन्ध मे विवेचन करते हुए एक बौद्ध यह प्रश्न करता है कि निश्चय क्या है ?<sup>३</sup> दूसरे शब्दो मे वह सकल्पात्मक क्रिया क्या है जिसके द्वारा हम यह निर्णय करते हैं कि किसी आकार को बाह्य-यथार्थ के क्षण के साथ समीकृत करना चाहिये ? वह यह उत्तर देता है “निश्चय करने का अर्थ विकल्प है ।”<sup>४</sup> अनुमान तथा इन्द्रिय-प्रत्यक्ष दोनी मे निश्चय निहित होते हैं, किन्तु अनुमान साक्षात् सकल्पो से सबद्ध होता है, अर्थात् वह ‘विकल्पात्मक होता है’,<sup>५</sup> जब कि प्रत्यक्ष अथवा प्रत्यक्षात्मक निश्चय एक परोक्ष सकल्प की क्रिया होती है क्योंकि वह सवेदना ही है जो ‘विकल्प’ का प्रजनन करती है ।<sup>६</sup> अब, यदि एक निश्चय, अर्थात् एक निर्णय होने के अतिरिक्त एक विकल्पात्मक क्रिया भी है, तब ‘विकल्प’ शब्द का वास्तव मे क्या अर्थ है ? उत्तर यह है कि विकल्प करने का अर्थ कल्पना करना अथवा किसी विषय की कल्पना मे रचना करना है । विकल्पजन्य विषय कल्पित विषय होता है । उत्पादक कल्पना का अर्थ विलक्षणता मे एकत्व उत्पन्न करना, काल, देश और अवस्था के अनेक प्रकारो मे एक कल्पित एकत्व उत्पन्न करना है ।<sup>७</sup> इस एकत्व की अभिव्यक्ति इस रूप मे निश्चय

<sup>१</sup> सामान्य-लक्षण = एकत्व-अध्यवसाय ।

<sup>२</sup> एकत्व-अध्यवसाय ।

<sup>३</sup> न्याकणि० पृ० २५७ ।

<sup>४</sup> विकल्पो अध्यवसाय ।

<sup>५</sup> अनुमानम् विकल्प-रूपत्वात् तद् विषयम् ।

<sup>६</sup> प्रत्यक्षम् तु विकल्प-जननात् ।

<sup>७</sup> ‘स च विकल्पानाम् गोचरो यो विकल्प्यते, देश-काल-अवस्था-भेदेन एकत्वेन अनुसन्वीयते’, तुकी० ताटी० पृ० ३३८ १५ ।



प्रकट करना है कि 'वह यह है'<sup>१</sup> जिनमे अ-एकीकृत तत्त्व 'इदता' को एकीकृत तत्त्व 'तत्ता' के साथ मयुक्त किया गया है ।

फलस्वरूप एक ओर तो किसी प्रत्यक्षात्मक निश्चय तथा विकल्प मे, तथा दूसरी ओर विकल्प, कल्पना-चित्र, उत्पादक कल्पना, और एक सामान्य-धारणा मे कोई आधारभूत अन्तर नहीं है । विशेष विकल्पो, कल्पना-चित्रो, और धारणाओ का कोई अस्तित्व नहीं होता । ऐसे आकार होते हैं जिन्हे विशेष का द्योतक कहा गया है, और इन्हे लाक्षणिक दृष्टि से विशेष कहा जा सकता है किन्तु स्वयं अपने मे ये सदैव सामान्य होते हैं ।

बोध करनेवाले व्यक्ति मे वास्तव मे एक इन्द्रिय-प्रत्यक्ष की ओर एक कल्पना की क्षमता होती है । इस विषय पर बौद्ध दृष्टिकोण के सम्बन्ध मे वाचस्पतिमिश्र<sup>२</sup> यह वक्तव्य देते हैं "जब बोध करनेवाला व्यक्ति ( ज्ञातृ ) यह विचार करता है कि वह अपनी इन्द्रियो से एक ऐमे कल्पना-चित्र का प्रत्यक्ष कर रहा है जिसकी वास्तव मे स्वयं उसी ने रचना की है, तब वह मानो अपनी कल्पनात्मक क्षमता को छिपा कर अपनी प्रत्यक्षात्मक क्षमता को सम्मुख रखता है । यह कल्पनात्मक क्षमता मन की अपनी विशिष्टता और सहजता है । इसका स्रोत एक ऐसी स्वाभाविक रचनात्मक क्षमता है जिसके द्वारा किसी विषय के सामान्य गुणो का बोध, अर्थात् उनकी रचना, की जाती है । कल्पनाचित्र को एक प्रतिभास द्वारा ग्रहण किया जाता है अतः व्यक्ति स्वभावतः यह विचार करता है कि वह चित्र या आकार का गोचर-क्षेत्र मे उपस्थित होने के रूप मे प्रत्यक्ष करता है, किन्तु वास्तव मे वह स्वयं उसी की उत्पादक कल्पना ( विकल्प ) द्वारा रचित होता है ।

### § ५ निश्चय और नामकरण

फिर भी, जब ज्ञान के इन दो प्रमाणो को निर्विकल्पक तथा विकल्पक कहा गया है तब मन की प्रत्येक प्रकार की विकल्पात्मक क्रिया पर विचार नहीं किया गया है । इस विभेदक तथा एकत्वात्मक क्रिया के कुछ आधारभूत प्रकारो को यहाँ छोड़ दिया गया है । ग्राह्य और ग्राहक<sup>३</sup> के रूप मे सवेदना के मौलिक विभेद का, विविध प्रकार के बोधो की अस्तव्यस्तता मे रूपरेखा

<sup>१</sup> 'तद् एव इदम्' इति, वही,

<sup>२</sup> ताटी० पृ० ८८८ (अनुवाद के लिये देखिये दूसरा भाग, परिशिष्ट १) ।

<sup>३</sup> ग्राह्य-ग्राहक-कल्पना ।

निर्माण के आरम्भिक स्तर का, इन बोधो पर वितर्क और जब तक नाम ग्रहण करके निश्चित आकार प्राप्त करने के लिये ये स्थिरीकृत नहीं हो जाते तब तक इन पर विचार का भी किसी तर्कशास्त्रीय प्रणाली के अन्तर्गत कोई महत्व नहीं है।<sup>१</sup>

उस विकल्पात्मक क्रिया का जो किसी प्रत्यक्षात्मक निर्माण के समय साक्षात् सक्रिय होती है, स्पष्ट रूप से उसके लक्षण के द्वारा विभेद किया जा सकता है। यह लक्षण उसकी अभिलाष्यता की क्षमता में निहित होता है। विकल्प अभिलाष्य होते हैं, ठीक वैसे ही जैसे सवेदनार्थ अनभिलाष्य होती हैं। मानसिक विकल्प, जिससे एक ऐसे मानसिक प्रतिभास का स्पष्ट प्रत्यक्ष अभिप्रेत है जो वाच्य उपाधि के साथ एकीभूत हो सकता है—धर्मकीर्ति<sup>२</sup> के अनुसार उस समय मन की इसी प्रकार की सहज क्रिया का तात्पर्य है जब सवेदना का विकल्प से विभेद किया गया है। इस प्रकार भारतीय 'विकल्प' न्यूनाधिक मात्रा में योरोपीय के समान है क्योंकि नाम के साथ इसके साहचर्य तथा इसकी सामान्यता को दोनों ही ओर इसकी प्रमुख विशिष्टता माना गया है। जिस प्रकार योरोपीय शास्त्र<sup>३</sup> नामों के निर्माण में विकल्पों के, तथा इसके विपरीत विकल्पों के निर्माण में नामों के परस्पर प्रभाव की स्थापना करता है, ठीक उसी प्रकार दिङ्नाग के कथनानुसार 'नामों के स्रोत नाम हैं।'<sup>४</sup>

विशुद्ध सवेदना तथा तदनुरूप वस्तुस्वलक्षण को ऊपर अनभिलाष्य कहा गया है।<sup>५</sup> इससे यह निष्कर्ष निकलता है कि विकल्प और निश्चय की उन तत्त्वों के रूप में परिभाषा की जा सकती हैं जो अभिलाष्य हैं, जो नाम धारण करते हैं।

इस प्रकार विकल्प उस प्रत्येक विचार का बोध करता है जो अभिलाष्य है<sup>६</sup> तथा उस शुद्ध सवेदना या विज्ञान को वर्जित करता है जिसका विषय

<sup>१</sup> तुकी० तसप० पृ० ३६७ ८ और बाद।

<sup>२</sup> 'अभिलाषिनी प्रतीति कल्पना', तसप० पृ० ३६९ ९, ३७१.२१, तुकी० न्यावि० १.५।

<sup>३</sup> तुकी सिग्वर्ट लॉजिक, १, पृ० ५१।

<sup>४</sup> 'विकल्प-योनय शब्दा, विकल्पा शब्द-योनय

<sup>५</sup> तुकी० पृ० २१६।

<sup>६</sup> 'जात्यादि-योजना = कल्पना, को कुछ विपक्षियों ने स्वीकार किया है। दिङ्नाग का वास्तविक (स्व-प्रसिद्ध) मत 'अभिलाषिनी प्रतीति कल्पना = नाम-

अनभिलाष्य है। इस प्रकार एक सामान्य प्रकार के निश्चय में विधेय सदैव एक विकल्प होना है। एक विधेय एक विधेय ही है, यह, जैसा कि इनका नाम व्यक्त करता है, विधेय तथा अभिलाष्य है। इसका अ-विधेय अथवा विषय से विभेद किया गया है जो सदैव ही शुद्ध विषय तथा अनभिलाष्य होता है। यदि सभी विचार निश्चय में परिणत हो जायें और सभी निश्चय साक्षात् अथवा परोक्ष रूप से प्रत्यक्षात्मक निश्चय हो तो हमारे ज्ञान को एक अभिलाष्य धर्म का अनभिलाष्य के साथ एकत्व कहा अथवा किसी विकल्प को तत्सम्बन्धी शुद्ध विषय के सन्दर्भ में ग्रहण किया जा सकता है। और जिन प्रकार स्वसंवेदना के एक प्रयोग द्वारा धर्मकीर्ति ने शुद्ध विज्ञान की यथार्थता की स्थापना की है, ठीक उसी प्रकार विकल्पों का शब्दों के साथ सकीर्ण साहचर्य भी प्रत्यक्षतः मिट्ट हो जाता है<sup>१</sup>। ऐसे अवसरों पर जब हम मुक्त रूप से कल्पनातरंगों में लीप्त होकर अपनी कल्पना को उन्मुक्त<sup>२</sup> कर देते हैं, जब हम शुद्ध कल्पना में लीप्त होते हैं, तब हम यह देखते हैं कि हमारे कल्पना-चित्र तथा स्वप्न एक आन्तरिक सभाषण से युक्त रहते हैं। “कोई भी इस बात को जम्बीकार नहीं कर सकता कि कल्पना वाणी से अन्तर्निहित होती है,” ऐसा शान्तिरक्षित<sup>३</sup> का कथन है। शुद्ध कल्पना यथायथा से रहित कल्पना होती है, शुद्ध यथार्थता कल्पना से रहित यथार्थता है। एक निश्चय या ज्ञान यथायथा के एक विषयात्मक सन्दर्भ से युक्त कल्पना है, और यह सदैव ही कुछ ऐसा अभिलाष्य होता है जिसका किसी न किसी अनभिलाष्य से साहचर्यात्मक सम्बन्ध रहता है।

‘योजना कल्पना’ है। फिर भी, न्यायमुख (तसप० पृ० ३७२ २२ और वाद, तुकी० टुची का अनुवाद, पृ० ५०, और प्रसमु० १२) में इन्होंने अपने को इस प्रकार व्यक्त किया है जो दोनों ही मतों को सन्तुष्ट कर देता है। तुकी० तसप० पृ० ३६८ २५ और वाद। शङ्करस्वामी तथा अन्य ने इसकी आलोचना की है (वही, पृ० ३६७ ४ और वाद)। किन्तु यदि हम दिङ्नाग के स्थल की ‘नाम्ना जाति-गुण-क्रिया-द्रव्य-कल्पना’ के अर्थ में व्याख्या करें तो आलोचना का समाधान हो जायगा क्योंकि ‘कल्पना’ तब सामान्य रूप से ‘नाम कल्पना’ होगी तथा अन्य चार कल्पनायें गौण प्रकार हो जायेंगी। तुकी० वही, पृ० ३६९ २३ और वाद।

<sup>१</sup> ‘प्रत्यक्षतः’ ‘तुकी० तसप० पृ० ३६८ १।

<sup>२</sup> ‘चिन्तोत्प्रेक्षादि-काले सा (कल्पना) शब्दानुविद्धा’, तुकी० तस० पृ० ३६८ २-३।

<sup>३</sup> वही।

## § ६. पदार्थ

अतः निश्चयो का वर्गीकरण, नामो का वर्गीकरण है। यतः समस्त ज्ञान निश्चय मे परिणत होता है, और एक निश्चय अ-एकीकृत धर्म का एकीकृत के साथ, अनभिलाष्य धर्म का किसी नाम अथवा विधेय के साथ सयोग होता है, अतः प्रश्न यह उठता है कि विधेयो अथवा नामो के चरम प्रकार या उनके पदार्थ क्या है। यह नामकरण के योग्य समस्त वस्तुओं के पदार्थों का प्रश्न नहीं है क्योंकि वास्तव मे एक ही परमार्थ वस्तु है और वह है वस्तुस्वलक्षण। इस परमार्थ-सत् का द्विधाकरण या वर्गीकरण नहीं किया जा सकता, क्योंकि यह अनिवार्यतः एक ही होता है, और इसका कोई नाम भी नहीं रखा जा सकता। यह अ-नाम, एक अ-विधेय, प्रत्येक प्रकार के विधेयो के लिये प्रत्येक निश्चय मे एक अनिवार्य धर्मी होता है। फिर भी, इसके नाम अनेक हो सकते हैं क्योंकि सभी नाम, साक्षान् या परोक्ष, इसके विभिन्न गुणों के नाम हैं। इस प्रकार, सर्वाधिक सामान्य सम्बन्ध, वह सम्बन्ध जिसकी निश्चय अथवा सामान्य रूप से ज्ञान के साथ निरन्तरता रहती है, प्रथम सार के गुणों के अन्य समस्त पदार्थों के साथ सम्बन्ध के आशय मे, पदार्थ और गुण का सम्बन्ध है।

इस प्रकार, बौद्धों के पदार्थ यथार्थवादियों के पदार्थों से अत्यन्त भिन्न हैं। न्याय-वैशेषिक प्रणाली ( अन्ततः ) पदार्थों की एक ऐसी तालिका की स्थापना करती है जिसमे सात पदार्थ हैं द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय और अभाव। ये सात प्रकार की सत्तायें हैं जिन्हें 'पदार्थ' नाम से व्यक्त किया गया है। पदार्थों की इस तालिका के उत्तर मे तथा इनको स्थानान्तरित करते हुए दिङ्नाग ने यथार्थता की एक 'पञ्चविध-कल्पना' की स्थापना की है जो नामो का एक वर्गीकरण ( नाम-कल्पना ) ही है। यह इस प्रकार है—नाम, जाति, गुण, क्रिया और द्रव्य। ये नामो, मात्र नाम-कल्पना के अतिरिक्त और कुछ नहीं, ये वस्तुयें नहीं हैं<sup>१</sup>। इस तालिका का वास्तविक अर्थ व्यक्तिवाचक नाम, जातिवाचक नाम, गुणवाचक नाम अथवा विशेषण, कर्मवाचक नाम अथवा क्रियायें, और द्रव्यवाचक नाम अथवा सत्तावाचक नाम

<sup>१</sup> प्रममु० १-२ और वाद, तुकी० तसप० पृ० ३६९ २३ और वाद, तुकी० ताटी० पृ० ५२ ५ और वाद, तथा १०२ २ और वाद।

<sup>२</sup> स्वसिद्धैव केवला कल्पना ( नाम-कल्पना )', तुकी० तसप० पृ० ३६९ २१।

है। ठीक एगिस्टॉटिल की ही भाँति, दिङ्नाग इनकी कोई परिभाषा न देकर केवल उदाहरणों में इनकी व्याख्या करते हैं। इनका कथन इन प्रकार है 'किमी वस्तु की यदृच्छा किमी भी शब्द से, अर्थात् अविशिष्ट अर्थवाले शब्द से नाम-कल्पना की जा सकती है, जैसे, 'दिट्ठ', शब्द ( एक निरर्थक ध्वनि )। जाति-नामों में किमी जाति का, जैसे 'गाय'का नाम दिया गया है। गुणवाचक नामों में ग्राह्य गुण, जैसे 'शुक्ल', नाम दिया है। क्रियाओं में एक कर्म का, जैसे 'वह पकाता है', नाम दिया गया है। सत्तावाचक या द्रव्यों को एक अन्य द्रव्य से, जैसे 'दण्ड वाला', 'विपाण वाला' आदि से व्यक्त किया गया है।

इस तालिका पर इस टिप्पणी की आवश्यकता है इसका आधारभूत मिद्धान्त ज्ञान के अ-एकीकृत और एकीकृत मिद्धान्तों के रूप में ज्ञान का विभाजन करना है। एकीकृत तत्त्व वही है जैसा सामान्य, विकल्पात्मक, विधेय अथवा नाम होता है। तदनन्तर नामों को पाँच प्रकारों में विभक्त और इसमें प्रमुखतः भारतीय व्याकरण के मान्य विभाजन का ही अनुसरण किया गया है। व्यक्तिवाचक नाम वास्तव में व्यक्तियों के नाम नहीं हैं। विशुद्ध अर्थों में ये सामान्य नाम भी हैं। कमलशील<sup>२</sup> का यह कथन है "यद्यपि 'दिट्ठ' आदि शब्दों को सामान्यतया विशेष नामों के रूप में ग्रहण किया गया है, तथापि यत इनमें जन्म से मृत्यु तक की एक सतत सत्ता का तात्पर्य है अतः इनमें एक वास्तविक व्यक्ति को व्यक्त करने की क्षमता नहीं है क्योंकि व्यक्ति प्रत्येक क्षण परिवर्तित होता रहता है और स्वयं एक ऐसी यथार्थ वस्तु होता है जिसका अन्य किसी भी वस्तु से कोई साम्य नहीं होता। जिस वस्तु का ऐसे नामों से तात्पर्य है, और जिसे ये नाम व्यक्त करते हैं वह एक जाति भी होता है जो एक ऐसी वस्तु में समवेत होता है जिसको काल की ( व्यवधान की ) स्थायी सीमा द्वारा व्यक्त किया जा सकता है।" किन्तु यत इनमें कोई अभिधान<sup>३</sup> नहीं होता, अतः विभाजन-प्रणाली के अन्तर्गत इन्हें एक पृथक् प्रकार के रूप में सम्मिलित किया गया है। "गाय जैसे शब्दों के, जो साधारण जीवन में जाति-नामों के रूप में ज्ञात हैं, अतिरिक्त 'चित्राङ्गदा' जैसे नाम भी हैं जो व्यक्तिवाचक नामों के रूप में ज्ञात हैं।"<sup>४</sup> अतः, यत सभी लोग यह नहीं

<sup>१</sup> तत्सप० पृ० ३६९ २३ और बाद।

<sup>२</sup> तत्सप० पृ० ३७० १७ और बाद।

<sup>३</sup> वही, पृ० ३७० २७ 'त एव भेदा अविवक्षित-भेदा सामान्यम् इति'।

<sup>४</sup> वही, पृ० ३७० २ और बाद।

जानते कि सब नाम सामान्य होते हैं और व्यक्तिवाचक नाम भी इस नियम के अपवाद नहीं है, इसलिये इनका अन्य के साथ विभेद किया गया है।

फलस्वरूप पदार्थों को जैसा दिङ्नाग ने ग्रहण किया है, उसके अन्तर्गत सभी पदार्थ सम्मिलित हैं। हमे इनकी पञ्चविध कल्पना को, किसी वर्गीकरण में केवल अन्तिम वर्गों की ही गणना करने की भारतीय विधि के अनुसार, नामो और अ-नामो के विभाजन के रूप में, और फिर नामो के भी चार भिन्न प्रकार के नामो के रूप में विभाजन के अर्थ में ही ग्रहण करना चाहिये।

द्रव्यो के पदार्थ की 'दण्ड वाला', 'विषाणवाला' आदि उदाहरणों के द्वारा व्याख्या की गई है। हम इन्हे स्वाम्यार्थक विशेषण<sup>१</sup> कहेंगे। ये वास्तव में गौण द्रव्य हैं—ऐसे द्रव्य जो अन्य द्रव्यो को व्यक्त करते हैं। वस्तुओं के केवल प्रथम सार ही कभी भी विधेय नहीं बन सकते। अन्य सभी द्रव्य अन्य वस्तुओं के गुण बन सकते हैं। इस प्रकार ये अपने साररूप में द्रव्य नहीं बल्कि गौण अथवा लाक्षणिक द्रव्य हैं। ये द्रव्य और गुण दोनों हो सकते हैं। इस प्रकार द्रव्य का अर्थ किसी गुण को धारण करने वाला है। सभी गुणों का परमार्थ तथा यथार्थ धारण करनेवाला केवल वस्तुस्वलक्षण ही होता है। सभी विवक्ष्यक पदार्थों को उसके ही गुण होने के कारण, उसी समय लाक्षणिक दृष्टि से द्रव्य कह सकते हैं जब उन्हें अन्य द्रव्यो से युक्त व्यक्त किया जाता है।

वैशेषिकों के पदार्थों की तुलना में हम यह देखते हैं कि दिङ्नाग की सूची में, इस मान्यता के साथ कि ये सत्तायें नहीं बल्कि नाम-कल्पना है, द्रव्य, गुण और कर्म के तीन पदार्थ ही मिलते हैं। एक पृथक् प्रकार के रूप से सामान्य पदार्थ इस सूची से अदृश्य हो गया है क्योंकि सभी पदार्थ सामान्य हैं। परमार्थ विशेषों के अर्थ में विशेषों का पदार्थ भी अदृश्य हो गया है क्योंकि यह एक अ-पदार्थ, प्रत्येक विषय के तल में स्थित एक अनभिलाष्य धर्म है।<sup>२</sup> ममवाय और अभाव भी दिङ्नाग की इस सूची में नहीं मिलते। इन्हे अथवा इनके समकक्ष कार्यों को हम पदार्थों की एक अन्य तालिका में देखेंगे जिसकी उत्पत्ति

<sup>१</sup> दण्डी, त्रिपाणी।

<sup>२</sup> जे० एस० (मिल लॉजिक, १७९) इस तथ्य की ओर ध्यान आकर्षित करते हैं कि "गुण और परिमाण के अन्तर्गत वर्गीकृत स्थूल पदार्थों के समस्त गुण उन सवेदनाओं पर आधारित हैं जिनको हम इन पदार्थों से ग्रहण करते हैं।" इसका यह अर्थ होगा कि सभी वर्ग सवेदना के अतिरिक्त और कुछ नहीं जिसकी हमारी कल्पना नामकरण और निश्चय के कार्य को सम्पन्न करते समय भिन्न-भिन्न रूपों में व्याख्या करती है।

का स्रोत प्रत्यक्षात्मक निश्चय में नहीं बल्कि अनुमानात्मक निश्चय में निहित है। इसका हम आगे स्वार्थानुमान के सिद्धान्त के अध्ययन के समय परीक्षण करेंगे।

### § ७. विभाग के रूप में निश्चय

यह कुछ कौतूहलवर्धक ही है कि उसी संस्कृत शब्द का, जिसका सकल्प के अन्तर्गत एकीकरण (मण्डपण) के रूप में विवेचन किया गया है, सकल्प में ही विभाग या द्वैधीकरण अथ भी है। यह वाणी का एक माध्यम है। इन दोनों ही अर्थों को परस्पर आवद्ध करनेवाला बन्वन सृजन के उस विचार में निहित प्रतीत होता है जो उस वातु<sup>१</sup> का ही एक दूसरा अर्थ है जिससे ससार उत्पन्न हुआ है। सृजन का विचार स्वभावतः मानसिक रचना, योजना, या कल्पना<sup>२</sup> के रूप में विकसित हो गया। तब यह हेतुप्राधान्यवाद के विचार को व्यक्त करने के लिये अत्यन्त उपयुक्त हो गया, अर्थात् एक ऐसी चेतना के विचार को जो स्वयं विषयो के आकार की रचना करके बाह्य जगत् में आरोपित कर देती है। तब यह कृत्रिमता, अथार्थ, मिथ्या आरोपण और भ्रान्ति का द्योतक बन गया। दूसरी ओर, उसी धातु से व्युत्पन्न एक अन्य शब्द ने द्विविध रचना, द्वैधीकरण, सामान्य रूप से विचार की द्विधात्मक प्रवृत्ति और अन्ततः विभाग<sup>३</sup> का अर्थ प्राप्त कर लिया। दोनों ही शब्द सकल्प के अर्थ में एकीभूत हो गये जो विभेद में एकत्व को व्यक्त करता है।<sup>४</sup> जब एकत्व को सम्मुख रखा जाता है तब यह एकीकरण होता है, जब इसके अलग विभागों पर ध्यान आकर्षित होता है तब यह विभाग या द्वैधीकरण होता है। एक कल्पित आकार को यथार्थ के एक क्षण के साथ सम्बद्ध करने के रूप में निश्चय को ग्रहण करने पर हमें एकत्व का द्वैधीकरण या विभाग के रूप में विभेदीकरण मिलता है, किन्तु जब हम निश्चय की गति को इसकी विपरीत दिशा में देखते हैं, अर्थात् आकार से उस क्षण की दिशा में जिसके लिये वह आकार उद्दिष्ट होता है, तब हमें द्विविधता से एकत्व की ओर अग्रसर गति मिलती है। विकल्पात्मक विचार, कल्पना अथवा निश्चय—यहाँ तीनों शब्दों का अर्थ एक ही है—का प्रथम चरण विज्ञान के क्षण के मूल एकत्व का ग्राहक

<sup>१</sup> √कल्प ।

<sup>२</sup> कल्पना=योजना = एकीकरण = एकत्वाव्यवसाय ।

<sup>३</sup> कल्पना=विकल्प=द्वैधीकरण=विभाग ।

<sup>४</sup> 'त एव भेदा अविवक्षित-भेदा सामान्यम्,' तस्य० पृ० ३७० २७ ।

और ग्राह्य<sup>१</sup> के रूप में विभाजन है। परन्तु जब हमारे विज्ञान में विचार के आरम्भ की बौद्धन्याय में एक ऐसी निश्चयात्मक क्षमता के रूप में व्याख्या की जाती थी जो परमार्थसत् के क्षण को रचित आकार के साथ एकीभूत करती थी अथवा एक ऐसे निश्चय के रूप में जिसका विषय सत् के तथा विधेय उस सत् के आकार के अनुरूप था, तब मन की इस प्रकार की विकल्पात्मक अथवा निश्चयात्मक प्रवृत्ति को मूल सत् के उतने ही स्वरूपों में प्रस्तुत किया जाता था जितने स्वरूपों में उसे देखा जाना सम्भव हो सकता था। बुद्धि वास्तव में एक ही सत् या यथार्थ को असंख्य दृष्टिकोणों से देख सकती है। वह 'घट' कही जानेवाली वस्तु की स्थूल, ठोस, वस्तु, द्रव्य अमुक वर्ण और रूप से युक्त, इत्यादि के रूप में व्याख्या कर सकती है, जबकि इन समस्त कल्पनाओं का यथार्थ केन्द्र प्रापकता का एक क्षण मात्र है और वह सदैव एक ही रहता है। इसी प्रकार 'अग्नि' के लिये असंख्य व्याख्याएँ और सिद्धान्त प्रस्तुत किये जा सकते हैं जब कि उसका परमार्थ सत् उष्णता के विज्ञान का एक क्षण ही होता है। इन दृष्टिकोणों को मात्र यथार्थ वस्तु के एक बिन्दु से विभिन्न दिशाओं में जाने वाली अनेक किरणों के रूप में प्रस्तुत किया जा सकता है। वस्तुस्वलक्षण तब हमारी कल्पना की एक सजीव क्रीड़ा बन जाता है। बौद्ध कहते हैं<sup>२</sup> "तब अविभाज्य वस्तुस्वलक्षण का अमुक-अमुक के रूप में विकल्प या विभाजन कर लिया जाता है।" तब वह अपनी समस्त सामान्य और विशेष विशिष्टताओं को प्राप्त कर लेता है। यह विकल्प का क्षेत्र है जो एक भिन्न रूप से कल्पित होता है।<sup>३</sup> तब, मानो इन विभिन्न किरणों का उनके केन्द्र के रूप में एक ही वस्तु पर अभिसरण करा दिया जाता है। इस प्रकार निश्चय में प्रज्ञा के कार्य को विभाजनात्मक-एकीकरण

---

<sup>१</sup>सामान्य रूप से विचार की द्विधात्मक गति के द्वैधीकरण के लिये तुकी० चन्द्रकीर्ति ( मावृ० पृ० ३५०, १२ और वाद ) के शब्द। माध्यमिकों और योगाचारों के बीच अन्तर यह है कि योगाचारों के लिये यथार्थ का स्वयं अपना आधार होता है जिस पर हमारे मन की द्विधात्मक, कृत्रिम रचनाओं का निर्माण होना है, जब कि माध्यमिकों के लिये केवल मापेक्षता होती है, मानव के विज्ञान में कुछ भी सत् नहीं होता है।

<sup>२</sup> ताटी० पृ० ८९ १२—'एकम् अविभागम् स्वलक्षणम् तथा तथा विकल्पयन्ति ।'

<sup>३</sup> ताटी० पृ० ३३८ १५ 'स च विकल्पानाम् गोचरो यो विकल्पते ।'



कहते हुए उनकी किमी एक ही केन्द्र से विभिन्न किण्वों के विक्षेपण और उसी केन्द्र पर मग्नहीन होने के साथ समानता स्थापित की जा सकती है।

## ६. ग्राह्यात्मक वैचता के रूप में निश्चय

जब इस प्रकार के प्रत्यक्षात्मक निश्चय को कि "यह एक गाय है" अत्यन्त विरोध वस्तु का एक सामान्य मकलम के साथ एकीकरण करनेवाली मानसिक क्रिया, अथवा एक अणिक विज्ञान को एक नित्य मकलम के अन्तर्गत ला देने वाली धिया कहा जाता है, तब बौद्ध नैयायिक इस बात को अस्वीकार नहीं करता कि इस प्रकार की परिभाषा विरोधत्व से युक्त होती है। यह परिभाषा "दो अत्यन्त विरोध वस्तुओं में मालक्षण्य की स्थापना करने में" निहित है। जो कुछ सामान्य और आन्तरिक है उसको उसके साथ समन्वित नहीं किया जा सकता जो बाह्य और एक है। यह भी इस बात के कारणों में से एक है जिसके आधार पर यथार्थवादी सम्प्रदाय आकारों की मत्ता को अस्वीकृत करते थे। इन लोगों ने आकार को बाह्य जगत् में स्थानान्तरित करके उसे यथार्थ बना दिया। इन लोगों ने एक आन्तरिक आकार के एक बाह्य वस्तु के साथ एकीकरण के अपवादित्व की अपेक्षा इस मकलपात्मक यथार्थता को ग्रहण करना अधिक उचित माना। इन लोगों ने उन यथार्थवादियों का विरोध किया जो दोनों, आकार तथा उसके बाह्य रूप, की यथार्थता को मानते थे। इन लोगों ने यह उत्तर दिया कि इस दशा में हमें इस निश्चय में कि "यह एक नील पट है" दो पटों का बोध करना होगा—हमें एक ही साथ दो नील पटों, एक आन्तरिक तथा एक बाह्य, का बोध करना होगा। बौद्धों ने इस कठिनार्थ का इस तथ्य की ओर मकेन करते हुये समाधान किया है कि जगत् में सर्वथा सारूप्य नहीं है। दूसरी ओर सभी वस्तुओं सर्वथा असमान होती हैं। फिर भी, उनके अन्तर की अपेक्षा करके उन्हें कुछ अंशों तक समान बनाया जा सकता है। तब सभी वस्तुओं उन मात्रा में समान हो जाती हैं जिस मात्रा में उनके अन्तर की अपेक्षा की जाती है। यह अदृष्टिगोचर के तादात्म्य के नियम का बौद्ध उपनिगमन है। सभी गायें एक दूसरे से सर्वथा असमान होती हैं, किन्तु यदि हम उनकी इस असमानता की अपेक्षा कर दें तो छोटी और बड़ी से तुलना करने पर ये परस्पर समान प्रतीत होंगी। किमी वस्तु का आकार उसी सीमा तक बाह्य अण के साथ समीकृत होता है जिस सीमा तक अन्तर की अपेक्षा की जाती है। निश्चय, इस प्रकार, किमी आकार का

बाह्यजगत में एक अनिर्वायं आरोपण, तदनु रूप बाह्य यथार्थता के क्षण के नाय अनिर्वायं समीकरण बन जाता है। यह निश्चय कि “यह एक गाय है” अनिर्वायत हमारी प्रज्ञा का एक ग्राह्य यथार्थता के साथ एकीकरण कर देता है

अब, प्रत्येक निश्चय में निहित यह अनिर्वायं विषयीकरण क्या होता है ? धर्मोत्तर<sup>१</sup> उत्तर देते हैं कि निश्चय करने का “अर्थ स्वयं अपने ऐसे आन्तरिक प्रतिबोध की जो बाह्यवस्तु नहीं है, इस विश्वास में कल्पना करना है कि वह बाह्य वस्तु है।” यह समीकरण न तो किसी बाह्यवस्तु का उसके आकार द्वारा ग्रहण है, न आकार का किसी बाह्यवस्तु के रूप में करण है, न तो दो वस्तुओं की वास्तविक योजना है, और न किसी एक वस्तु का दूसरे के स्थान पर समारोपण।<sup>२</sup> यह हमारी भ्रान्ति है, एक अलोक है।<sup>३</sup> आकार आन्तरिक है, किन्तु हमारी प्रज्ञा की एक आन्तरिक आवश्यकता के कारण यह आकार बाह्य जगत् में आरोपित हो जाता है। धर्मोत्तर<sup>४</sup> कहते हैं कि “किसी वस्तु का वह आकार जिसका अपने प्रतिरूप ( वस्तुत्वलक्षण ) से अभिन्न होने के रूप में विकल्प द्वारा बोध किया जाता है हमारा विचार मात्र होता है, वह बाह्य नहीं होता।

इन बाह्यकरण की वाच्य अभिव्यक्ति योजक “है” में निहित है। इसका अर्थ किसी प्रस्तुत आकार की विषयात्मक एकता का आत्मनिष्ठ एकता से विभेद करना है।<sup>५</sup> “है” क्रिया से बाह्य यथार्थता के क्षण का, मात्र वस्तुत्व-लक्षण का ही साक्षात् तात्पर्य है। कमलशील<sup>६</sup> कहते हैं कि जब मैं “है” क्रिया के अर्थ पर विचार करता हूँ तब वस्तुत्वलक्षण के अतिरिक्त अन्य कुछ भी अर्थ मेरी बुद्धि के क्षेत्र में आता ही नहीं।”

संक्षेप में, निश्चय सर्वप्रथम —

१ एक निश्चय, अर्थात् हमारी प्रज्ञा का एक निगम होता है,

<sup>१</sup> न्यायि० पृ० ७ १३; तुकी० ताटी० पृ० ३३९ ८।

<sup>२</sup> ‘न ग्रहणम्, न करणम्, न योजना, नापि समारोप’; तुकी० ताटी० पृ० ३३९.१०।

<sup>३</sup> ‘अलोक एव’, वही पृ० ३३९ २१ और वाद।

<sup>४</sup> वही, पृ० ३३९.२२ और वाद।

<sup>५</sup> क्रिरी० पृ० ७५२ ( ६ १९ )।

<sup>६</sup> तत्संप० पृ० २८७ १७ “त्वलक्षणादि-व्यतिरेकेण अन्यो अन्त्य-अर्थो निरूप्यमानो न बुद्धेर् गोचरताम् अवतरति।”

२ यह निश्चय किमी सकल्प को विषयात्मक सन्दर्भ प्रदान करने में निहित होता है,

३ यह सकल्प से इस अर्थ में भिन्न नहीं होता कि सकल्प को भी एक विषयात्मक सन्दर्भ से युक्त होना चाहिये,

४ यह द्विविध एकीकरण से युक्त होता है एक वस्तु और आकार के बीच, तथा दूसरा विज्ञान की उन विविधताओं के बीच जिनका सकल्प में एकीकरण होता है।

५ इसको एक द्वैधीकरण ( = विभाग ) भी कहा जा सकता है क्योंकि इसमें वस्तु की वास्तविक एकता उसके विधेयों के विभिन्न पक्षों में प्रगट होती है,

६. यह आकार का एक भ्रान्तिमय, यद्यपि अनिवार्य, विषयीकरण है।

जहाँ तक परिमाण का प्रश्न है, यह निश्चय सदैव एक ही होता है। यहाँ तक कि अपने नित्य विषय में यह अत्यन्त एक होता है जो "यह" धर्मता है। दूसरी ओर, इसका विधेय सदैव एक सामान्य होता है।

जहाँ तक गुण का प्रश्न है यह विधायक होता है। अभावात्मक और असीमित निश्चय एक विशेष सिद्धान्त पर आधारित होते हैं और इनको प्रत्यक्षात्मक निश्चय के साथ समन्वित नहीं किया जा सकता। जहाँ तक सम्बन्ध का प्रश्न है यह निरूपाधिक होता है। हेतुवाश्रित और वियोजक निश्चय भी व्युत्पन्न होते हैं और इनका एक भिन्न सन्दर्भ में अध्ययन किया जायगा। निश्चयमात्रा की दृष्टि से यह निश्चयात्मक होता है। अस्तिनिश्चय का निश्चयात्मकता के साथ विभेद नहीं होता और अनिश्चयात्मक निश्चय होता ही नहीं। इस आवश्यकता को व्यक्त करने के लिये धर्मकीर्ति उसी शब्द<sup>१</sup> का आश्रय लेते हैं जो किसी विश्लेषणात्मक निश्चय में उद्देश्य और विधेय के अनिवार्य सम्बन्ध को भी व्यक्त करता है। "ऐसे प्रत्येक निश्चय में, जिसकी पूर्ण चेतना के साथ स्थापना की जाती है, उसके स्थापना की आवश्यकता भी निहित होती है।"<sup>२</sup> वाचस्पति मिश्र<sup>३</sup> बौद्धों को यह मानते हुए उद्धृत करते हैं कि "निश्चय (अथवा निणय) सकल्प ( अथवा एकत्वाध्यवसाय ) और आवश्यकता ( अथवा निश्चयात्मक आवश्यकता ) भिन्न वस्तुयें नहीं हैं।"

<sup>१</sup> 'निश्चय ।'

<sup>२</sup> सिग्वर्ट, उपु० १, २३६।

<sup>३</sup> ताटी० पृ० ८७ २५।

इस प्रकार निश्चय का वर्णन किया गया। अब, अ-निश्चय क्या है ? धर्मकीर्ति<sup>१</sup> कहते हैं कि यह एक “प्रतिभास” है। इनका कथन है कि “विज्ञान किसी के लिये भी कोई ( ज्ञान की ) आवश्यकता वहन नहीं करता। यदि यह किसी वस्तु को ग्रहण करना है तो यह ऐसा किसी निरुपाधिक आवश्यकता के रूप में नहीं बल्कि एक ( सरल ) प्रतिभास के रूप में करता है। जिस सीमा तक विज्ञान एक परवर्ती निरुपाधिक निश्चय को उत्पन्न करने की क्षमता रखता है केवल उसी सीमा तक वह सम्यक् ज्ञान के प्रमाण की मर्यादा को अर्जित कर सकता है।”

### § ९. निश्चय के सिद्धान्त का इतिहास

विज्ञान और मकल्प भारतीय दर्शन के मन्त्र पर सदैव ही विद्यमान हैं, किन्तु अलग-अलग कालों में, तथा अलग-अलग प्रणालियों में ये ज्ञान के नाटक में भिन्न-भिन्न नाटक-पात्रों के रूप में प्रगट होते हैं। शुद्ध विज्ञान और निश्चय-क्रिया के बीच तीक्ष्ण विभेद, यह विचार कि निश्चय वस्तुतः निर्णय करने की एक सकल्पात्मक क्रिया है, और यह विचार भी कि हमारा सम्पूर्ण शुद्ध चेतन और अवचेतन प्रतिभासों के सारूप्य<sup>२</sup> से निर्मित है—ये सभी विवेपतायें भारत में दर्शन के आरम्भिकतम स्तर पर भी विद्यमान मिलती हैं। ये हमें सांख्य प्रणाली में और आयुर्वेदीय सम्प्रदायों<sup>३</sup> में मिलती हैं। वास्तव में वहाँ शुद्ध विज्ञान एक पृथक् आध्यात्मिक द्रव्य<sup>४</sup> के रूप में आता है, जब कि समस्त मानसिक क्रियायें तथा इनमें से प्रमुखतम, निर्णय के रूप में निश्चय<sup>५</sup> को ऐमे दैहिक प्रतिभासों के रूप में परिणत कर दिया गया है जो स्वयं अचेतन होते हैं, किन्तु शुद्ध और गतिरहित आत्मा में प्रतिविम्बित होते हैं।

<sup>१</sup> अजप० पृ० १७७।

<sup>२</sup> तुकी० सेक० पृ० ६४।

<sup>३</sup> चरक ४१ ३७ और वाद।

<sup>४</sup> मेक० पृ० ६३ और वाद।

<sup>५</sup> “बुद्धि” को यहाँ “महत्” बना दिया गया है क्योंकि यह समस्त चोद्यगम्य वस्तुओं को अपने में सम्मिलित कर लेती है। यह “प्रधान” से, जो ‘प्रकृति’ है, प्रथम उत्पन्न होते हुये भी वह आन्तरिक इन्द्रिय है जिसके कार्य को ‘अव्यवसाय’ कहा गया है, किन्तु यह अव्यवसाय भी स्वयं अपने में प्रकृति के अव-परमाण्विक कणों की एक विक्षेप क्षणिक मन्थिति के अतिरिक्त और कुछ नहीं। जब ये आत्मा के शुद्ध प्रकाश में प्रतिविम्बित होते हैं तब ये चेतन-वत हो जाते हैं।

हीनयान बौद्ध दर्शन में इनके कार्य भिन्न रूप में वितरित हैं। दो द्रव्यों के द्वैधत्व को ऐसे पृथक् धर्मों के बहुत्व से स्थानान्तरित कर दिया गया है जो केवल हेत्वात्मक नियमों से ही सम्बद्ध है और इसलिये 'प्रतीत्य-समुत्पन्न' के रूप में प्रकट होते हैं। शुद्ध विज्ञान<sup>१</sup> एक धर्म है, और सकल्प (अथवा निश्चय) एक अन्य मज्ञा। ये क्षणिक विचार-विद्युदुन्मेष की दो ऐसी पृथक् धाराओं को व्यक्त करते हैं जो समानान्तर प्रवाहित होती हैं, कभी भी एक दूसरे को प्रभावित नहीं करती, किन्तु साथ-साथ ही प्रगट होती हैं।

आयुर्वेदीय सम्प्रदायो, साख्य और योग प्रणालियों, जैनो और हीनयान बौद्धों, सभी ने भारतीय मनोविज्ञान के क्षेत्र में, विवेकत समाधि की घटना के प्रति, योगदान किया है। इन लोगों ने जागृत होनेवाली चेतना के प्रथम सोपानों का निरीक्षण, और उपचेतन स्तरों से उठ कर ध्यान के सभी स्तरों से होते हुये 'असंज्ञि-समापत्ति' की अवस्था तक के उसके विकास का अध्ययन किया। इन लोगों ने मानसिक क्षमताओं और अवस्थाओं की एक शृंखला की स्थापना तथा वर्णन किया। अपनी सूचनाओं की वर्तमान अवस्था में हम ज्ञान के इस सम्मिलित आगार के प्रति प्रत्येक सम्प्रदाय के अलग-अलग मौलिक योगदान का विभेद नहीं कर सकते। परन्तु दार्शनिक व्याख्या सदैव से एक ही है। साख्य और इस पर आश्रित सम्प्रदायो में समस्त मानसिक घटनाओं की भौतिकवादी व्याख्या की गई है और इनकी चेतना एक बाह्य वस्तु से आती है। बौद्ध दर्शन में ये पृथक् मानसिक धर्म हैं जो किसी स्थायी पदार्थ द्वारा नहीं बलिक हेत्वात्मक<sup>२</sup> नियमों द्वारा ही ऐक्यबद्ध हैं।

यथार्थवादी सम्प्रदायो, न्याय-वैशेषिक और मीमांसा में वास्तव में कोई पृथक् प्रत्यक्षात्मक निश्चय है ही नहीं। विज्ञान एक अस्पष्ट प्रत्यक्ष है, और प्रत्यक्षात्मक निश्चय एक स्पष्ट प्रत्यक्ष। दूसरे शब्दों में दोनों में केवल मात्रा-भेद है प्रकार-भेद नहीं। इन प्रणालियों में ज्ञान आत्मा में स्थित है। पदार्थों के समस्त प्रकार बाह्य जगत् में स्थित होते हैं। इन्द्रियों के माध्यम से आत्मा इनका ज्ञान प्राप्त करती है। आत्मा स्वयं, साख्य प्रणाली की ही भाँति, निराकार<sup>३</sup> और गतिरहित है।

<sup>१</sup> आरम्भिक बौद्धदर्शन में समस्त मानस-धर्मों को चार शीर्षकों—वेदना संज्ञा, संस्कार, और विज्ञान—के अन्तर्गत ला दिया गया है। विज्ञान को छोड़ कर यह वर्गीकरण वही है जिसका योरोपीय विज्ञान ने एक बहुत हाल के समय में निर्धारण किया है। तुक्की० सेक० पृ० ६, और ९६ और बाद।

<sup>२</sup> यत् इन प्रणालियों में पदार्थों के समस्त सामान्य और विशेष गुण बाह्य

महायान में प्रत्यक्षात्मक निश्चय का सिद्धान्त इन्द्रिय-प्रत्यक्ष के सिद्धान्त का एक स्वाभाविक प्रतिरूप है। माध्यमिक सम्प्रदाय के सर्वथा यथार्थवादियों ने शुद्ध विज्ञान और प्रत्यक्षात्मक निश्चय के सिद्धान्तों के प्रतिवाद में न्याय-वैशेषिक के सर्वथा यथार्थवादियों का समान रूप से, यद्यपि विपरीत आधारों पर, साथ दिया है। सौत्रान्तिक ही वह सम्प्रदाय प्रतीत होता है जिसने सर्वप्रथम शुद्ध विज्ञान को साकार विज्ञान में परिणत करने की ओर महत्त्वपूर्ण विचलन प्रगट किया। बाह्य जगत् ने अपने यथार्थ के एक अंश को खो दिया और हमारे आकारों का एक बाह्यार्थ-अनुमेयत्व बन गया। यतः इस सम्प्रदाय का सम्पूर्ण साहित्य, वसुमित्र, कुमारलाभ तथा अन्य की कृतियाँ अब लुप्त हैं, अतः बौद्ध-सिद्धान्त के विकास में इनके योगदान का निर्धारण करना कठिन है। स्वातन्त्रिक सम्प्रदाय के सम्बन्ध में भी ऐसा ही कहा जा सकता है जिसकी कृतियाँ यद्यपि अशत विद्यमान हैं, तथापि उनका अभी अध्ययन नहीं किया गया है।

विज्ञानवादी योगाचारियों के आविर्भाव के साथ एक बाह्य जगत् की परिकल्पना को सर्वथा त्याग दिया गया। साथ ही, असङ्ग ही वह व्यक्ति हैं जिन्होंने ज्ञान में निर्विकल्पक और सविकल्पक धर्मों के अन्तर की सर्वप्रथम स्थापना की।<sup>१</sup> इस प्रकार इन्होंने शुद्ध विज्ञान और प्रत्यक्षात्मक निश्चय के सिद्धान्तों का मार्ग प्रशस्त कर दिया। दिङ्माग और धर्मकीर्ति का सम्प्रदाय तर्कशास्त्र में सौत्रान्तिकों के दृष्टिकोण पर लौट आया। इन लोगों ने वस्तु स्वलक्षण<sup>२</sup> के अशून्यत्व और विशेषत्व की यथार्थता को स्वीकार किया और प्रत्यक्षात्मक निश्चय को विशुद्ध विज्ञान में प्रतिभासित परमार्थसत् तथा हमारी

यथार्थतायें हैं, अतः आत्मा इनको इन्द्रियों के माध्यम से ग्रहण करती है। किन्तु निर्विकल्पक स्थिति में गुणों का स्वरूपतः बोध होता है, जब कि सविकल्पक स्थिति इनको विशेषण-विशेष्य भाव से ग्रहण करती है ('मिथो विशेषण विशेष्य-भाव-अवगाहित्वेन,' तुकी० ताटी० पृ० ८२८)। इस आशय में यथार्थवादियों का 'सविकल्पक' एक प्रकार का निश्चय भी है।

<sup>१</sup> दुची . उपु० ।

<sup>२</sup> परमार्थ क्षण के शून्य न होने की इस समस्या पर विभिन्न सम्प्रदायों के बीच हुये विवाद के लिये तुकी० मेरा निर्माण, पृ० १४२ और बाद। इसी समस्या पर अत्यन्त मनोरञ्जक विवरण त्मोद-खप की कृति लेख-वसु-शुद्ध-पो में मिलते हैं जिस पर खाइडव ने टीका की है।

बुद्धि द्वारा कल्पित आकारों के बीच की एक शृङ्खला के रूप में परिणत कर दिया ।

दिङ्नाग के अनुगामियों में प्रत्यक्षात्मक निश्चय के इस सिद्धान्त का समुचित निर्धारण करने के विषय पर वाद-विवाद चलता रहा । इनके कुछ अनुगामियों ने इस बात पर बल दिया कि बुद्धि का विशेष कार्य मकल्प अथवा निश्चय है । इसे जात्यादि कल्पना<sup>१</sup> न कह कर केवल नाम-कल्पना<sup>२</sup> मात्र ही कहना चाहिये । जात्यादि तो नामकल्पना के और अधिक विवरण मात्र होते हैं । दिङ्नाग का वाक्य-विन्यास दोनों ही व्याख्याओं को सम्भव बना देता है ।<sup>३</sup> धर्मकीर्ति, धर्मोत्तर तथा उनके अनुगामियों ने स्वयं दिङ्नाग के मत का समर्थन किया । ये लोग विकल्प, बुद्धि अथवा प्रत्यक्षात्मक निश्चय की एक अभिलाष्य आकार का ज्ञान प्राप्त करने की क्षमता के रूप में परिभाषा करते हैं ।<sup>४</sup> इस प्रकार अभिलाष्यता को निश्चय की क्रिया का विशिष्ट लक्षण बना दिया गया । कुछ सीमा तक, निश्चय एक अभिलाष्यता बन जाता है परन्तु यह केवल अभिलाष्यता ही नहीं है । यह तार्किक विचार और अनुभवातीत शुद्ध यथार्थ के एक अनिवार्य सम्बन्ध की स्थापना करनेवाली अभिलाष्यता है ।

बौद्धोत्तर भारतीय न्याय के क्षेत्र में निश्चय का सिद्धान्त स्वभावतः अदृश्य हो जाता है,<sup>५</sup> क्योंकि यह शुद्ध विज्ञान के सिद्धान्त पर आधारीत एक उपनिगमन है । प्रो० एच० याकोबी<sup>६</sup> ने इस प्रणाली का एक विवरण प्रस्तुत करते हुये यह उचित ही टिप्पणी की है कि इसमें निश्चय का ऐसा कोई सिद्धान्त नहीं है जो एक ओर तो इन्द्रिय-प्रत्यक्ष से भिन्न हो और दूसरी ओर अनुमान से ।

स्वयं बौद्धन्याय की ही भाँति बौद्धों का निश्चय का सिद्धान्त भी भारतीय दर्शन के इतिहास में एक लघुमनोरञ्जनात्मक व्यवधान के रूप में ही आता है ।

### § १०. कुछ योरोपीय समानान्तरतायें

जब भारतीय दर्शन के विद्यार्थी को किसी ऐसी धारणा के समकक्ष की खोज की समस्या का सामना करना पड़ता है जिससे वह इसलिये परिचित

<sup>१</sup> जात्यादि-कल्पना = क्लिप्ति-हेतु, तुकी० तस० पृ० ३६६ २४ और वाद ।

<sup>२</sup> 'नाम-कल्पना = अर्थ-शून्य शब्दैर एव विगिष्टा', प्रसमु० वृ० १३ ।

<sup>३</sup> तसप० पृ० ३६८ १५ और वाद ।

<sup>४</sup> न्यावि० १५ ।

<sup>५</sup> तुकी० ऊपर पृ० २६५ ।

<sup>६</sup> गोना० में अपने लेख में, जिसे ऊपर उद्धृत किया जा चुका है ।

है कि वह उसे अपने शास्त्रीय ग्रन्थों में अक्सर ही उल्लिखित पाता है, तब वह अक्सर इस बात से भ्रमित हो जाता है कि वह उसका अनुवाद किम प्रकार करे, क्योंकि उसके लिये अन्य पर्यायवाची शब्द भी उपलब्ध नहीं होते। दर्शन और तर्कशास्त्र में सभी योरोपीय भाषाओं का आगार एक ही है क्योंकि इन सब की एक समान पूर्वज एरिस्टॉटिल की कृतियाँ हैं। परन्तु भारतीय दर्शन इस प्रकार के किसी प्रभाव से स्वतन्त्र विकसित हुआ है। इसके स्वयं अपने एरिस्टॉटिल हैं और अपने काण्ट। यह विकास की एक सर्वथा स्वतन्त्र धारा का निर्माण करता है जो योरोपीय विकास की धारा के समानान्तर चलती है। अतः ऐसी बातों पर ध्यान देने का अत्यधिक ऐतिहासिक महत्त्व है जिन पर दोनों धाराओं में किसी सिद्धान्त या धारणा की समानता मिलती है। यह इसकी सत्यता का एक आशिक और परोक्ष प्रमाण भी हो सकता है क्योंकि सत्य एक ही होता है, जब कि त्रुटियाँ अनेक हो सकती हैं। जब वाद का विषय किन्हीं दो या अनेक ऐसे तर्कवाक्यों से, जिनमें से सभी में केवल तीन ही पद हों, किसी एक तर्कवाक्य के निगमन में निहित होता है तब हमारे मत में उसके एक परार्थानुमान होने के विषय में कोई सन्देह नहीं होता। किन्तु जब हमारे समक्ष अपनी प्रज्ञा के किसी विशेष कार्य को निश्चय मानने का निर्णय करने की अनिवार्यता हो तब हमें यह भी जानना चाहिये कि निश्चय क्या होता है। और यहाँ हमें मतों के अनन्त प्रकार मिलते हैं। इस विषय पर प्रमुख दार्शनिकों के बीच मिलनेवाले आश्चर्यजनक विरोधत्व से चकित होने के लिये दार्शनिक शब्दों के किसी भी कोश को देखना मात्र ही पर्याप्त होगा। अधिकांश यह विचार रखते हैं कि निश्चय “दो विकल्पों के बीच एक विरोधात्मक सम्बन्ध होता है”, परन्तु ब्रेन्टानो जोर देकर इसे अस्वीकार करते हैं। इनका विचार है कि निश्चय विकल्प से सर्वथा भिन्न होता है। फिर भी, शुष्पे निश्चित रूप से इसके विरुद्ध मत व्यक्त करते हैं।<sup>१</sup> अधिकांश के अनुसार निश्चय एकीकरण की एक क्रिया है। दूसरी ओर उण्ट के अनुसार यह पृथक्करण की एक क्रिया है। अस्तित्ववादी, प्रत्यक्षात्मक और अवैयक्तिक निश्चय भी निश्चित रूप से इतनी ही समस्याएँ प्रस्तुत करते हैं। फिर भी, निश्चय के बौद्ध वर्णनों तथा विभिन्न दृष्टिकोणों के अनुसार इसकी ही विभिन्न विशेषताओं का परीक्षण करने पर हमें कुछ ऐसी बातें मिलती हैं जिन्हें हम विभिन्न योरोपीय सिद्धान्तों में भी यत्र तत्र बिखरा पाते हैं। इस प्रकार हमें प्रत्यक्षतः लॉक के ऐसे में सरल विचारों के नाम से कुछ प्रत्याक्षत्मक



निश्चयों का उदाहरण मिलता है। ऐसे प्रत्यक्षात्मक निश्चयों की कि “यह ज्वेत है”, “यह गोल है”, वर्तमान सवेदना से विचार के एक स्थायी पदार्थ का सन्दर्भ होने के रूप में व्याख्या की गई है।”

निश्चय सम्बन्धी बौद्ध तथा समस्त योरोपीय दृष्टिकोणों में प्रमुख अन्तर इस स्थिति में निहित है कि योरोपीयों ने अपने विश्लेषण को दो विकल्पों पर आधारित किया है और उनके विषयात्मक सन्दर्भ पर कोई विचार नहीं किया है, जब कि बौद्धों का विश्लेषण केवल एक विकल्प तथा उसके विषयात्मक सन्दर्भ से आरम्भ होता है। जैसा कि बाद में दिखाया जायगा, दो विकल्पों वाला निश्चय अनुमानात्मक निश्चय अथवा अनुमान है। वास्तविक निश्चय प्रत्यक्षात्मक ही होता है। इस सम्बन्ध में प्रो० मिग्वर्ट<sup>१</sup> की एक मनोरञ्जक टिप्पणी का उल्लेख आवश्यक है। आप इस तथ्य की ओर ध्यान आकर्षित करते हैं कि नियमित रूप में किसी निश्चय के केवल विधेय की ही नाम-कल्पना की जानी चाहिये, उद्देश्य या “उद्देश्य-प्रस्तुतीकरण की वाणी द्वारा व्यक्त किये बिना ही छोड़ दिया जा सकता है।” इसे किसी साधक सर्वनाम अथवा किसी मुद्रा मात्र से ही व्यक्त किया जा सकता है। आप का कथन है कि “इसी प्रकार के निश्चयों में मानव-विचार का आरम्भ होता है। जब कोई बालक चित्र-पुस्तिकाओं में देखकर किसी पशु को पहचानता है और उसके नाम का उच्चारण करता है तब वह निश्चय करता है।” बौद्ध-दृष्टिकोण के अनुसार इस वक्तव्य को सामान्यीकृत कर देना चाहिये। सभी निश्चय किसी ऐसे धर्म को जिसकी नाम-कल्पना नहीं की जा सकती, किसी अन्य ऐसे धर्म से सम्बद्ध करने में निहित होते हैं जिनकी अनिवार्यतः नाम-

---

<sup>१</sup> ये विचार, जिनको ग्रहण करने में बुद्धि केवल निष्क्रिय रहती है, अन्य विचारों और समीकरणों के साथ अपने विभेद से युक्त होते हैं। (२१२९१) यद्यपि क्षणिक होते हुये भी, अर्थात् अपने आरम्भ के क्षण के साथ ही नष्ट हो जाने पर भी ( २१७, ९२ ) ये वस्तु-स्वलक्षण के साथ अपनी तुलना से युक्त होते हैं। साथ ही ये आत्म-चेतना भी होते हैं क्योंकि किसी के लिये भी ऐसा प्रत्यक्ष करना असम्भव है जिसके साथ ही उसे यह भी प्रत्यक्ष न हो कि वह प्रत्यक्ष कर रहा है ( वही ९९ )। यह धर्मकीर्ति के इन शब्दों के सर्वथा समान है “अप्रत्यक्षोपलम्भस्य नार्थ-दृष्टि प्रमिव्यति”, जिससे इनका ‘अनुभव’ का तात्पर्य है। फिर भी सामान्यतया लॉक सवेदना को प्रत्यक्षीकरण के साथ समीकृत कर देते हैं और इस प्रकार नैयायिकों की श्रेणी में आ जाते हैं।

<sup>२</sup> लॉजिक, १, पृ० ६४, तुकी० वही १ पृ० १४२।

कल्पना की जा सकती है। इस प्रकार अव्यैक्तिक निश्चय ही समस्त निश्चयों का आधारभूत स्वरूप होता है।

जहाँ तक काण्ट के विचारों का प्रश्न है, ज्ञान के एक अ-ऐन्द्रिक स्रोत के रूप में प्रज्ञा, और प्रज्ञा के एक कार्य के रूप में निश्चय सम्बन्धी इनके विचारों की समानता का पहले ही उल्लेख किया जा चुका है। साथ ही, काण्ट ने अपने उन पूर्वगामियों की परिभाषाओं का भी प्रतिवाद किया है जो यह मानते थे कि निश्चय दो विकल्पों का सम्बन्ध होता है क्योंकि, इनका कथन है कि, “हमें यह नहीं बताया गया है कि यह सम्बन्ध किससे निर्मित होता है।” इनके (काण्ट के) अनुसार निश्चय प्रस्तुत विज्ञानों को समाकल्पन के विषयात्मक एकत्व के रूप में प्रस्तुत करने के अतिरिक्त और कुछ नहीं। योजक ‘है’ से यही अभिप्रेत है। यह परिभाषा एकीकरण और बाह्यजगत में हमारे आकारों को आरोपित करने को निश्चय की सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण विशेषता मानने की ओर सकेत करती है। यदि हम ‘वितर्क’ और ‘विचार’ सम्बन्धी सिद्धान्तों को भी, जो अन्तःप्रज्ञा में अवबोध तथा विकल्पों में प्रत्यभिज्ञा के काण्ट के सिद्धान्त के अनुरूप हैं, इनमें जोड़ दें तो हमें इस बात को कदाचित् स्वीकार करना होगा कि काण्ट के विचारों और बौद्ध सिद्धान्तों में प्रखर साम्य है, यद्यपि एरिस्टोटेलियन परम्परा का अनुसरण करते हुये काण्ट के उदाहरण सदैव दो विकल्पों सहित निश्चय के रूप में प्रस्तुत किये गये हैं।

प्रत्येक निश्चय में निहित अध्यवसाय, स्वीकृति अथवा विश्वास की अनिवार्य विशिष्टता का योरोपीय दर्शन में सर्वप्रथम पिता और पुत्र मिल ने तथा इनका अनुसरण करते हुये ब्रैण्टानो ने सकेत किया था। जेम्स मिल के अनुसार “सवेदनाओं में एक क्रम सम्बन्धी बौद्धिक ससूचन का विभेद तथा इस बात का सकेत अत्यन्त आवश्यक है कि यह क्रम वास्तविक है।”<sup>१</sup> जे० एस० मिल का कथन है कि ‘यह विभेद चरम और मौलिक है।’ “इसे ऐसा मानने में किसी सवेदना और विचार के बीच अन्तर को मौलिक मानने की अपेक्षा अधिक कठिनाई नहीं है।”<sup>२</sup> हम देख चुके हैं कि बौद्धों के अनुसार वास्तविक विभेद विशुद्ध विज्ञान (सवेदना) और विशुद्ध प्रज्ञा के बीच स्थित है, और निश्चय एक ऐसा अध्यवसाय है जो इन दोनों धर्मों को एक दूसरे के साथ सम्बद्ध करता है। इसलिये निश्चय के वास्तविक कार्य में

<sup>१</sup> फ्रिजी० § १९।

<sup>२</sup> एन० ऑफ दि फेनो० ऑफ दि ह्यूमन माइण्ड, पृ० १६०

<sup>३</sup> वही पृ० ४१२।

केवल एक विकल्प तथा उसका विषयात्मक सन्दर्भ निहित होता है। ब्रह्मणानो का भी यही मत है। इनका कथन है कि “यह मानना उचित नहीं है कि प्रत्येक निश्चय सदैव दो विषयो या वातों के सम्बन्ध या पृथक्करण से युक्त होता है। एक ही विषय भी विश्वास अथवा अविश्वास की सामग्री बन सकता है।” साथ ही, ब्रह्मणानो यह विचार करते हैं कि योजक ‘है’ प्रत्येक निश्चय में सर्वाधिक महत्वपूर्ण अंश को व्यक्त करता है। अतः इसे सदैव ‘क’ है” जैसे अस्तित्वात्मक निश्चयों के रूप में घटाया जा सकता है। “यह मनुष्य रूग्ण है” इस रूप में घट सकता है कि “यह रूग्ण व्यक्ति है”। फिर भी, इस प्रकार का निश्चय ‘क’ धर्म और ‘अस्तित्व’ की धारणा के बीच एक विधेयात्मक सम्बन्ध की स्थापना में निहित नहीं होता। परन्तु ब्रह्मणानो इस बात पर जोर देते हैं कि “स्वयं ‘क’ के सम्बन्ध में यह विश्वास किया गया है कि उसका अस्तित्व है।”<sup>१</sup> बौद्धों के लिये, जैसा कि हम देख चुके हैं, सभी निश्चयों को अस्तित्वात्मक के रूप में नहीं बल्कि प्रत्यक्षात्मक के रूप में घटाया जाना चाहिये। अस्तित्व कभी भी विधेय नहीं होता। वह तो सभी यथार्थ ज्ञान में एक अनिवार्य विषय या धर्मी होता है। अस्तित्व ( सत्ता ) अ-विधेय<sup>२</sup>, शुद्ध

---

<sup>१</sup> मिग्वट के अनुसार (लॉजिक १, पृ० ९२) अस्तित्वात्मक निश्चय तथा प्रत्यक्षात्मक निश्चय निश्चयों के दो भिन्न वर्ग हैं जिनके बीच उद्देश्य और विधेय की व्यत्यस्त स्थिति पर आधारित अन्तर होता है। यह निश्चय कि “यह एक गाय है” प्रत्यक्षात्मक अथवा नामकरणात्मक निश्चय है। यह निश्चय कि “गाय है” अस्तित्वात्मक निश्चय को व्यक्त करता है। दोनों ही वर्ग अपने अपने क्षेत्र में उचित हैं। एक में ‘सत्ता’ उद्देश्य है जब कि दूसरे में यह विधेय है। दोनों ही दशाओं में निश्चय दो विकल्पों के बीच सम्बन्ध को व्यक्त करता है। बौद्ध-दृष्टिकोण से यह सर्वथा गलत है। सत्ता कभी भी विधेय नहीं होती। वह कभी भी नाम नहीं होती क्योंकि वह अनभिलाष्य है। इस निश्चय का कि “गाय है” इस निश्चय से कि “यह एक गाय है” केवल व्याकरणिक अन्तर है।

<sup>२</sup> साइको० २, पृ० ४९।

<sup>३</sup> इस विषय पर बौद्धों के प्रत्यक्षात्मक निश्चय तथा एरिस्टॉटिल के प्रथम द्रव्य की कोटि के बीच कुछ समानता मिलती है। ‘हॉक एलिविड’ अथवा ‘मूल सार’ एक उद्देश्य के रूप में अनिवार्य है, ऐसा हमें बताया गया है, किन्तु यह विधेय नहीं हो सकता जब कि शेष सब कुछ ऐसा हो सकता तथा होता है। द्वितीय द्रव्य अथवा सार, प्रथम से विभेद करने पर, द्रव्य रह

वस्तु<sup>१</sup>, वस्तु-स्वलक्षण है जो समस्त विधेयात्मक विशेषताओं अथवा सम्बन्धों से रहित होता है ।

किन्तु निश्चय सम्बन्धी समस्त योरोपीय सिद्धान्तों में से ब्राड्ले और बोसाके प्रत्यक्षात्मक निश्चय के विश्लेषण सम्भवतः बौद्ध दृष्टिकोण के सर्वाधिक निकट आते हैं । इन विद्वानों की दृष्टि में निश्चय का आधारभूत प्रकार शुद्ध यथार्थ को एक कल्पित आकार के साथ सम्बद्ध करने में भी निहित होता है । उद्देश्य एक 'अद्वितीय' को व्यक्त करता है जो किसी के समान नहीं है, जो अभी स्वयं अपने समान भी नहीं होता बल्कि चल क्षणों के इस जगत में सर्वथा अकेला है ।<sup>२</sup> यह कुछ ऐसा होता है जिसे "यह"<sup>३</sup> सर्वनाम से ही व्यक्त किया जा सकता है । विधेय एक आदर्श विषयवस्तु, एक प्रतीक अथवा एक विकल्प है ।<sup>४</sup>

ही नहीं जाता बल्लि गुण बन जाता है ( ग्रेटे० पृ० ९१ ) । इसलिए समस्त ज्ञान यथार्थता अथवा प्रथम द्रव्य को असंख्य विधेयों से युक्त करने की क्रिया के अतिरिक्त और कुछ नहीं ।

<sup>१</sup> तुकी० ऊपर पृ० २२७ ।

<sup>२</sup> ब्राड्ले लॉजिक पृ० ५ ।

<sup>३</sup> बोसाके लॉजिक, पृ० ७६, तुकी० । रसेल आउटलाइन, पृ० १२, "सभी शब्द, यहाँ तक कि व्यक्तिवाचक सज्ञायें भी, 'यह' के सम्भाव्य अपवाद के अतिरिक्त, सामान्य होती हैं ।

<sup>४</sup> यहाँ यह बात कुछ मनोरञ्जक है कि हीगल के मतानुसार ( गेफि० २, पृ० १४३ ) यह विचार कि 'सवेदना' अथवा 'इदता' अनभिलाष्य है तथा यह कि मात्र सामान्य ही अभिलाष्य है, जो विचार कि यूनानी दर्शन में भी मिलता है, अत्यधिक दार्शनिक महत्त्व रखता है । हीगल का कथन है कि 'यह एक प्रकार की चेतना और विचार है जिसके निकट तक हमारे समय का दार्शनिक विकास अभी पहुँच नहीं सका है ।"

## अध्याय २

# स्वार्थानुमान

### § १. निश्चय और अनुमान

प्रत्यक्षात्मक निश्चय अथवा वास्तविक निश्चय से हमें निश्चय के ही एक अन्य प्रकार, स्वार्थानुमान, का विभेद अवश्य करना चाहिये। यत समस्त यथार्थ ज्ञान, अर्थात् यथार्थ के समस्त ज्ञान को निश्चयो में घटाया जा सकता है, अर्थात् विज्ञान की विकल्पो में व्याख्या की जा सकती है, और यत ज्ञान को साक्षात् तथा परोक्ष के रूप में भी विभाजित किया जा सकता है, अतः निश्चय को भी साक्षात् और परोक्ष के रूप में विभक्त करना सम्भव है। प्रत्यक्ष साक्षात् ज्ञान होता है और परोक्ष को स्वार्थानुमान कहते हैं। हम देख चुके हैं कि साक्षात् ज्ञान विज्ञान और विकल्प के बीच एकत्व होता है। परोक्ष-ज्ञान किमी विज्ञान और दो विकल्पो का एकत्व होता है। साक्षात् ज्ञान में दो पद होते हैं और परोक्ष में तीन। साक्षात् ज्ञान इस रूप में घटित होता है कि “यह नीला है” अथवा “यह धूम है”। परोक्ष ज्ञान को इस रूप में घटाया जा सकता है कि “यह अग्नि से उत्पन्न धूम है” अथवा “कुछ अग्नि है क्योंकि धूम है।” धूम का प्रत्यक्ष होता है, अतः यह निश्चय कि “यह धूम है” प्रत्यक्षात्मक और साक्षात् है। अग्नि प्रच्छन्न है, अतः यह निश्चय कि “यहाँ अग्नि है” स्वार्थानुमानात्मक और परोक्ष है। सभी वस्तुओं को प्रत्यक्षीकृत अथवा अप्रत्यक्षीकृत के रूप में विभक्त किया जा सकता है। अप्रत्यक्षीकृत के किमी प्रत्यक्षीकृत के माध्यम में प्राप्त ज्ञान को स्वार्थानुमान कहते हैं। यह एक परोक्ष ज्ञान होता है, जिसे हम किसी वस्तु का उसके ‘लक्षण’ के आधार पर प्राप्त ज्ञान कहते हैं। प्रच्छन्न वस्तु का एक लक्षण होता है और यही लक्षण स्वयं यथार्थ के लक्षण की विशिष्टता या लक्षण होता है। किसी ऐसे यथार्थ के जो द्विविध लक्षणों से युक्त हो, अर्थात् जो अपने लक्षण के लक्षण से युक्त हो, ज्ञान को स्वार्थानुमान कहते हैं। प्रत्यक्षात्मक निश्चय में हम ‘अ’ वस्तु का उसके उभय प्रतीक के द्वारा ज्ञान प्राप्त करते हैं जो उसकी ‘क’ सत्ता या विकल्प है। स्वार्थानुमानात्मक निश्चय में हम किसी ‘अ’ वस्तु का उसके द्विविध प्रतीको ‘क’ और ‘ख’, के द्वारा ज्ञान प्राप्त करते हैं।

प्रतीक 'क' और 'ख' हेतु और फल के रूप में सम्बद्ध होते हैं। जब इनमें से एक, 'क' धर्म का ज्ञान होता है तब 'ख' धर्म का ज्ञान अनिवार्यतः उसका अनुगमन करता है। यत 'अ' धर्म, जो 'क' और 'ख' गुणों का अधिष्ठान अथवा इन दोनों विधेयों का साध्य है, सदैव वही रहता है, अतः उसकी अभिव्यक्ति को छोड़ दिया जा सकता है क्योंकि उसकी उपस्थिति का बिना किसी औपचारिक अभिव्यक्ति के भी अनिवार्यतः अनुमान किया जा सकता है। ऐसी दशा में दो परस्पर अन्तर्सम्बद्ध धर्म अथवा 'क' और 'ख' धर्म सम्पूर्ण स्वार्थानुमान अथवा सम्पूर्ण स्वार्थानुमानात्मक निश्चय को व्यक्त करेंगे। यह निश्चय तब प्रत्यक्षतः केवल दो, परन्तु हेतु और फल के रूप में सम्बद्ध विकल्पो से ही युक्त होगा जनमें से प्रत्येक दूसरे की विधेयात्मकता का अनिवार्य आधार होगा।

स्वार्थानुमानात्मक निश्चय तब व्याप्ति<sup>१</sup> का निश्चय हो जायगा। स्वार्थानुमान अथवा किसी स्वार्थानुमान द्वारा ज्ञात वस्तु, धर्मोत्तर के अनुसार, या तो "अधिष्ठान तथा उसके अनुमित गुण का जटिल विचार होता है, अथवा जब हेतु और अनुमित गुण के बीच की अविवार्य व्याप्ति को ध्यान में रखा जाता है तब "अनुमित तथ्य इसी गुण (हेतु के साथ व्याप्ति के रूप में गृहीत) के रूप में प्रकट होता है।"<sup>२</sup> प्रथम दशा में हम एक स्वार्थानुमानात्मक निश्चय करते हैं, जब कि द्वितीय दशा में व्याप्ति का निश्चय। प्रथम पक्ष-आधारवाक्य के निगमन के साथ संयोजन के अनुरूप है, जब कि द्वितीय एरिस्टॉटेलियन परार्थानुमान<sup>३</sup> के साध्य-आधार-वाक्य के अनुरूप।

<sup>१</sup> व्याप्ति=साहचर्य = अविनाभाव।

<sup>२</sup> न्यायिटी० पृ० २० १६ और बाद, अनुवाद पृ० ५८।

<sup>३</sup> यह स्पष्ट है कि योरोपीय तर्कशास्त्री, जो सामान्य निश्चय में साध्य और विधेय के सम्बन्ध की हेतु और फल के सम्बन्ध के रूप में व्याख्या करते हैं, हर्बट तथा अन्य, विशेषतः एन० ओ० लॉस्की की ही भाँति, सामान्य निश्चय को व्याप्ति के निश्चय के रूप में घटा देते हैं। किन्तु यह भी स्पष्ट है कि व्याप्ति का निश्चय वास्तविक निश्चय की अपेक्षा स्वार्थानुमान की कोटि में आता है। ऐसे निश्चयों का उद्देश्य सदैव अनुमान का हेतु होता है। इस निश्चय को कि "धूम अग्नि से उत्पन्न होता है", भारत में इस रूप में घटाया गया है कि "जहाँ धूम है, वहाँ अनिवार्यतः कुछ अग्नि है"। इस निश्चय का कि 'शिशपा एक वृक्ष है' यह अर्थ है कि "यदि किसी को शिशपा कहा गया है तो उसे अनिवार्यतः एक वृक्ष भी कहा गया है," इत्यादि। ये सब हेत्वाश्रित निश्चय हैं।

भारतीय तर्कशास्त्र इन्हे अनिवार्यत 'एक ज्ञान' मानता है, अर्थात् ऐमा ज्ञान जैसे अग्नि का उसके लक्षण से अनुमान ।

इस निश्चय को कि "अग्नि धूम उत्पन्न करती है" अथवा यह कि "जहाँ धूम है वहाँ अग्नि है" अथवा यह भी कि "अग्नि के बिना धूम नहीं होता", ठीक ऐसे निश्चयों के ही समान कि "शिशपा एक वृक्ष है" अथवा "नीला एक रंग है", "गाय एक पशु है", उस सीमा तक जहाँ तक ये यथार्थ के ज्ञान हैं और यथार्थता में अपना अधिकार रखते हैं, इस रूप में घटाया जाना चाहिये कि "यहाँ अग्नि है क्योंकि धूम है", "यह नीला है जो एक रंग है", "यह एक वृक्ष है क्योंकि यह एक शिशपा है", "यह एक पशु है क्योंकि यह एक गाय है", इत्यादि । "यह" अथवा "यहाँ" धर्मों की अभिव्यक्ति या निहितत्व के बिना ये यथार्थता के ज्ञान नहीं होंगे ।

फिर भी, तीन ऐसे पदों से युक्त प्रत्येक ज्ञान, जिनमें से एक अन्य दो का अधिष्ठान हो, स्वार्थानुमान नहीं होगा । उनकी केवल ऐसी ही योजना, जहाँ दो धर्म अनिवार्यत अन्तर्सम्बद्ध हों, अर्थात् एक दूसरे से अनुमेय हों, स्वार्थानुमान को व्यक्त करती है । यह निश्चय कि "एक अग्निमान पर्वत है" तीन पदों से युक्त है, फिर भी, ये अनिवार्यत अन्तर्सम्बद्ध नहीं हैं । किन्तु ये निश्चय कि "यहाँ अग्नि है, क्योंकि धूम है", "बिना अग्नि के धूम नहीं होता", स्वार्थानुमानात्मक हैं क्योंकि धूम को उसके हेतु, अग्नि, से अनिवार्यत सम्बद्ध होने के रूप में व्यक्त किया गया है ।

<sup>१</sup> प्रत्यक्ष के निश्चय और स्वार्थानुमान के निश्चय के बीच अन्तर, कुछ सीमा तक, उस अन्तर के समान है जो काण्ट प्रत्यक्ष के निश्चय और अनुभव के निश्चय के बीच मानते हैं । तुकी० प्रोलेग० २० । यह कथन कि "सूर्य पत्थर को गरम करता है" अभी अनुभव का निश्चय नहीं है । परन्तु सूर्य की किरणों और पत्थर के गरम होने की क्रिया के बीच सामान्य और अनिवार्य एकीकरण को काण्ट अनुभव कहते हैं । अब यह इस रूप में निश्चय है कि "यह पत्थर गरम है क्योंकि इस पर सूर्य की किरणें पड़ रही हैं" अथवा यह कि "जिस पर सूर्य की किरणें पड़ती हैं वह गरम हो जाता है, इस पत्थर पर सूर्य की किरणें पड़ रही हैं, यह गर्म हो गया है ।" साधारणतया ज्ञान को निश्चय तथा परार्थानुमान के शीर्षकों की अपेक्षा प्रत्यक्ष और स्वार्थानुमान के शीर्षकों के अन्तर्गत विवेचन करना अधिक तर्कसंगत प्रतीत होता है, और एरिस्टॉटिल की परम्परा ऐसा ही करती है । व्याप्ति का निश्चय सरल निश्चयों की प्रक्रिया की अपेक्षा निश्चित रूप से कहीं अधिक स्वार्थानुमान की प्रक्रिया के अन्तर्गत आता है ।

यह अनिवार्य सम्बद्ध किस प्रकार का होता है, इसको आगे बताया जायगा ।

## § २. तीन पद

अतः प्रत्येक अनुमान में तीन पद ( वाक्य ) होते हैं जिन्हें तार्किक साध्य, तार्किक पक्ष, तथा इन दोनों के बीच का हेतु अथवा लक्षण कहते हैं जो दोनों को सम्बद्ध करता है ।

साध्य अन्ततः यथार्थ अथवा लाक्षणिक साध्य हो सकता है । परमार्थ सत् सत्ता मात्र के क्षण के अतिरिक्त कभी भी कुछ और नहीं होता । यह सत् के उस अधिकरण को व्यक्त करता है जिसे समस्त विकल्पो में अन्तःस्थित होना चाहिये । यह वह 'इदता' धर्म होता है जिससे हम प्रत्यक्षात्मक निश्चय ( सविकल्पक प्रत्यक्ष ) के सिद्धान्त के अन्तर्गत पहले ही परिचित हो चुके हैं । यह वह अवर्ती द्रव्य है जिसके लिये अन्य समस्त पदार्थ केवल गुण होते हैं ।

परम साध्य की दृष्टि से लाक्षणिक अथवा गौण साध्य स्वयं एक अनुमित सत्ता, एक गुण है । किन्तु और आगे के अनुमान के लिये यह अधिकरण का कार्य करता है तथा इसीलिये गुणों से युक्त एक स्थायी वस्तु, परम साध्य के एक स्थानापन्न के रूप में प्रकट होता है । इस अनुमान में कि "यह स्थान अग्नि से युक्त है, क्योंकि यहाँ धूम है", इदता ( यह ) धर्म यथार्थ साध्य को व्यक्त करता है । इस अनुमान में कि "पर्वत अग्नि से युक्त है क्योंकि वह धूम से युक्त है" साध्य 'पर्वत' यथार्थ साध्य या अधिकरण को स्थानान्तरित कर देता है, अतः यह स्वयं भी अशत अनुमित है ।

धर्मोत्तर<sup>१</sup> का कथन है कि "ऐसे अनुमानों का साध्य एक ऐसा विशेष स्थान होता है जिसका वास्तविक प्रत्यक्ष होता है और उसका एक अप्रत्यक्ष ( अनुमित ) अंश भी होता है । यह एक ऐसा मिश्रण होता है जिसका कुछ अंश प्रत्यक्ष दृश्य तथा कुछ अदृश्य होता है । 'यहाँ' अथवा इदता ( यह ) शुद्ध दृश्य-अंश का संकेत करता है ।" इस प्रकार, अनुमान का साध्य अथवा अधिकरण, उन दशाओं में भी जहाँ निगमन किसी एक मात्र नहीं वल्कि सामान्य निश्चय को व्यक्त करता है, साक्षात् प्रत्यक्ष अंश तथा ऐसे अंश का जिसका वास्तविक प्रत्यक्ष नहीं होता, एकीकरण होता है । उदाहरण के लिये जब यह अनुमान किया जा रहा है कि समस्त ध्वनि क्षणिक सत्ताओं की एक



सहज शृङ्खला को व्यक्त करती है, तब केवल किमी ध्वनि विशेष का ही साक्षात् सकेत किया जा सकता है, अन्य ध्वनियों का वास्तविक प्रत्यक्ष नहीं होता — — — अनुमान का साध्य एक ऐसे अधिकरण, एक ऐसे अन्तरस्थ नत् को व्यक्त करता है जिसपर पक्ष के अनुरूप विकल्प आरोपित कर दिया जाता है और इसे कुछ साक्षात् प्रत्यक्ष तथा कुछ अप्रत्यक्ष ( अर्थात् अनुमित )<sup>१</sup> अंश से युक्त दिखाया गया है ।

इस प्रकार अनुमान का माध्य एरिस्टॉटिल के पक्ष-पद के समकक्ष है । परम माध्य के रूप में मत्वमीमामात्मक दृष्टि से यह उनके ( एरिस्टॉटिल के ) उम प्रथम द्रव्य अथवा प्रथम सार के अनुरूप है 'जो केवल साध्य होता है, कभी भी किमी वस्तु के विवेचन पक्ष के रूप में नहीं आता ।' उनके 'हिक एलक्विडम' अथवा 'हाँक एलक्विड' की भाँति यह विवेचन के समस्त कार्य के तल में ( या तो व्यक्त अथवा निहित रूप से ) स्थित रहता है ।<sup>२</sup>

वाचस्पतिमिश्र<sup>३</sup> का कथन है कि दिङ्नाग के अनुसार इन्द्रिय-प्रत्यक्ष ( जो नत् का वास्तविक प्रमाण है ) से किसी ऐसे स्थूल स्थान का तात्पर्य नहीं है जहाँ धूम स्थित है । उनके मिद्धान्त के अनुसार अशो से निर्मित सम्पूर्ण पर्वत जैसी कोई ( स्थूल ) वस्तु नहीं है । ऐसा पर्वत हमारी कल्पना की रचना है । अतः प्रत्येक अनुमान में, और जैसा कि प्रत्येक सविकल्पक प्रत्यक्ष में भी होता है, वास्तविक अथवा परम साध्य, चाहे व्यक्त अथवा निहित, इदता ( 'यह' तत्त्व ) अथवा क्षण, प्रथम सार, 'हाँक एलक्विड' होता है, जो अपने सार से ही साध्य है और कभी भी गुण अथवा पक्ष नहीं हो सकता ।

अनुमान का द्वितीय पद तार्किक पक्ष होता है । यह साध्य के उम गुण को व्यक्त करता है जिमका अनुमान से ज्ञान होता है । यह वह गुण होता है जिमका अनुमान किया जाता है । इसे स्वयं इमी के द्वारा एक मत्तावाचक के रूप में व्यक्त किया जा सकता है, जैसे "अग्नि", किन्तु साध्य की दृष्टि से यह गुण, किमी म्यान विवेचन का "अग्नित्व" होता है । साध्य के साथ यह

<sup>१</sup> वही ।

<sup>२</sup> ग्रेटे एरिस्टॉटिल, पृ० ६७ ।

<sup>३</sup> ताटी० पृ० १२०.२७ और वाद । वाचस्पति कहते हैं कि पर्वत को परमाणुओं से म्यानान्तरित कर देना चाहिये । परन्तु दिङ्नाग परमाणुओं को भी अस्वीकार करते हैं, इन्हें गत्यात्मक क्षणों के अर्थ में ( Kraftpunkte ) ग्रहण करना चाहिये ।

गुण 'वस्तु' को व्यक्त करता है जिसका अनुमान द्वारा<sup>१</sup> ज्ञान होता है। धर्मोत्तर का कथन है<sup>२</sup> कि अनुमेय या तो ( १ ) अधिकरण<sup>३</sup> हो सकता है जिसके गुण का उससे ज्ञान प्राप्त किया जाता है, अथवा (२) उस गुण ( धर्म ) के साथ अधिकरण ( धर्म ) , अथवा (३) वह गुण मात्र उस दशा में जब कि उम तार्किक हेतु के साथ जिससे इसका अनुमान किया गया है, इसके सम्बन्ध को अमूर्त रूप से ग्रहण किया गया है, जैसे "जहाँ कहीं धूम है वहाँ अग्नि भी है" अथवा अधिक उपयुक्तत "जहाँ कहीं धूमत्व है, वहाँ अग्नित्व भी है"। दिङ्नाग<sup>४</sup> कहते हैं कि "समस्त अनुमानात्मक सम्बन्ध द्रव्य-गुण सम्बन्ध पर आधारित होता है, यह बुद्धय-आरूढ होता है, यह परमार्थ सत् को व्यक्त नहीं करता।

वास्तव में हेतु, और साथ ही साथ, फल को इनके परमार्थ-सत् के अधिकरण की दृष्टि से उसके कल्पित गुणों के रूप में ग्रहण करना चाहिये।<sup>५</sup> अमूर्त रूप से ग्रहण करने पर अनुमेय गुण अथवा तार्किक पक्ष एरिस्टॉटिल के साध्य पद के समकक्ष बन जाता है।

तृतीय पद हेतु का तार्किक लक्षण है जिसका पहले उल्लेख किया जा चुका है। यह साध्य का भी एक गुण या लक्षण है और स्वयं पक्ष द्वारा लक्षित होता है। यह एरिस्टॉटिल के मध्य-पद के समकक्ष है और अनुमान के सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण भाग को व्यक्त करता है। अनुमान को इस प्रकार सूत्र द्वारा व्यक्त किया जा सकता है "स प है क्योंकि 'ह' है", "यहाँ अग्नि है, क्योंकि धूम है", "यहाँ वृक्ष है, क्योंकि शिशपा है"। इसका पहले ही उल्लेख किया जा चुका है कि साधारण जीवन में वास्तविक साध्य की अभिव्यक्ति को सामान्यतया छोड़ दिया जाता है और ये अनुमान व्याप्ति के निश्चयों के रूप में प्रगट होते हैं, जैसे "शिशपा एक वृक्ष है", "धूम की उपस्थिति का अर्थ अग्नि की उपस्थिति है", अथवा "धूम अग्नि में उत्पन्न होता है।"

<sup>१</sup> अनुमेय

<sup>२</sup> न्यायिटी० पृ० २० १६।

<sup>३</sup> धर्मी।

<sup>४</sup> तुकी ताटी० पृ० ३९ १३ और १२७ २।

<sup>५</sup> तुकी० ब्राड्ले। लॉजिक, पृ १९९ निरूपाधिक निश्चय S—P ( जो अनुमान का निगमन भी है ) "साक्षात् या परोक्ष रूप से S—P को परमार्थ-सत् पर आरोपित करता है," जब कि साध्य आधार-वाक्य, जो एक अनिवार्य सम्बन्ध को व्यक्त करता है, हेत्वाश्रित है, "यह ज्व होता है तब, किसी अन्य के कारण अनिवार्य होता है।" अनिवार्यता सदैव हेत्वाश्रित होती है। हम आगे देखेंगे कि सिग्वर्ट (तुकी० लॉजिक, १ २६१ और ४३४) का भी यही मत है।

### § ३. स्वार्थानुमान की विभिन्न परिभाषाएँ

किमी वस्तु के उसके लक्षण द्वारा ज्ञान के रूप में स्वार्थानुमान की परिभाषा की जा सकती है।<sup>१</sup> धर्मोत्तर<sup>२</sup> कहते हैं कि परिभाषा किमी अनमान के माग की नहीं बल्कि उसके स्रोत की परिभाषा है। अदृश्य अग्नि का उसके लक्षण में ज्ञान होता है। लक्षण उस वस्तु का ज्ञान उत्पन्न करता है जिसका वह लक्षण होता है। ज्ञान का स्रोत उसके लक्षण में स्थित होता है।

हमारी परिभाषा अनुमान को विषयात्मक दृष्टि से देखती है। अनुमान अनुमेय का, अर्थात् अदृश्य, प्रच्छन्न वस्तु का ज्ञान है। सभी वस्तुओं को उपस्थित और अनुपस्थित के रूप में विभक्त किया जा सकता है। उपस्थित का प्रत्यक्ष द्वारा और अनुपस्थित का अनुमान द्वारा ज्ञान होता है।<sup>३</sup>

एक तीनगी परिभाषा उस अपृथक्कणीय सम्बन्ध पर बल देती है जो लक्षण को अनुमेय वस्तु में सम्बद्ध करता है। यह अनुमान की एक फल के रूप में, अथवा दो तथ्यों के बीच अपृथक्कणीय सम्बन्ध के ऐसे व्यक्ति द्वारा प्रयोग के रूप में परिभाषा करती है जो इस सम्बन्ध का पहले से ज्ञान प्राप्त कर चुका होता है।<sup>४</sup> इस प्रकार हमारे उदाहरण में अदृश्य अग्नि का ज्ञान उस अपृथक्कणीय हेत्वात्मक सम्बन्ध का फल है जो धूम को उसके हेतु, अग्नि, के साथ सम्बद्ध करता है और जिसका अनुभव द्वारा ज्ञान प्राप्त किया जा चुका है।

एक और परिभाषा इसकी सर्वाधिक विशिष्टता के रूप में इस तथ्य को ग्रहण करती है कि अनुमान सामान्य का ज्ञान प्राप्त करता है, जब कि इन्द्रिय-प्रत्यक्ष का विषय सदैव विशेष या व्यक्ति होता है।

यह, कुछ दृष्टियों से, सर्वाधिक आचारभूत परिभाषा है, क्योंकि दिङ्माग अपने महान् ग्रन्थ को इस वक्तव्य के साथ आरम्भ करते हैं कि ज्ञान के केवल दो ही प्रमाण हैं—एक प्रत्यक्ष और दूसरा अनुमान, तथा इनके अनुरूप विषयों के भी दो वर्ग हैं—एक विशेष तथा दूसरा सामान्य। इस प्रकार सामान्य का अनुमान द्वारा और विशेष का इन्द्रियों द्वारा ज्ञान प्राप्त होता है।

<sup>१</sup> इसे सदैव इस प्रकार कहते हैं कि “अपने विविध लक्षण में”, अर्थात् अपने व्याप्ति-लक्षण से, अपने उस लक्षण से जिसकी साध्य के साथ व्याप्ति हो। यह दिङ्माग की परिभाषा है ( प्रसमु० २१, और न्यावि० २१ )।

<sup>२</sup> न्याविटी० पृ० १८

<sup>३</sup> तुकी० कमलशील का ऊपर उद्धृत स्थल, पृ० १८२।

<sup>४</sup> यह वादविधि में प्रस्तुत वस्तुवस्तु की परिभाषा है “अनन्तगीयक-अथ-दर्शनम् नद्-विदोऽनुमानम्”।

फिर भी, यह स्पष्ट है कि अग्नि, जिसकी उपस्थिति का अनुमान किया गया है, एक उत्तनी ही विशेष अग्नि है जितनी कि वह जिसकी उपस्थिति का दृष्येन्द्रिय द्वारा प्रत्यक्ष किया गया है। उन सामान्य विशिष्टताओं के बिना, जो अग्नि नामक वस्तु का निर्माण करती है और ससार की समस्त अग्नियों की विशिष्टताये हैं, विशेष अग्नि का अग्नि के रूप में कभी भी ज्ञान नहीं प्राप्त किया जा सकता था। और न कल्पना में किसी सत् के क्षण के साथ सम्बद्ध किये बिना अनुमित अग्नि का ही एक सत् के रूप में ज्ञान प्राप्त किया जा सकता था। किन्तु, इसके विपरीत भी, किसी तर्कना में जिन विशिष्टताओं पर ध्यान दिया जाता है उनके सामान्यत्व तथा इन्द्रियों के समक्ष 'उपस्थित वस्तु के विशेषत्व में एक अन्तर तो है ही।

धर्मोत्तर के अनुसार, अनुमान का विषय कल्पित होता है, अर्थात् उसका विषय एक कल्पित अग्नि है, क्योंकि अनुमान एक ऐसी वस्तु का ज्ञान है जो अनुपस्थित है और जिसका साक्षात् ग्रहण नहीं किया जा सकता। उस वस्तु की केवल कल्पना ही की जा सकती है। परन्तु अनुमान की पद्धति इस कल्पित वस्तु को एक यथार्थ क्षण पर आरोपित करने में निहित होती है, अतः अन्तिम फल बिल्कुल इन्द्रिय-प्रत्यक्ष जैसा ही होता है, अर्थात् सत् के एक लक्षण का उसके कल्पित प्रतीक द्वारा ज्ञान।<sup>१</sup> अन्तर विचार की गति में निहित होता है जिसकी दिशा दोनों में एक दूसरे के विपरीत होती है। प्रत्यक्ष में ज्ञान विशेष को ग्रहण करता है और प्रतीक की कल्पना करता है। अनुमान में यह प्रतीक ( लक्षण ) को ग्रहण करता है और विशेष की कल्पना करता है। केवल इसी आशय में अनुमान का विषय सामान्य, और इन्द्रिय-प्रत्यक्ष का विषय विशेष होता है। अन्यथा इस दृष्टि से प्रत्यक्षात्मक और अनुमानात्मक निश्चय में कोई अन्तर नहीं होता। जैसा कि बौद्ध कहते हैं, दोनों ही "एक ज्ञान" हैं जो "विज्ञान तथा अ-विज्ञान के, विकल्प और अ-विकल्प के, कल्पना और अ-कल्पना के एकीकरण को व्यक्त करते हैं।<sup>२</sup> दूसरे शब्दों में ज्ञान में एक ऐन्द्रिक केन्द्र होता है तथा प्रज्ञा द्वारा उसका विकल्प। बौद्ध अनुसन्धान की इस गहनता के स्तर पर इन्द्रिय-प्रत्यक्ष और अनुमान के बीच वही अन्तर है जो ग्राह्यता और प्रज्ञा में है। हमें यह बताया जाता है कि ज्ञान के दो प्रमाण हैं एक प्रत्यक्ष और दूसरा अनुमान। किन्तु अपेक्षाकृत

<sup>१</sup> न्याविटी० १९२०, अनुवाद पृ० ५६।

<sup>२</sup> न्याकणि० पृ० १२५।

गहनतर अर्थ यह है कि इन दो प्रमाणों में से एक ऐन्द्रिक और दूसरा अ-ऐन्द्रिक है। जो कुछ कहा गया है उससे स्पष्ट है कि अनुमान को दो अन्य तर्क-वाक्यों अथवा निश्चय से किसी तर्कवाक्य अथवा निश्चय का निगमन नहीं माना गया है वल्कि यह सत् के ज्ञान की एक विधि है जिसकी उत्पत्ति इस तथ्य में निहित है कि सत् लक्षण से युक्त होता है। अनुमान का वास्तविक अनुमेय एक निश्चित प्रतीक या लक्षण से युक्त सत् का क्षण होता है, जैसे एक अप्रत्यक्ष, अनुमित अग्नि से युक्त एक पर्वत। दिङ्नाग का कथन है कि “कुछ लोग ऐसे हैं जो यह मानते हैं कि अनुमित वस्तु किसी स्थान में खोजा गया एक नवीन धर्म है। पुनः, कुछ अन्य यह मानते हैं कि यह स्वयं वह धर्म नहीं वल्कि उसका उस अधिकरण (धर्मी) के साथ सम्बन्ध है जिसका अनुमान में ज्ञान होता है। हम यह क्यों न मान लें कि अनुमित भाग, अनुमित धर्म से लक्षित रूप से, स्वयं अधिकरण से ही निर्मित होता है? अर्थात् अनुमान द्वारा जिसका ज्ञान होता है वह न तो माध्य-पद होता है, न तो साध्य-पद का पक्ष पद के साथ सम्बन्ध, वल्कि सत् का वह क्षण होता है जो अपने अनुमित लक्षण से लक्षित होता है। दिङ्नाग और धर्मकीर्ति दोनों के लिये परिभाषा एक ही है। वसुवन्धु की परिभाषा भी वस्तुतः भिन्न नहीं है, किन्तु वसुवन्धु के वाक्यविन्यास की दिङ्नाग ने तीव्र आलोचना की है।<sup>१</sup>

### § ४. स्वार्थानुमान और अनुमानीकरण

यत् अनुमान को हमारे ज्ञान के प्रमाणों में से एक कहा गया है, अतः हमारे सामने पुनः यह समस्या आती है कि किसी प्रमाण तथा उसके फल में, ज्ञान की क्रिया तथा उसके विषय में क्या अन्तर है? ज्ञान की क्रिया के रूप में अनुमान तथा उसके फल के रूप में अनुमान के बीच क्या अन्तर है? इन्द्रिय-प्रत्यक्ष की ही भाँति यहाँ भी बौद्ध अन्तर को स्वीकार करते हैं। दोनों ही दो दृष्टियों से देखी गई एक ही वस्तु है। अनुमान का अर्थ किसी वस्तु का उसके लक्षण द्वारा ज्ञान है। यह ज्ञान “एक ज्ञान”<sup>३</sup> है, अर्थात् प्रापक ज्ञान की एक ही क्रिया है जिसका अर्थ-क्रियाकारित्व अनुगमन कर सकता है। विश्लेषण करने पर यह एक आकार तथा उसके विषयात्मक

<sup>१</sup> प्रसमु० २ २५ और वाद ।

<sup>२</sup> प्रमाण और प्रमाण-फल में ।

<sup>३</sup> ‘अनुमानम् एकम् विज्ञानम्’, तुकी० न्याकणि० पृ० १२५ ।

सन्दर्भ से युक्त होता है। इन्द्रिय-प्रत्यक्ष की भाँति यहाँ भी आकार तथा विषयात्मक यथार्थता के बीच “सारूप्य”<sup>१</sup> मिलता है। यदि हम चाहे तो इस सारूप्य के तथ्य को ज्ञान उत्पन्न करनेवाले निकटतम हेतु के रूप में ग्रहण कर सकते हैं। सारूप्य तब ज्ञान का प्रमाण, और यथार्थ के किसी क्षण के प्रति इसका प्रयोग फल होगा। परन्तु ज्ञान का सारूप्य तथा ज्ञान स्वयं दोनों एक ही वस्तु हैं जिन्हें केवल भिन्न दृष्टियों से देखा मात्र गया है।

यथार्थवादी सम्प्रदाय कोई आकार नहीं मानते और इसके फलस्वरूप किसी आकार तथा बाह्य यथार्थता के बीच किसी सारूप्य को भी स्वीकार नहीं करते। प्रत्येक अन्य क्रिया की ही भाँति ज्ञान-क्रिया भी किसी कर्ता, किसी विषय, किसी उपकरण, उसकी विधि और पद्धति, तथा किसी परिणाम से अपृथक्कणीय है। अनुमान में निगमन फल है। एक पक्ष के अनुसार पद्धति और उपकरण हेतु और फल के बीच व्याप्ति के ज्ञान में निहित हैं। अन्य के अनुसार ये अनुमान के विषय में उपस्थित लक्षण के ज्ञान में निहित हैं। यह पद अशत पक्ष-पद के अनुरूप है।<sup>२</sup> किन्तु इसमें कुछ अधिक निहित है क्योंकि इसे व्याप्ति-लक्षण से भी युक्त कहा गया है—अर्थात् यह पक्ष-पद के संयोजन को व्यक्त करता है। यह वह पद है जिसका निगमन तत्काल अनुगमन करता है। उद्योतकर<sup>३</sup> के अनुसार ये दोनों ही पद अनुमान-क्रिया को व्यक्त करते हैं। ये दोनों ही निगमन को उत्पन्न करनेवाले तत्काल पूर्ववर्ती और आसन्न कारण हैं। बौद्ध, नि सन्देह, इन पदों के अस्तित्व और महत्त्व को अस्वीकार नहीं करते। परन्तु इनके लिये ये स्वयं अपने में ही ज्ञान हैं। ये जिस बात को अस्वीकार करते हैं वह प्रत्येक ज्ञान के अन्तर्गत प्रत्यक्ष तथा ज्ञान-प्रक्रिया के बीच का अन्तर है। विषय के प्रति ज्ञान के सभी पक्ष तथा उस विषय का ज्ञान दोनों ही एक ही बात है। धर्मोत्तर कहते हैं कि मान लीजिये यदि हमें अनुमान के द्वारा किसी स्थान पर एक नील-पट की उपस्थिति का ज्ञान प्राप्त किया है, तो इस दशा में भी परिणाम वही होगा जो उसके इन्द्रिय-प्रत्यक्ष द्वारा ज्ञान प्राप्त करने पर होता। इनका कथन<sup>४</sup> है कि “नीलपट का यह (कल्पित) आकार (आरम्भ में अनिश्चित रूप से) होता है, तदनन्तर यह एक नील-पट के निश्चित आत्म-चेतन विचार के रूप

<sup>१</sup> सारूप्य ।

<sup>२</sup> तुकी० ताटी० पृ० ११२ ।

<sup>३</sup> न्यावा० पृ० ४६.६ ।

<sup>४</sup> न्याविटी० पृ० १८.११ और वाद, अनुवाद पृ० ५१ ।

मे स्थिरीकृत हो जाता है (अन्य नीलेतर रंगों के साथ अपने अन्तर के आधार पर) । इस प्रकार, इस (निश्चित रूप से निर्धारित) आकार के प्रमाण के रूप में नीलपट का सारूप्य (यहाँ ऐसे रंगों के साथ इसके अन्तर को ध्यान में रक्खा जा सकता है जो नीले नहीं हैं), तथा उसका कल्पित स्पष्ट स्वरूप उसके परिणाम के रूप में प्रगट होगा क्योंकि सारूप्य (तथा विभेद) के द्वारा ही नील पट के निश्चित आकार का ज्ञान होता है ।”

इस प्रकार “नीलपट” और “नीलपट का सारूप्य” दोनों एक ही बात हैं । नीले का अर्थ जगत् की समस्त अन्य नीली वस्तुओं के साथ समानता है, तथा इसका अर्थ जगत् की अन्य समस्त नीलेतर वस्तुओं से असमानता भी है । समानता और असमानता दोनों ही नीले के सम्बन्ध में हमारे ज्ञान के सभी पक्षों का तथा नीले के ज्ञान का निर्माण करती हैं । नीलपट की उपस्थिति का चाहे अनुमान किया गया हो या प्रत्यक्ष, इससे कोई अन्तर नहीं पड़ता । ज्ञान की प्रक्रिया तथा ज्ञान के विषय-वस्तु में कोई अन्तर नहीं है ।

### १५. स्वार्थानुमान कहाँ तक सम्यक् ज्ञान है

यहाँ ज्ञान के एक प्रमाण की किसी भी ऐसी नवीन विज्ञान के प्रथम क्षण के रूप में परिभाषा की गई है जो अनुभव का विरोध नहीं करता ।<sup>१</sup> अतः इसे किसी भी प्रकार के आत्मनिष्ठ, स्मृतिज अथवा विकल्पक तत्त्व से सर्वथा रहित होना चाहिये ।<sup>२</sup> हम देख चुके हैं कि इन्द्रिय-प्रत्यक्ष में केवल उसका प्रथम क्षण ही, जो विज्ञानमात्र होता है, उस परिभाषा की आवश्यकता को पूर्ण करता है । किन्तु इस प्रकार का विज्ञान अकेले ही, अनिश्चित होने के कारण, हमारी अर्थक्रियाकारी क्रियाओं का निर्देशन नहीं कर सकता । अतः कल्पना उत्पन्न होती है और विज्ञान की मात्र सामग्री को निश्चितता प्रदान करती है ।

प्रत्यक्षात्मक निश्चय<sup>३</sup>, इस प्रकार, नवीन और प्राचीन विज्ञान का, विषयात्मक यथार्थ और आत्मनिष्ठ विवेचन का एक मिश्रित फल होता है । यह नवीन सम्यक् ज्ञान के प्रमाण की मर्यादा अर्जित कर लेता है, यद्यपि विशुद्ध अर्थों में इसे ऐसा करने का पूर्ण अधिकार नहीं होता । स्वार्थानुमान अभी भी विशुद्ध विज्ञान से अपेक्षाकृत दूर होता है । यदि प्रत्यक्षात्मक निश्चय सर्वथा

<sup>१</sup> प्रथमम् अविमवादि ।

<sup>२</sup> निर्विकल्पक होना चाहिये ।

<sup>३</sup> सविकल्पक = अव्यवसाय ।

नवीन ज्ञान नहीं है<sup>१</sup> तो सम्यक् ज्ञान का प्रमाण कहलाने का स्वार्थानुमान को और भी कम अधिकार है। अतः धर्मोत्तर यह कहते हैं कि “अनुमान भ्रान्ति है।<sup>२</sup> यह ऐसे असत् से सम्बद्ध होता है जो स्वयं इसी की कल्पना है और उसे ( मिथ्या रूप से ) सत् के साथ समीकृत कर देता है ?”

निष्कर्षण की उस उच्चता से जिससे मात्र विज्ञान को ही वस्तु-स्वलक्षण में प्राप्त परमार्थ-सत् को व्यक्त करनेवाला कहा गया है, उतर कर प्रत्यक्ष-आत्मक निश्चय, जो कि स्मृति-धर्मों से, आत्मनिष्ठ और कल्पनात्मक धर्मों से अन्तर्मिश्रित होता है, अर्धज्ञान के अतिरिक्त और कुछ नहीं रह जाता। अनुमान, जो और भी विकल्पो में अवस्थित है—इससे शब्दों में दो-तिहाई अर्थात् इसके तीन पदों में से दो कल्पना होते हैं—निश्चित रूप से एक प्रकार की अनुभवातीत भ्रान्ति प्रतीत होता है। यद्यपि यह तथ्य कि दिङ्नाग यह कहते हुये आरम्भ करते हैं कि ज्ञान के केवल दो ही प्रमाण, और विषयों के भी केवल दो ही प्रकार—एक विशेष और दूसरा सामान्य, होते हैं तथा इससे ऐसा प्रतीत होता है कि दोनों प्रमाणों का समान अधिकार है और दोनों के विषय यथार्थ विषय हैं, तथापि इस तथ्य की न्याय तथा वैशेषिक सम्प्रदायों से आने वाले पारम्परिक आधार के द्वारा ही व्याख्या की जानी चाहिये, क्योंकि अपने ग्रन्थ के आरम्भ में इस प्रकार का वक्तव्य देने के बाद, दिङ्नाग इसके अभिप्रायों से एक-एक पग करके पीछे हटने के लिये विवश प्रतीत होते हैं। सर्वप्रथम, सामान्य कोई सत्तार्थ नहीं बल्कि कल्पना मात्र तथा नाम मात्र है। इन विकल्पात्मक धारणाओं का प्रयोग करने के लिये विवश अनुमान, सम्यक् ज्ञान का प्रमाण नहीं बल्कि भ्रान्ति का स्रोत बन जाता है। इतना ही नहीं, यहाँ तक कि प्रत्यक्षात्मक निश्चय में भी केवल अर्ध-सम्यक्त्व होता है, क्योंकि यद्यपि यह वस्तु-स्वलक्षण तक सीधा पहुँचता है, तथापि उसके प्रत्यक्ष के पूर्व यह निष्क्रिय तथा शक्तिहीन रहने के लिये विवश होता है। एक अर्ध-यथार्थ जगत् में विचरण करने के लिये मनुष्यों को कल्पना का आश्रय लेना ही चाहिये। इस दृष्टि से अनुमान एक ऐसी विधि है जो इन्द्रिय-प्रत्यक्ष और प्रत्यक्षात्मक-निश्चय के अधीन होती है। इसका कार्य स्पष्ट घटियों का परिमार्जन करना है। उदाहरण के लिये, जब ध्वनि की क्षणिक प्रकृति का विज्ञान द्वारा ग्रहण तथा प्रत्यक्षात्मक निश्चय द्वारा विवेचन हो चुकता है, तब मीमांसकों के सिद्धान्त का साक्षात्कार करना ही होगा जिसके

<sup>१</sup> नविकल्पकम् न प्रमाणम् ।

<sup>२</sup> “भ्रान्तम् अनुमानम्”, तुकी० न्यायिटी० पृ० ७ १२ ।



अनुसार वाणी की ध्वनियाँ ऐसी स्थायी द्रव्य हैं जो अपने को क्षणिक अविवर्धितों के रूप में प्रकट करती हैं। तब अनुमान सामने आता है और इन उच्चगति ध्वनियों की क्षणिक प्रकृति का निष्कर्ष निकलता है—सर्वप्रथम क्षणिकवाद की सामान्य प्रकृति के द्वारा और तदनन्तर इस नियम के द्वारा कि जो कुछ भी प्रगटन में उत्पन्न होता है वह नित्य नहीं होता।<sup>१</sup> इस प्रकार, अनुमान जब भ्रान्ति को शुद्ध करने का कार्य करता है तब ज्ञान का एक परोक्ष प्रमाण होता है। 'वर्मकीर्ति' का यह कथन है "विज्ञान किसी को निश्चयता नहीं प्रदान करता। यदि यह किसी बात का बोध करता है तो यह एक निर्विकल्पक प्रतिभास के रूप में ही ऐसा करता है, निश्चय के रूप में नहीं। अपने उस अंग में जिसमें विज्ञान तज्जनिन सम्यक् निश्चय को उत्पन्न करने की क्षमता रखता है, केवल उमी में यह प्रामाण्य की सर्वादन अर्जित करता है।<sup>३</sup> किन्तु उस अंग में जिसमें, त्रुटियों के कारण इसमें ऐसा करने की शक्ति नहीं होती, ज्ञान का एक अन्य प्रमाण क्रियाशील हो जाता है। यह सभी त्रुटिपूर्ण कल्पनाओं को अलग हटा देता है और इस प्रकार हमें एक अन्य प्रमाण ( अर्थात् अनुमान ) उपलब्ध होता है जो तब सामने आ जाता है।<sup>४</sup>

'कमलगील' में भी हमें इसी प्रकार के तर्क मिलते हैं।

ज्ञान के किसी प्रमाण को निःसंदेह अर्थ-संवाद में निहित कहा गया है। किन्तु उस संवादकत्व से परमार्थ-सत् के वास्तविक प्रमाण के रूप में उसके एक मात्र संवेदनात्मक केन्द्र को तत्काल पृथक् कर लिया गया है। शेष, यद्यपि अर्थ-संवाद को व्यक्त करता है तथापि एक अनुभवातीत भ्रान्ति प्रतीत होता है। 'कमलगील' कहते हैं कि "यद्यपि यह अप्रतिबधित ( आनुभविक दृष्टि से ) होता है, तथापि हम यह नहीं मानते कि यह परमार्थ-सत् को व्यक्त करता है।" ज्योंही किसी ऐसी बाह्यवस्तु में निर्विकल्पक विज्ञान की उत्पत्ति होती है जिसके तत्काल बाद प्रत्यक्ष और सकल्प होगा तथा जिसकी नाम कल्पना की जायगी, जैसे, 'उदाहरण के लिये, 'अग्नि', त्योही अवधान ( प्रवर्तन ) जाग्रत हो जाता है और काल और दिक् के अन्तर्गत उसके स्थान

<sup>१</sup> प्रयत्न-अतन्तरीयकत्वाद् अनित्य शब्द ।

<sup>२</sup> तुकी अजप० पृ० १७७ का सदर्थ जिसके एक अक्ष को ऊपर पृ० २६४ पर उल्लिखित किया जा चुका है ।

<sup>३</sup> प्रामाण्यम् आत्मनात्-कुरुते

<sup>४</sup> तनप० पृ० ३९० १० और बाद ।

<sup>५</sup> तनप० पृ० ३९० १४ ।

नवीन ज्ञान नहीं है' तो नम्यक् ज्ञान का प्रमाण कहलाने का स्वार्थानुमान को और भी कम अधिकार है। अतः धर्मोत्तर यह कहते हैं कि 'अनुमान भ्रान्ति है'<sup>१२</sup> यह ऐसे असत् से सम्बद्ध होता है जो स्वयं ज्ञानी की कल्पना है और उसे (मिथ्या रूप से) सत् के साथ समीकृत कर देता है'<sup>१३</sup>

निष्कर्षण की उस उच्चता ने जिनसे मात्र विज्ञान को ही वस्तु-स्वतन्त्रता में प्राप्त परमार्थ-सत् को व्यक्त करनेवाला कहा गया है, उनका प्रत्यक्ष-आत्मक निश्चय, जो कि स्मृति-धर्मों से, आत्मनिष्ठ और वस्तुनात्मक पदों से अन्तर्मिश्रित होता है, अधज्ञान के अतिक्रान्ति और उच्छेद नहीं हो जाता। अनुमान, जो और भी वित्त्वों में अवस्थित है—इन्से शब्दों ने दो-तिहाई अर्थात् इसके तीन पदों में से दो कल्पना होते हैं—निश्चित रूप से एक प्रकार की अनुभवातीत भ्रान्ति प्रतीत होता है। यद्यपि यह तत्त्व कि दिव्यता यह कहते हुये आरम्भ करते हैं कि ज्ञान के केवल दो ही प्रमाण, और विषयों के भी केवल दो ही प्रकार—एक विशेष और दूसरा सामान्य, होने हैं तथा इन्से ऐसा प्रतीत होता है कि दोनों प्रमाणों का समान अधिकार है और दोनों के विषय यथार्थ विषय हैं, तथापि इस तत्त्व की न्याय तथा वैशेषिक सन्प्रदायों से आने वाले पारम्परिक आधार के द्वारा ही व्याख्या की जानी चाहिये, क्योंकि अपने ग्रन्थ के आरम्भ में इस प्रकार का वक्तव्य देने के बाद, दिव्यता इसके अभिप्रायों से एक-एक पग करके पीछे हटने के लिये विवश प्रतीत होते हैं। सर्वप्रथम, सामान्य कोई सत्तार्य नहीं दत्त कि कल्पना मात्र तथा नाम मात्र हैं। इन विकल्पात्मक धारणाओं का प्रयोग करने के लिये विवश अनुमान, सम्यक् ज्ञान का प्रमाण नहीं दत्त भ्रान्ति का स्रोत बन जाता है। इतना ही नहीं, यहाँ तक कि प्रत्यक्षात्मक निश्चय में भी केवल अर्ध-सम्यक्त्व होता है, क्योंकि यद्यपि यह वस्तु-स्वतन्त्रता तक सीधा पहुँचता है, तथापि उनके प्रत्यक्ष के पूर्व यह निष्क्रिय तथा शक्तिहीन रहने के लिये विवश होता है। एक अर्ध-यथार्थ जगत् में विचरण करने के लिये मनुष्यों को कल्पना का आश्रय लेना ही चाहिये। इन दृष्टि से अनुमान एक ऐसी विधि है जो इन्द्रिय-प्रत्यक्ष और प्रत्यक्षात्मक-निश्चय के अधीन होती है। इसका कार्य स्पष्ट श्रुतियों का परिमार्जन करना है। उदाहरण के लिये, जब ध्वनि की क्षणिक प्रकृति का विज्ञान द्वारा ग्रहण तथा प्रत्यक्षात्मक निश्चय द्वारा विवेचन हो चुकता है, तब भीमासको के सिद्धान्त का साक्षात्कार करना ही होगा जिसके

<sup>१२</sup> सत्त्विकल्पकम् न प्रमाणम् ।

<sup>१३</sup> 'भ्रान्तम् अनुमानम्', तुकी० न्याबिटी० पृ० ७. १२ ।

अनुसार वाणी की ध्वनियाँ ऐसी स्थायी द्रव्य हैं जो अपने को क्षणिक अविर्भावों के रूप में प्रकट करती हैं। तब अनुमान नामने आता है और इन उच्चरित ध्वनियों की क्षणिक प्रकृति का निष्कर्ष निकलता है—मर्वप्रथम क्षणिकवाद की सामान्य प्रकृति के द्वारा और तदनन्तर इस नियम के द्वारा कि जो कुछ भी प्रयत्न में उत्पन्न होता है वह निश्चय नहीं होता।<sup>१</sup> इस प्रकार, अनुमान जब भ्रान्ति को शुद्ध करने का कार्य करता है तब ज्ञान का एक परोक्ष प्रमाण होता है। धर्मकीर्ति का यह कथन है “विज्ञान किमी को निश्चयता नहीं प्रदान करता। यदि यह किमी बात का बोध करता है तो यह एक निर्विकल्पक प्रतिभास के रूप में ही ऐसा करता है, निश्चय के रूप में नहीं। अपने उस अर्थ में जिसमें विज्ञान तज्जनिन मय्यक् निश्चय को उत्पन्न करने की क्षमता रखता है, केवल उन्हीं में यह प्रामाण्य की मर्यादित अजिन करता है।<sup>३</sup> किन्तु उन अर्थ में जिसमें, द्रष्टियों के कारण इसमें ऐसा करने की शक्ति नहीं होती, ज्ञान का एक अन्य प्रमाण क्रियाशील हो जाता है। यह सभी द्रुष्टिपूर्ण कल्पनाओं को अलग हटा देता है और इस प्रकार हमें एक अन्य प्रमाण ( अर्थात् अनुमान ) उपलब्ध होता है जो तब सामने आ जाता है।”

कमलगील<sup>४</sup> में भी हमें इसी प्रकार के तर्क मिलते हैं।

ज्ञान के किमी प्रमाण को नि मदेह अर्थ-मवाद में निहित कहा गया है। किन्तु उन सवादकत्व से परमार्थ-सत् के वास्तविक प्रमाण के रूप में उसके एक मात्र सवेदनात्मक केन्द्र को तत्काल पृथक् कर लिया गया है। शेष, यद्यपि अर्थ-मवाद को व्यक्त करता है तथापि एक अनुभवातीत भ्रान्ति प्रतीत होता है। कमलगील<sup>५</sup> कहते हैं कि “यद्यपि यह अप्रतिवधित ( आनुभविक दृष्टि से ) होता है, तथापि हम यह नहीं मानते कि यह परमार्थ-सत् को व्यक्त करता है।” ज्योंही किसी ऐसी बाह्यवस्तु से निर्विकल्पक विज्ञान की उत्पत्ति होती है जिसके तत्काल वाद प्रत्यक्ष और मकल्प होगा तथा जिसकी नाम कल्पना की जायगी, जैसे, उदाहरण के लिये, ‘अग्नि’, त्योंही अवधान ( प्रवर्तन ) जाग्रत हो जाता है और काल और दिक् के अन्तर्गत उसके स्थान

<sup>१</sup> प्रयत्न-अनन्तरीयकत्वाद् अनित्य शब्द।

<sup>२</sup> तुकी अजप० पृ० १७७ का सदर्थ जिसके एक अर्थ को ऊपर पृ० २६४ पर उल्लिखित किया जा चुका है।

<sup>३</sup> प्रामाण्यम् आत्ममात्-कुरुते

<sup>४</sup> तमप० पृ० ३९० १० और वाद।

<sup>५</sup> तसप० पृ० ३९० १४।

का निर्धारण कर लेने के बाद प्रज्ञा एक द्वैधत्व उत्पन्न कर देती है। वाद का सम्पूर्ण जगत् वस्तुओं के दो वर्गों, जैसे अग्नि-वत् और अ-अग्निवत् में विभाजित है। इनके मध्य के किसी तृतीय प्रकार का अस्तित्व नहीं होता। दोनों ही वर्ग एक दूसरे के विरोधत्व से युक्त होते हैं। विरोधत्व और वजित मध्य के नियम क्रियाशील हो उठते हैं। दोनों ही निश्चय, एक विधि का निश्चय तथा दूसरा अनुपलब्धि का निश्चय, एक साथ उत्पन्न होते हैं, जैसे, “यह अग्नि है”, “यह पुष्प नहीं है” अर्थात् “यह अ-अग्नि नहीं है”, इत्यादि।

अनुमान में प्रज्ञा की क्रिया अपेक्षाकृत अधिक जटिल होती है। जब धूम की उपस्थिति से हम अग्नि की उपपस्थिति का अनुमान करते हैं तब वाद के सम्पूर्ण विश्व का द्वैधीकरण हो जाता है—एक ऐसे अंश में जहाँ धूम अग्नि का अनुगमन करता है तथा एक ऐसे अंश में जहाँ अ-धूम अ-अग्नि का अनुगमन करता है। इन दो वर्गों के बीच कोई मध्यवर्ती, कोई ऐसा वर्ग नहीं होता जहाँ अग्नि से उत्पन्न हुये बिना भी धूम की सत्ता हो सके।

बुद्धि का द्वैधीकरण का यह कार्य उसका अपना स्वभाव है और हम अनुपलब्धि और विरोध के बौद्ध-सिद्धान्तों तथा इनके ही अपोहवाद के विवेचन के समय इसका पुन अध्ययन करेंगे।

### § ६. तर्क के तीन पक्ष

यद्यपि अनुमान की प्रक्रिया तथा उसके फल के बीच कोई अन्तर नहीं है, और न प्रत्यक्षात्मक तथा अनुमानात्मक निश्चय के ही बीच कोई अन्तर है क्योंकि दोनों ही हमारे सकल्पों को विषयात्मक सन्दर्भ प्रदान करने में निहित होते हैं, तथापि इस आशय में अन्तर अवश्य है कि अनुमान सन्दर्भ की इस प्रकार की क्रिया के तार्किक औचित्य से युक्त होता है। उदाहरण के लिये, जब हम किसी क्षण को उस अग्नि के आकार से एकीकृत करते हैं जिसका साक्षात् प्रत्यक्ष नहीं होता, तब हमारा ऐसा करना औचित्यपूर्ण होता है क्योंकि हम धूम का प्रत्यक्ष करते हैं। धूम अग्नि की उपस्थिति का एक निश्चित लक्षण है और निष्कर्ष का औचित्य सिद्ध करता है।

यह औचित्य या तर्क, इस प्रकार, वह विभेदात्मक और विशिष्ट गुण है जो एक प्रत्यक्षात्मक तथा अनुमानात्मक निश्चय के बीच के अन्तर को ओर सकेत करता है। फिर भी, ज्ञान एक द्वैधत्व होता है।

ज्ञान, जहाँ तक यह निष्क्रिय विज्ञान का नहीं बल्कि विकल्प-बुद्धि का कार्य है, एक द्वैधीकरण की प्रक्रिया है। यह सदैव अपने विषय को दो भागों,

एक समान और दूसरे असमान भाग में विभक्त करने से आरम्भ होता है। यह नदैव समान के साथ सहमति तथा असमान के साथ असहमति की विधि से, अर्थात् सहमति और अन्तर की मिश्रित विधि से मचालित होता है। यदि मात्र सहमति की ही विधि व्यक्त हो तो भी अन्तर की विधि उसमें निहित होती है। यदि अन्तर की विधि व्यक्त हो तो उसमें सहमति का नियम भी निहित होता है। मत्यापन और शुद्धता की दृष्टि से दोनों को व्यक्त किया जा सकता है।

किन्हीं अनुमान में समान क्या होता है ? और असमान क्या होता है ? धर्मोत्तर<sup>१</sup> का यह कथन है “तार्किक साध्य के समान धर्म से युक्त होने से कोई वस्तु जो अनुमित वस्तु के समान होती है वह समान कहलाती है।” हमारे उदाहरण में सभी पक्ष जो “अग्नित्व” के धर्म से युक्त हैं समान होंगे। यही लेखक आगे कहते हैं कि “जब तक अनुमान का निगमन नहीं होता तब तक साध्य या मिद्ध की जाने वाली वस्तु मिद्ध नहीं होती। और यह एक धर्म होती है क्योंकि इसकी मत्ता उस अधिष्ठान द्वारा निर्वान्ति होती है जिससे यह भिन्न होती है। इस प्रकार यह एक साध्य धर्म ( निष्कृष्ट धर्म ) होती है।” धर्मोत्तर आगे कहते हैं कि कोई भी विशेष कभी साध्य नहीं हो सकता। वह तो सदैव सामान्य ही होता है। यही कारण है कि यह कहा गया है कि अनुमान द्वारा साध्य वस्तु सामान्य होती है। यह साध्य-धर्म होती है और सामान्य होती है। समान पक्ष किसी अनुमान द्वारा साध्य धर्म के समान होता है क्योंकि दोनों का ही साध्यधर्म की सामान्यता में बोध होता है।”

इस वक्तव्य में यह निष्कर्ष निकलता है कि कोई भी विशेष साध्य अनुमानात्मक प्रक्रिया में अभिव्यक्ति की किसी अस्वाभाविक और विकृत विधि के अतिरिक्त और किसी प्रकार भी प्रवेश नहीं कर सकता।

असमान पक्ष क्या है ? असमान असमपक्ष है, यह सपक्ष का विपरीत होता है। ऐसे सभी उदाहरण जहाँ साध्यधर्म उपस्थित नहीं होता, जैसे जल जिसमें अग्नि का अस्तित्व नहीं हो सकता, असमपक्ष होते हैं। ये या तो उस धर्म के मूल अभाव मात्र होते हैं, अथवा किसी भिन्न वस्तु अथवा किसी विरोधी वस्तु की उपस्थिति होते हैं। अभाव, अन्यत्व, और विरोधत्व सब मिलकर असमपक्ष का निर्माण करते हैं। इसमें अभाव तो साक्षात् होता है तथा अन्यत्व और विरोधत्व अभिप्रेत होते हैं।<sup>२</sup>

<sup>१</sup> न्यायिटी० पृ० २१-१, अनुवाद पृ० ५९।

<sup>२</sup> न्यायिटी० पृ० २१ १०, अनुवाद पृ० ६०।

तार्किक हेतु के एक ओर अनुमान के अधिष्ठान के साथ और दूसरी ओर सपक्ष तथा असपक्ष के साथ सम्बन्ध को वसुवन्धु के तीन नियमों से व्यक्त किया गया है जिनकी दिङ्नाग और धर्मकीर्ति ने भी पुष्टि की है। ये तीनों बौद्धों द्वारा प्रवर्तित तथा परिष्कृत वैशेषिकों को छोड़ भारतीय नैयायिकों के अन्य सभी सम्प्रदायों द्वारा अस्वीकृत तार्किक हेतु के तीन प्रत्यात पक्षों का निर्माण करते हैं।

हेतु का त्रिविध पक्ष इस प्रकार है

(१) अनुमान के साध्य में इसकी उपस्थिति।

(२) सपक्ष में इसकी उपस्थिति।

(३) असपक्ष में इसकी अनुपस्थिति।

इस निर्धारण को और अधिक शुद्धता प्रदान करने के लिये धर्मकीर्ति संस्कृत भाषा की उस उल्लेखनीय विशिष्टता का प्रयोग करते हैं जो जोर देनेवाले मात्रता के निपात को या तो योजक अथवा साध्य के साथ रखने में निहित है। प्रथम दशा में यह उक्ति को 'अयोग-व्यवच्छेद' अर्थ प्रदान करना है और दूसरी दशा में इसका अर्थ 'अन्य-योग-व्यवच्छेद'<sup>१</sup> होता है। तब तीन पक्षों को इस प्रकार व्यक्त किया गया है

(१) हेतु की साध्य में उपस्थिति, इसकी 'मात्र' उपस्थिति, अर्थात् अभाव कभी नहीं।

(२) सपक्षों में इसकी उपस्थिति—मात्र सपक्षों में, अर्थात् असपक्षों में कभी नहीं, किन्तु सपक्षों की समग्रता में नहीं।

(३) असपक्षों में इसका अभाव—'मात्र' अभाव अर्थात् कभी भी उपस्थिति नहीं, असपक्षों की समग्रता से अभाव।

यह सरलतापूर्वक देखा जा सकता है कि द्वितीय और तृतीय नियमों से दोनों परस्पर अभिप्रेत हैं। यदि हेतु केवल सपक्षों में ही उपस्थित है तो प्रत्येक असपक्ष में उसका अभाव भी होगा। और यदि उसका प्रत्येक असपक्ष में अभाव है तो यह केवल सपक्षों में उपस्थित हो सकता है, यद्यपि अनिवार्यतः इनमें से सभी में नहीं। फिर भी दोनों नियमों का अवश्य उल्लेख किया जाना चाहिये क्योंकि यद्यपि किसी शुद्ध अनुमान में एक के व्यवहार का अर्थ दूसरे का भी व्यवहार है, तथापि हेत्वाभासों में इनके अतिक्रमण कभी कभी भिन्न फल प्रदान करते हैं। साथ ही, धर्मकीर्ति प्रत्येक नियम के निर्धारण के

<sup>१</sup> एक तृतीय दशा 'अत्यन्त-योग-व्यवच्छेद' भी होगी, तुकी० ताटी०

‘अनिवार्य’ शब्द भी जोड़ देते हैं। इस प्रकार इन नियमों का अन्तिम रूप इस प्रकार होगा

( १ ) साध्य के समुच्चय में हेतु की अनिवार्य उपस्थिति ।

( २ ) केवल सपक्षों में ही, यद्यपि इनके समुच्चय में नहीं, इसकी अनिवार्य उपस्थिति ।

( ३ ) असपक्षों के समुच्चय में इसका अनिवार्य अभाव ।

मन्कृत तथा तिब्बती भाषाओं की समस्त मारगभित सखिप्तता के माध्य व्यक्त होने पर ये इस प्रकार होंगे

( १ ) साध्य में समग्रतः

( २ ) सपक्ष में केवल

( ३ ) असपक्ष में कभी नहीं ।

यदि साध्य के समुच्चय में हेतु उपस्थित न हो तो हेतुभास होगा । उदाहरण के लिये, यह जैन अनुमान कि “वृक्ष चेतन प्राणी हैं क्योंकि वे सोते हैं” एक हेतुभास है क्योंकि रात्रि के समय पत्तों को समेटने की क्रिया द्वारा प्रगट होनेवाली निद्रा कुछ वृक्षों में ही होती है उनके समुच्चय में नहीं ।

यदि अनुमान के नियमों की यह आवश्यकता है कि हेतु को समस्त सपक्ष में उपस्थित होना चाहिये तो मीमांसकों के विरुद्ध प्रस्तुत तर्कों में से एक “कि वाणी की ध्वनियाँ शाश्वत मत्ताये नहीं हैं क्योंकि उनकी यदृच्छा उत्पत्ति होती है” ठीक नहीं होगा क्योंकि यदृच्छा उत्पत्ति अशाश्वत वस्तुओं का केवल एक अंश मात्र है, उनका समुच्चय नहीं ।

इसी तर्क को एक परिवर्तित रूप से व्यक्त करने पर, जैसे यह कि “वाणी की ध्वनियाँ यदृच्छा उत्पन्न होती हैं क्योंकि ये अस्थायी हैं”, उक्त तृतीय नियम का उल्लङ्घन होगा क्योंकि “अस्थायित्व का लक्षण असपक्षों के केवल एक अंश में ही उपस्थित है, जैसे विद्युत आदि, जो यद्यपि अस्थायी तो होते हैं किन्तु इनकी यदृच्छा उत्पत्ति नहीं होती ।

यदि तीसरे नियम का दूसरे के शब्द-विन्यास के समान ही निर्धारण किया गया होता, अर्थात् इसके अनुसार केवल असपक्षों से ही हेतु के अभाव की आवश्यकता होती तब यह अनुमान कि “वाणी की ध्वनियाँ अशाश्वत हैं क्योंकि इनकी यदृच्छा उत्पत्ति हो सकती है” ठीक नहीं होता क्योंकि यदृच्छा उत्पत्ति के धर्म का न केवल असपक्षों में ही वरन् कुछ सपक्षों, अ-शाश्वतों, जैसे विद्युत आदि में भी, अभाव होता है ।

यह सरलतापूर्वक देखा जा सकता है कि दूसरा और तीसरा नियम एरिस्टॉटिल के प्रथम और द्वितीय आकृति के साध्य-आधारवाक्य के अनुरूप है, तथा पहला नियम भी एरिस्टॉटिल के पक्ष-आधारवाक्य के नियम के अतिरिक्त और कुछ नहीं ।

आधारवाक्यों का क्रम व्यत्यस्त है, जिसमें पक्ष-आधारवाक्य प्रथम स्थान पर आ गया है और यह अनुमान-क्रिया में लिप्त होने पर हमारी प्रज्ञा की स्वाभाविक पद्धति के अनुरूप है । अनुमान प्रमुखतः किसी विशेष में दूसरे विशेष की ओर अग्रसर होता है, और सामान्य नियम का ज्ञान के एक और अगले स्तर पर ही पुनरावृत्ति करता है । सामान्य नियम को यहाँ दो बार—एक बार समर्थक रूप में और दूसरी बार आभावात्मक रूप में—व्यक्त किया गया है, जैसा कि परार्थानुमान के बौद्ध सिद्धान्त के परीक्षण के समय आगे दिखाया जायगा ।

### § ७. सम्बन्धों के विषय में धर्मकीर्ति के नियम

अभी तक हमने इस बात की स्थापना की है कि अनुमान (क) दो मकल्पों अथवा दो तथ्यों के बीच अनिवार्य सम्बन्ध में तथा (ख) इस प्रकार सम्बद्ध तथ्यों के विषयात्मक यथार्थ के क्षण के सन्दर्भ में निहित होता है । प्रथम, एरिस्टॉटिल के परार्थानुमान के साध्य-आधारवाक्य के अनुरूप है तथा द्वितीय उनके पक्ष-आधारवाक्य और निगमन के संयोजन के अनुरूप । उस दृष्टिकोण से जिससे बौद्ध स्वार्थानुमान का विवेचन करते हैं, सम्बन्धों की समस्या प्रमुख महत्त्व अर्जित कर लेती है क्योंकि स्वार्थानुमान दो तथ्यों के बीच अनिवार्य अन्तर्सम्बन्ध और उनके किसी यथार्थ क्षण के प्रति अनिवार्य सन्दर्भ के अतिरिक्त और कुछ नहीं । स्वार्थानुमान के तीन पदों के अन्तर्सम्बन्ध को तार्किक हेतु के तीन पक्षों के सिद्धान्त द्वारा स्थिर किया गया है । ये नियम ऐसी औपचारिक स्थितियाँ हैं जिनको प्रत्येक तार्किक हेतु को सन्तुष्ट करना चाहिए । किन्तु हमें न तो यह बताया गया है कि यह अन्तर्सम्बन्ध किसमें निहित है और न यही बताया गया है कि स्वयं ये सम्बन्ध उतने ही यथार्थ हैं जितनी कि अन्तर्सम्बद्ध वस्तुयें यथार्थ होती हैं अथवा इन्हें इन वस्तुओं के साथ हमारी कल्पना द्वारा संयुक्त कर दिया जाता है । वास्तव में सम्बद्ध वस्तुओं के लिए ये क्या होते हैं ? क्या ये कुछ होते हैं अथवा कुछ भी नहीं होते ? यदि ये कुछ होते हैं तो इन्हें दो सम्बद्ध एकत्वों के बीच का एक तीसरा एकत्व होना चाहिए । यदि ये कुछ नहीं हैं तो दो वस्तुयें असम्बद्ध ही रहेगी—दोनों के बीच



कोई वास्तविक सम्बन्ध होगा ही नहीं। इस समस्या के प्रति बौद्धों का उत्तर स्पष्ट है। सम्बन्ध आपातिक यथार्थता होता है, अर्थात् यह कोई परमार्थ सत् नहीं होता। परमार्थ-सत् अ-सम्बद्ध होता है, यह अ-सम्बन्धी होता है, निरपेक्ष होता है। सम्बन्ध हमारी कल्पना की रचनायें होते हैं, ये कोई वास्तविकता नहीं होते।<sup>१</sup> फिर भी, भारतीय यथार्थवादी इसी मत को मानते रहे कि सम्बन्ध उत्तने ही वास्तविक या यथार्थ होते हैं जितनी वस्तुये, और इनका इन्द्रियो द्वारा ही प्रत्यक्ष होता है। उद्योतकर्त्ता का यह कथन है “किसी विषय के उसके लक्षण के साथ सम्बन्ध का प्रत्यक्ष इन्द्रिय-प्रत्यक्ष का प्रथम कार्य होता है जिससे अनुमान अग्रसर होता है।” इनके अनुसार सम्बन्ध, तथा साथ ही साथ, सम्बद्ध तथ्यों का इन्द्रियो द्वारा प्रत्यक्ष होता है।

धर्मकीर्ति ने इस समस्या को इतना अधिक महत्वपूर्ण माना है कि अपने महान प्रबन्ध में इसका प्रसंगश विवेचन करने के बाद भी इसका २५ सूत्रों के सम्बन्ध-परीक्षा नामक एक पृथक् ग्रन्थ<sup>३</sup> में अपनी ही टीका

‘तुकी० ब्राडले, लॉजिक पृ० ९६ “यदि सभी सम्बन्ध ऐसे तथ्य हो जो तथ्यों के बीच होते हैं तब सम्बन्धों तथा अन्य तथ्यों के बीच क्या आता है ? वास्तविक सत्य यह है कि एक ओर इकाइयों तथा दूसरी ओर उनके बीच के सम्बन्धों में वास्तविकता कुछ भी नहीं होती।” यह सर्वथा एक बौद्ध विचार के समान ही ध्वनित होता है जिसका संस्कृत में इस प्रकार अनुवाद किया जा सकता है “यदि सम्बन्धिनो मध्ये सम्बन्धो कश्चिद् वस्तुतः प्रविष्टो तत्-सम्बन्धस्य सम्बन्धिनोश्च मध्ये कोऽप्युपरि सम्बन्धो प्रविष्टो न वा (इत्यु अनवस्था), अथा-यम् परमार्थं, सम्बन्धिनोश्च सम्बन्धाश्च सर्वे मिथ्या, मानुसस्ते, काल्पनिका, अतद्-व्यावृत्ति-मात्र-रूपा, अनादि-अविद्या-वासना-निर्मिता, अरोपित-स्वभावा, नि-स्वभावा, शून्या।” भारतीय यथार्थवादियों के अनुसार दो तथ्यों के बीच सम्बन्ध एक तीसरी इकाई होता है जो यथार्थता तथा सत्ता से युक्त होता है, किन्तु इस तीसरी इकाई के दोनों ओर के सम्बन्ध तथा इससे सम्बद्ध दो तथ्यों के अतिरिक्त किसी अन्य सम्बन्ध का कोई अस्तित्व नहीं होता, यह स्वरूप-सत्ता से ही युक्त होता है = “विशेषण-विशेष्य-भाव” किन्तु “सत्ता-सामान्य” नहीं।

<sup>२</sup> न्याया० पृ० ४६८,

<sup>३</sup> सम्बन्ध-परीक्षा स्वयं ग्रन्थकार की टीका, तथा विनीतदेव और शङ्करानन्द की उपटीकाओं के साथ तञ्जूर में मिलता है। सम्बन्धों के बौद्ध सिद्धान्त का चाचस्पतिमिश्र ने अपनी न्यायकणि० (पृ० २८९ और बाद) में विश्लेषण किया है जहाँ एक ससर्ग-परीक्षा भी सम्मिलित है।

के साथ विवेचन किया है। इस कृति की एक उप-टीका में महापण्डित शङ्करानन्द ने इसके उद्देश्य तथा विषयवस्तु की इस प्रकार समीक्षा की है “यह ग्रन्थ यथार्थता की समस्या का विवेचन करता है। एक शक्तिशाली विजेता-प्रहार द्वारा, उन समस्त बाह्य विषयो का जिनकी यथार्थता को ( यथार्थवादियों द्वारा ) स्वीकार किया गया है, प्रतिवाद किया जायगा और इसकी तुलना में उस परमार्थ-सत् की स्थापना की जायगी जिसको स्वयं ग्रन्थकर्त्ता स्वीकार करता है।” वास्तव में, यदि सभी सम्बन्धों का परित्याग कर दिया जाय तो अकेले असम्बद्ध मात्र ही परमार्थसत् के रूप में प्रकट होता है। प्रथम सूत्र में धर्मकीर्ति यह व्यक्त करते हैं कि सयोग या सम्बन्ध का अनिवार्यतः निर्भरता अर्थ है। अतः “परमार्थसत् (अथवा स्वतन्त्र) के रूप में किसी भी सम्बन्ध का कोई वास्तविक अस्तित्व नहीं है”। एक अन्य उपटीका में विनीतदेव यह कहते हैं कि “अन्य से सम्बद्ध” “अन्य पर निर्भर”, “अन्य द्वारा पुष्ट”, “अन्य की इच्छा के अधीन” आदि अभिव्यक्तियाँ परस्पर-विकार्य हैं। कारणता, सम्पर्क, समवाय, और विरोध स्वयं अपने में यथार्थताएँ नहीं हैं। कल्पना के अतिरिक्त अन्यत्र इन सम्बन्धों के धारण करने वाले का कोई अस्तित्व नहीं है। एक सत् या यथार्थ सदैव एक सत् होता है, यह एक साथ ही एकमात्र और द्विविध दोनों नहीं हो सकता। धर्मकीर्ति<sup>१</sup> यह कहते हैं

यत हेतु और उसके फल का

एक साथ अस्तित्व नहीं होता,

तब इनके सम्बन्ध का अस्तित्व किस प्रकार हो सकता है ?

यदि इसका दोनों में अस्तित्व है, तो यह यथार्थ (सत्) कैसे है ?

यदि इसका दोनों में अस्तित्व नहीं है तो यह सम्बन्ध कैसे है ?<sup>२</sup>

अतः कारणता एक ऐसी सम्बन्ध है जिसे हमारी प्रज्ञा यथार्थ पर आरोपित कर देती है। यह यथार्थ की एक व्याख्या है स्वयं यथार्थ नहीं।<sup>३</sup>

<sup>१</sup> सम्बन्ध-परीक्षा, ७।

<sup>२</sup> प्रसमु० २१९ में भी इसी समान तर्क मिलता है।

<sup>३</sup> इससे, नि-सन्देह, आनुभविक कारणता मात्र का, एक ऐसी कारणता का सन्दर्भ है जो दो रचित विषयों के बीच में स्वयं रचित होती है। क्षण की परमार्थ कारणता, जैसा कि हम देख चुके हैं, सम्बन्ध नहीं है, क्योंकि यह परमार्थ सत् का पर्याय है।

वाचस्पतिमिश्र<sup>१</sup> एक वीद्ध को उद्धृत करते हैं जो यह टिप्पणी करता है कि विषयात्मक मत्तो या यथार्थों के रूप में विचार करने पर ये सम्बन्ध मानो ऐसे कपट-व्यापारी हैं जो वस्तुओं को उनका यथोचित मूल्य चुकाये बिना ही खरीदते हैं। यह मत्त है कि ये प्रत्यक्षात्मकता अर्जित करते हुये प्रतीत होते हैं, किन्तु इनके पास अपना कुछ ऐसा स्वरूप नहीं होता जिसे ये इन प्रत्यक्षात्मकता को अर्जित करने के मूल्य के रूप में चेतना को दे सकें। यदि कोई वस्तु एक पृथक् एकता है तो उसके पास एक पृथक् स्वरूप भी होना चाहिये जिसे वह एक प्रतिनिधि के रूप में चेतना को प्रदान कर सके। परन्तु सम्बन्ध का सम्बद्ध वस्तुओं से पृथक् कोई स्वरूप नहीं होता। इसीलिये विनीनदेव<sup>२</sup> यह कहते हैं कि निर्भरता के आशय में सम्बन्ध कुछ ऐसा नहीं हो सकता जो विषयात्मक दृष्टि से यथार्थ हो। यही लेखक यह भी कहता है कि कोई सम्बन्ध अशत भी यथार्थ<sup>३</sup> नहीं हो सकता क्योंकि अशत यथार्थ होने का अर्थ एक ही समय में यथार्थ और अयथार्थ दोनों ही होना है क्योंकि “यथार्थ निरश होना है, जिसके अश होते हैं वह आनुभविक दृष्टि से यथार्थ हो सकता है ( किन्तु परमार्थ-सत् नहीं हो सकता )।”

इस प्रकार, उस परमार्थ विशेष<sup>४</sup> अथवा क्षण के अतिरिक्त और कुछ यथार्थ नहीं हो सकता, जो, वास्तव में, एक हेतु किन्तु परमार्थ हेतु होता है। मात्र यही किसी अन्य से असम्बद्ध तथा स्वतन्त्र होता है।

### § ८. निर्भरता के दो आधार

फिर भी, अनुमान को इस परमार्थ स्वतन्त्र और असम्बद्ध सत् से कुछ नहीं करना है। अनुमान उन सम्बन्धों पर आधारित होता है जो परमार्थ-सत् के आधार पर निर्मित एक अति-सरचना होते हैं। दिङ्नाग का कथन है कि “ममस्त अनुमान ( किसी हेतु और उसके फल के बीच का समस्त सम्बन्ध ) अविच्छिन्न तथा उसके गुणों के बीच हमारी प्रज्ञा द्वारा रचित सम्बन्धों पर आधारित होता है और परमार्थ-सत् अथवा असत् को प्रतिभासित नहीं करता।”<sup>५</sup>

<sup>१</sup> न्याकणि० पृ० २८९। इसी तुलना को किन्तु एक अन्य सन्दर्भ में, इसी लेखक ने ताटी० पृ० २६९ में भी उद्धृत किया है।

<sup>२</sup> वही।

<sup>३</sup> वही।

<sup>४</sup> तुकी० सम्बन्धप० कारिका २५।

<sup>५</sup> तुकी० ताटी० पृ० १२७२।

यत् परमार्थ-सत् अ-सम्बन्धात्मक तथा स्वतन्त्र होता है, अतः इसका प्रतिरूप, आनुभविक अथवा कल्पित-सत्, अन्तर्सम्बद्ध और अन्योन्याश्रित होता है। परन्तु कोई सम्बन्ध दो तथ्यों की आकस्मिक सह-उपस्थिति नहीं होता। यह तो एक के उपस्थित होने पर दूसरे की अनिवार्य उपस्थिति होता है। अतः प्रत्येक अनिवार्य सम्बन्ध में एक निर्भर अश होता है और दूसरा वह जिस पर यह अश निर्भर होता है। एक अश दूसरे के साथ आवद्ध रहता है। एक अश वह होता है जो आवद्ध होता है, और दूसरा वह जिससे वह आवद्ध रहता है।<sup>१</sup> समस्त आनुभविक सत्ता निर्भर सत्ता है। अब इन बातों के केवल दो, और मात्र दो ही प्रकार होते हैं जिनके अनुसार एक तथ्य दूसरे पर निर्भर हो सकता है। वह या तो वाद वाले का एक अश होता है अथवा उमका फल। कोई तीसरी सम्भावना नहीं है। यह विभाजन द्वैधीकरण के सिद्धान्त पर आधारित है, तथा वर्जित मध्य का नियम किसी तीसरे समन्वित एकाश की मान्यता का निषेध करता है। यह हमें तर्कना अथवा अनुमान के दो आधारभूत प्रकार प्रदान करता है जिनमें से एक तादात्म्य पर आधारित है। हम तादात्म्य को वह दशा कह सकते हैं जिसमें दो अनिवार्यतः सम्बद्ध पक्षों में से एक दूसरे का अश होता है। ये दोनों एक ही तथ्य को व्यक्त करते हैं, अर्थात् इनका विषयात्मक सन्दर्भ समान होता है। दोनों के बीच का अन्तर विशुद्धतः तार्किक होता है।

तर्कना का एक अन्य प्रकार हेतुत्व पर आधारित है। प्रत्येक फल अनिवार्यतः अपने हेतु या हेतुओं के अस्तित्व की पूर्वकल्पना करता है। हेतु की उपस्थिति का अनुमान किया जा सकता है, किन्तु इसका उलटा नहीं हो सकता, अर्थात् किसी फल का उसके हेतुओं के आधार पर सर्वथा अनिवार्यतः पूर्व निरूपण नहीं किया जा सकता क्योंकि हेतु सदैव ही अपने फलों का वहन नहीं करते। कोई भी आकस्मिक तथा अनिरूपणीय परिस्थिति उनकी ( फलों की ) उत्पत्ति को अस्तव्यस्त कर सकती है।<sup>२</sup>

तर्कना के प्रथम प्रकार का निम्नलिखित अनुमानों द्वारा उदाहरण प्रस्तुत किया जा सकता है।

यह एक वृक्ष है,  
क्योंकि यह एक शिंशपा है,  
सभी शिंशपा वृक्ष हैं।

<sup>१</sup> न्यायिटी० पृ० २५।

<sup>२</sup> तुकी न्यायिटी० पृ० ४० ८।

दूसरा उदाहरण

ध्वनि अनित्य है,

क्योंकि इसकी यहच्छा उत्पत्ति होती है ।

जिसकी भी यहच्छा उत्पत्ति होती है वह अनित्य है ।

अनित्यता तथा यहच्छा उत्पत्ति दो भिन्न घर्म हैं जिनसे एक ही विषयात्मक बात का, ध्वनि का, तात्पर्य है । इसी प्रकार शिशपा और वृक्ष से भी एक ही यथार्थता का तात्पर्य है । दोनों के बीच का अन्तर 'व्यावृत्ति-भेद' है । वृक्ष ममस्त अ-वृक्षो को व्यावृत्त या वर्जित करता है, शिशपा इसके अतिरिक्त ममस्त अ-वृक्षो को तथा साथ ही माय ममस्त ऐसे वृक्षो को भी जो शिशपा नहीं है, वर्जित करता है । किन्तु वह वास्तविक वस्तु जिसका दोनों ही शब्दों से तात्पर्य है, एक ही है । अतः हम यह कह सकते हैं कि ये तादात्म्य के द्वारा अथवा ममान विषयात्मक सन्दर्भ के द्वारा सम्बद्ध हैं ।

दूसरे प्रकार का बहुधा उल्लिखित उदाहरण इस प्रकार है

यहाँ कुछ अग्नि है,

क्योंकि यहाँ धूम है ।

अग्नि के बिना धूम नहीं होता ।

अग्नि और धूम तादात्म्य द्वारा सम्बद्ध नहीं हैं, क्योंकि इनका विषयात्मक सन्दर्भ भिन्न है । इनमें दो भिन्न, यद्यपि यथार्थता के अनिवार्यतः अन्योन्याश्रित, क्षणों का तात्पर्य है । हम देख चुके हैं कि, यत हेतुत्व प्रतीत्य-समुत्पन्नत्व अथवा परस्पर-अपेक्ष मत्ता के अतिरिक्त और कुछ नहीं, अतः निर्भरता का हेतुत्व के अतिरिक्त और कोई अन्य वास्तविक सम्बन्ध हो ही नहीं सकता । निर्भरता (परस्पर-अपेक्षत्व), यदि यह केवल तार्किक नहीं है तो, प्रतीत्य-समुत्पाद है ।

इस प्रकार हमें अनुमान का अथवा अनुमानात्मक निश्चय का दो रूपों में विभाजन मिलता है—एक वह जो तादात्म्य पर, और दूसरा वह जो अ-तादात्म्य पर आधारित होता है । प्रथम का अर्थ सन्दर्भ का तादात्म्य है और दूसरे का प्रतीत्य-समुत्पन्नत्व । यह विभाजन विशुद्ध तार्किक है और द्वैधीकरण पर आधारित है ।

धर्मोत्तर<sup>१</sup> का यह कथन है कि “किसी निश्चय में साध्य की या तो स्थापना होती है अथवा उसकी अस्वीकृति \*\*जब इसकी ( किसी लक्षण के माध्यम से ) स्थापना की जाती है तब इस लक्षण का या तो सत्तात्मक

यत् परमार्थ-सत् अ-सम्बन्धात्मक तथा स्वतन्त्र होता है, अतः इसका प्रतिरूप, आनुभविक अथवा कल्पित-सत्, अन्तर्सम्बद्ध और अन्योन्याश्रित होता है। परन्तु कोई सम्बन्ध दो तथ्यों की आकस्मिक सह-उपस्थिति नहीं होता। यह तो एक के उपस्थित होने पर दूसरे की अनिवार्य उपस्थिति होता है। अतः प्रत्येक अनिवार्य सम्बन्ध में एक निर्भर अंश होता है और दूसरा वह जिस पर यह अंश निर्भर होता है। एक अंश दूसरे के साथ आवद्ध रहता है। एक अंश वह होता है जो आवद्ध होता है, और दूसरा वह जिससे वह आवद्ध रहता है।<sup>१</sup> समस्त आनुभविक सत्ता निर्भर सत्ता है। अब इस बात के केवल दो, और मात्र दो ही प्रकार होते हैं जिनके अनुसार एक तथ्य दूसरे पर निर्भर हो सकता है। वह या तो वाद वाले का एक अंश होता है अथवा उसका फल। कोई तीसरी सम्भावना नहीं है। यह विभाजन द्वैधीकरण के सिद्धान्त पर आधारित है, तथा वर्जित मध्य का नियम किसी तीसरे समन्वित एकांश की मान्यता का निषेध करता है। यह हमें तर्कना अथवा अनुमान के दो आधारभूत प्रकार प्रदान करता है जिनमें से एक तादात्म्य पर आधारित है। हम तादात्म्य को वह दशा कह सकते हैं जिसमें दो अनिवार्यतः सम्बद्ध पक्षों में से एक दूसरे का अंश होता है। ये दोनों एक ही तथ्य को व्यक्त करते हैं, अर्थात् इनका विषयात्मक सन्दर्भ समान होता है। दोनों के बीच का अन्तर विशुद्धतः तार्किक होता है।

तर्कना का एक अन्य प्रकार हेतुत्व पर आधारित है। प्रत्येक फल अनिवार्यतः अपने हेतु या हेतुओं के अस्तित्व की पूर्वकल्पना करता है। हेतु की उपस्थिति का अनुमान किया जा सकता है, किन्तु इसका उलटा नहीं हो सकता, अर्थात् किसी फल का उसके हेतुओं के आधार पर सर्वथा अनिवार्यतः पूर्व निरूपण नहीं किया जा सकता क्योंकि हेतु सदैव ही अपने फलों का वहन नहीं करते। कोई भी आकस्मिक तथा अनिरूपणीय परिस्थिति उनकी ( फलों की ) उत्पत्ति को अस्तव्यस्त कर सकती है।<sup>२</sup>

तर्कना के प्रथम प्रकार का निम्नलिखित अनुमानों द्वारा उदाहरण प्रस्तुत किया जा सकता है।

यह एक वृक्ष है,  
क्योंकि यह एक शिशपा है,  
सभी शिशपा वृक्ष हैं।

<sup>१</sup> न्यायिटी० पृ० २५।

<sup>२</sup> तुकी न्यायिटी० पृ० ४० ८।

दृष्टि से उसके साथ तादात्म्य होता है, अथवा जब यह भिन्न होता है तब यह उसके फल को व्यक्त करता है। दोनों ही तीन पक्षों से युक्त होते हैं” अर्थात् दोनों ही दशाओं में अनिवार्य निर्भरता या अपेक्षत्व होता है।

## § ९ विभागात्मक और एकात्मक निश्चय

इस प्रकार यह स्पष्ट हो जाता है कि बौद्ध नैयायिकों ने अनुमान का अनुसन्धान करते समय विभागात्मक और एकात्मक निश्चयों की समस्या का विवेचन किया है। इस बात को कि अनुमानात्मक निश्चय, चाहे वह अनुभव पर आधारित हो अथवा हेतुत्व के नियम पर, एकात्मक होता है, कभी भी विवादास्पद नहीं माना गया है। और न यह बात ही विवादास्पद है कि कुछ अन्य ऐसे निश्चय भी होते हैं जो हेतुत्व पर आधारित नहीं होते। ये ऐसे निश्चय होते हैं जिनमें विधेय साध्य का एक अंश होता है, जिनमें साध्य की उपस्थिति मात्र ही विधेय के निगमन के लिये पर्याप्त होती है। यह विभाजन नवज्ञापूर्ण तथा इसकी विभाजन-रेखा सुपरिभाषित है या नहीं, तथा यह समस्या न्यूनाधिक पूर्णता के साथ काण्ट के अनुरूप है या नहीं, इन बातों पर अभी विचार करना हमारे लिये आवश्यक नहीं। यह समस्या भारत में स्वार्थानुमान के अन्तर्गत आती है। इस बात का कि भारतीय अनुमान एक अनुमानात्मक निश्चय है, एक ऐसा निश्चय जो दो पूर्णतया व्यक्त और अनिवार्यतः अन्योन्याश्रित सकल्पों का एकीकरण करता है, पर्याप्त संकेत किया जा चुका है। दो अन्योन्याश्रित सकल्पों का या तो एक ही विषयात्मक सन्दर्भ होता है, अथवा दो भिन्न किन्तु अनिवार्यतः अन्योन्याश्रित विषयात्मक सन्दर्भ होते हैं। एक और दो के बीच में कोई और मध्यवर्ती नहीं है। प्रथम दृष्टि में यह विभाजन तार्किक दृष्टि से आक्षेप के योग्य नहीं प्रतीत होता।

विशुद्ध अर्थों में दोनों प्रकार के निश्चय एकात्मक हैं क्योंकि प्रज्ञा स्वयं तथा उसका कार्य, निश्चय, एकीकरण के अतिरिक्त और कुछ नहीं। एक ‘शिशपा’ का सकल्प एक एकीकरण है, एक वृक्ष का सकल्प एक एकीकरण है, इनका एकत्व भी इसी प्रकार एकीकरण है। धूम के, अग्नि के तथा इनके एकत्व के सकल्पों के सम्बन्ध में भी यही सत्य है। बुद्धि वही घुल मकती है जहाँ वह पहले अपने को एकीकृत कर चुकी होती है।<sup>१</sup> किन्तु एक दशा में विधेय साध्य का एक अंश है और प्रत्यक्षतः यह विभाग या विश्लेषण द्वारा उससे अनुमति प्रतीत होता है। दूसरी दशा में यह उसका एक अंश

<sup>१</sup> तुकी० क्रिरी० §१५ (द्विती० संस्क०) । प्रत्यक्षात्मक निश्चय विभागात्मक भी होता है (सिग्वर्ट, ११४२) ।

नहीं है बल्कि इसे उसमें जोड़ दिया जाना चाहिये और इसे केवल अनुभव द्वारा ही ढूँढा जा सकता है ।

तथाकथित एकात्मक निश्चय सदैव प्रयोगात्मक होता है । तथाकथित विभागात्मक निश्चय सदैव तर्कात्मक होता है । प्रज्ञा का उपयोग द्विविध है— यह या तो विशुद्ध तार्किक होता है और हमारे सकल्यों में एक क्रम तथा व्यवस्था लाने में निहित होता है, अथवा यह प्रयोगात्मक होता है तथा निरीक्षण और प्रयोग द्वारा हेतुक सम्बन्धों की स्थापना में निहित होता है । धर्मोत्तर<sup>१</sup> कहते हैं कि इस सन्दर्भ में हेतुत्व ( कार्य ) साधारण जीवन की एक परिचित धारणा है । ऐसा माना जाता है कि जहाँ फल उपस्थित होता है वहाँ यह हेतु के अनुभव से व्युत्पन्न होता है, और जहाँ किसी फल के हेतु की अनुपलब्धि होती है वहाँ फल की अनुपलब्धि के अभावात्मक अनुभव से ।” वह तादात्म्य (स्वभाव) जिस पर तथाकथित विभागात्मक निश्चय आधारित होता है, एक परिचित धारणा नहीं है । इसलिये धर्मकीर्ति ने इसकी परिभाषा दी है । इनका यह कथन है<sup>२</sup> “स्वभाव उस समय किसी साध्य-धर्म के निगमन के लिये एक हेतु होता है जब साध्यमात्र स्वयं ही निगमन के लिये पर्याप्त होता है”, अर्थात् जब विधेय साध्य का एक अंश होता है । इसलिये यह निरपेक्ष स्वभाव नहीं होता । यह, जैसा कि इसे कुछ योरोपीय दार्शनिकों ने कहा है, एक आशिक स्वभाव (तादात्म्य) होता है । धर्मोत्तर<sup>३</sup> यह व्याख्या करते हैं ‘किस प्रकार का तार्किक हेतु स्वयं अपने विधेय में निहित मात्र होने में निहित होता है ? यह विधेय उन सभी स्थानों पर अपने अस्तित्व की विशिष्टता से युक्त होता है जहाँ हेतु की सत्ता मात्र निश्चित होती है । एक विधेय, जिसकी उपस्थिति हेतु के सत्तामात्र पर निर्भर होती है, तथा जो हेतु का निर्माण करने वाले तथ्य की सत्ता मात्र के अतिरिक्त अन्य किसी स्थिति पर निर्भर नहीं होता, वह विधेय हेतु से व्यतिरिक्त नहीं होता तथा उसका हेतु से विभागात्मक निगमन किया जा सकता है ।” एकात्मक और विभागात्मक निश्चय की समस्या के विवेचन पर योरोपीय, विशेषतः काण्ट की और वौद्धों की धारणाओं के बीच अन्तर पर आगे कुछ टिप्पणी की जायेगी ।

<sup>१</sup> न्यायिटी० पृ० २४११, अनुवाद पृ० ६७

<sup>२</sup> वही पृ० २३१६, अनुवाद पृ० ६५ ।

<sup>३</sup> वही ।



## § १०. पदार्थों की अन्तिम तालिका

ऊपर जो कुछ कहा जा चुका है उससे किमी भी व्यक्ति के लिये बौद्धों के विभिन्न पदार्थों की एक पूर्ण और अन्तिम तालिका का निर्माण करना सरल होगा। यह एक ऐसी तालिका होगी जो एरिस्टॉटिल और काण्ट की तालिकाओं के भी समान होगी।

जैसा कि सकेत किया जा चुका है—प्रज्ञा के प्रत्येक कार्य में निहित जो एकीकरण होता है वह द्विविध होता है। यह, सर्वप्रथम, विशेष विज्ञान तथा सामान्य सकल्प के बीच एकीकरण होता है, साथ ही यह उस सकल्प में एकत्र विविधता का भी एकीकरण होता है। यह अन्तिम एकीकरण, जैसा कि हम देख चुके हैं, पञ्चविध होता है। पाँच प्रकार के सर्वाधिक सामान्य विधेय, आशिक समानताओं और निहितताओं को ध्यान में रखकर देखने पर न्यूनाधिक मात्रा में एरिस्टॉटिल के दस पदार्थों के समान प्रतीत होंगे। इस तालिका में सत्त्वमीमांस का वह तार्किक पक्ष भी सम्मिलित है जो सत्ता का एक समान साध्य तथा उसके विधेयों का पाँच वर्गों में विश्लेषण करता है। यह उस प्रत्यक्षात्मक निश्चय में अपनी अभिव्यक्ति प्राप्त करता है जिसमें नामों के पाँच वर्ग इस समान साध्य के लिये उद्दिष्ट हैं। नामों अथवा नामकरण के योग्य वस्तुओं के अतिरिक्त इसमें एक सामान्य सम्बन्ध भी निहित होता है—इन सभी विधेयों का एक समान अधिष्ठान के साथ सम्बन्ध मात्र।

परन्तु प्रज्ञा के एकीकरण में न केवल किसी एक सकल्प के अन्तर्गत व्यवस्थित अन्तःप्रज्ञाओं की विविधता तथा समान साध्य का इसका सन्दर्भ ही निहित होता है, वरन् यह दो अथवा अनेक सकल्पों को एक साथ सम्बद्ध कर सकता है। यह एकीकरण अब अन्तःप्रज्ञाओं की विविधता का एकीकरण नहीं रह जाता, यह तो दो अन्योन्याश्रित सकल्पों अथवा तथ्यों का एकीकरण होता है। इस प्रकार सर्वाधिक सामान्य नामों की तालिका के अतिरिक्त हमें सर्वाधिक सामान्य सम्बन्धों की एक द्वितीय तालिका भी मिलेगी। यह द्वितीय तालिका स्वार्थानुमान के माथ सीधे सम्बद्ध है क्योंकि अनुमान ज्ञान की एक ऐसी विधि है जो दो ऐसे सकल्पों के अनिवार्य सम्बन्ध पर आधारित है जिनमें से एक दूसरे का लक्षण होता है। यह तथ्य ही पदार्थों की बौद्ध तथा योरोपीय तालिकाओं के बीच प्रमुख अन्तर का निर्माण करता है। नामों की तालिका तथा सम्बन्धों की तालिका बौद्धन्याय में दो भिन्न तालिकाएँ हैं, जब कि दोनों ही योरोपीय तालिकाओं

तथा नाम एक ही तथा उर्मी तालिका में मिश्रित मिलते हैं। द्रव्य का गुण के साथ सम्बन्ध, अथवा अधिक शुद्धत प्रथम सार-तत्त्व का सभी विधेयो के साथ सम्बन्ध सर्वाधिक सामान्य सम्बन्ध है जो निश्चय और स्वयं प्रज्ञा का समीपवर्ती होने के कारण दोनों तालिकाओं के अन्य समस्त पदों को अपने में सम्मिलित कर लेता है। यह सम्बन्ध सम्बन्धों के सभी प्रकारों को आत्मज्ञान कर लेता है चाहे वह किसी मकल्प का उसके विषयात्मक मन्दर्भ के साथ सम्बन्ध हो अथवा दो भिन्न मकल्पों का सम्बन्ध।

इस प्रकार हमें पदार्थों की दो भिन्न तालिकाएँ मिलती हैं—पदार्थों की एक तालिका नामकरण योग्य वस्तुओं की, तथा पदार्थों की दूसरी तालिका दो मकल्पों के बीच सम्बन्धों की।

‘प्रथम द्रव्य’ को सूची में अङ्कित नहीं किया गया है क्योंकि, जैसा कि कहा जा चुका है, यह समस्त पदार्थों का एक समान अविच्छेदन है। यह पदार्थ नहीं है, यह अ-पदार्थ है। सामान्य गुण भी इस सूची में नहीं मिलेगा क्योंकि सामान्य-गुण समस्त पदार्थों को आवृत्त करता है—यह विवेक या पदार्थ शब्द के साथ समव्याप्त है। सग्ल अथवा मात्र गुण परमार्थ ऐन्द्रिक प्रदत्त है जैसा कि इस प्रत्यक्षात्मक निश्चय में कि “यह नीला है” अथवा अविच्छेद शुद्धत इसमें कि “इसमें नीलत्व है” प्रगट होता है। जटिल गुण वर्ग है, जैसे इस प्रत्यक्षात्मक निश्चय में कि “यह एक गाय है”, जिसका यह अर्थ है कि “यथार्थ के इस क्षण का गायत्व से युक्त होने के रूप में एकीकरण कर दिया गया है।” द्वितीय द्रव्य लाक्षणिक प्रथम द्रव्य है। “गायत्व से युक्त” किसी यथार्थ के तादात्म्य के आधार पर स्वयं गाय भी उस समय एक द्रव्य के रूप में प्रगट होती है जब इसका भी कुछ गुणों, जैसे ‘विपाणत्व’ से युक्त होने के रूप में विकल्प किया जाता है। इस प्रकार के द्रव्यों के रूप में दिङ्मान “विपाणी” अथवा “विपाण से युक्त” का उदाहरण देते हैं जो हम लोगों की दृष्टि में एक स्वाम्यार्थक विशेषण ( पण्ठी कारक ) होगा। इस प्रकार हमें निश्चयों तथा उनके समकक्ष पदार्थों की निम्नलिखित दो तालिकाएँ मिलती हैं।

## निश्चयों की तालिका

१

प्रत्यक्षात्मक निश्चय ( मविकल्पक-प्रत्यक्ष )

- १ इसका परिमाण अत्यन्त एकवचन ( स्वलक्षणम् अव्यवसीयमानम् ) ।
२. इसका गुण विधि = वस्तु ।

३ इसका सम्बन्ध सारूप्य ।

४ इसकी निश्चयमात्रा निश्चय ।

२

अनुमानात्मक निश्चय ( अनुमान-विकल्प )

१

परिमाण

सामान्य ( सामान्य-लक्षणम् अध्यवसीयमानम् ) ।

२

गुण

३

सम्बन्ध

विधि

एकात्मक = हेत्वात्मक ( कार्य-अनुमान )

प्रतिषेध

विभेदक = अ-हेत्वात्मक ( स्वभावानुमान )

४

निश्चयमात्रा

निश्चय

## पदार्थों की तालिका

१

एक सकल्प अथवा एक नाम के अन्तर्गत पदार्थ अथवा एकीकरण के प्रकार  
( पञ्चविध-कल्पना )

१. व्यक्ति नाम-कल्पना

२. वर्ग जाति-कल्पना

३. ग्राह्यगुण गुण-कल्पना

४. कर्म कर्म-कल्पना

५. (द्वितीय) द्रव्य द्रव्य-कल्पना

२

( दो सकल्पों के बीच ) सम्बन्धों के पदार्थ

१

विधि

२

अनुपलब्धि

तादात्म्य तदुत्पत्ति

किसी वर्गीकरण में परमार्थ पदों की गणना करने की भारतीय विधि के अनुसार सम्बन्धों के केवल तीन पदार्थ हैं, जैसे अनुपलब्धि, तादात्म्य और तदुत्पत्ति । न तो अधीनस्थ तथा व्युत्पन्न प्रकारों की गणना की गई है, और न उस विधि की जो तादात्म्य और तदुत्पत्ति दोनों को आवृत्त करता है ।

## § ११. क्या तालिका के विभिन्न पद परस्पर वर्ज्य है

क्या पदार्थों की यह तालिका शुद्ध तार्किक विभाजन के सिद्धान्तों को सन्तुष्ट करती है ? क्या इसमें परस्पर व्यापी पद नहीं मिलते ? क्या विभाजन सर्वाङ्गपूर्ण है ?<sup>१</sup> हम जानते हैं कि एरिस्टॉटिल और काण्ट दोनों के वर्गीकरण इस दृष्टि से दूषित पाये गये हैं। क्या बौद्ध-तालिका की स्थिति कुछ श्रेष्ठतर है ? विभाजन के तीन परम पदों, जो तादात्म्य, तदुत्पत्ति तथा अनुपलब्धि हैं, के सम्बन्ध में धर्मोत्तर<sup>२</sup> यह प्रश्न करते हैं। “ये उन सम्बन्धों के भिन्न प्रकार हैं जिन पर अनुमान आधारित होता है। किन्तु हम केवल तीन पद ही क्यों मानते हैं ? प्रकार असंख्य हो सकते हैं।” इस प्रश्न का धर्मकीर्ति का उत्तर इस प्रकार है “अनुमानात्मक ज्ञान या तो विधि अथवा अनुपलब्धि होता है और विधि द्विविध है—यह या तो तादात्म्य पर अथवा तदुत्पत्ति पर आधारित होता है।” इस उत्तर का अर्थ यह है कि यत विभाजन द्वैधत्व के सिद्धान्त के अनुसार किया गया है, अतः विभाग परम्पर वर्ज्य है, इनके बीच में कुछ नहीं हो सकता। वर्जित मध्य का नियम इस दिशा में किसी त्रुटि को वर्जित कर देता है। वास्तव में यह तथ्य कि सभी निश्चय विधि और अनुपलब्धि में विभक्त होते हैं, एरिस्टॉटिल के समय से ही तर्कशास्त्र में दृढ़ रूप से अवस्थित है। एरिस्टॉटिल ने तो इस विभाजन को अपनी निश्चय की परिभाषा तक में सम्मिलित किया है। अतः इस विभाजन के विभागों को अन्य विभाजनों के अन्य पदों के साथ समन्वित करना गलत है क्योंकि तब विभाग अनिवार्यतः परस्पर व्यापी हो जायेंगे।

विधिस्वरूप निश्चय, पुनः, या तो विभागात्मक अथवा एकात्मक हो सकता है। दूसरे शब्दों में यह या तो तादात्म्य पर अथवा अ-तादात्म्य पर आधारित हो सकता है। यह वाद की स्थिति, अर्थात् अ-समान तथ्यों का अन्योन्याश्रयत्व अथवा एकीकरण तदुत्पत्ति के अतिरिक्त और कुछ नहीं। इस प्रकार तादात्म्य और तदुत्पत्ति के रूप में विभाजन, अथवा यही बात, अर्थात् सभी निश्चयों का विभागात्मक और एकीकरणात्मक के रूप में विभाजन भी द्वैधत्व के सिद्धान्त पर आधारित है और इसे उस समय

<sup>१</sup> ‘तादात्म्य’ और ‘तदुत्पत्ति’ की समस्या पर तुकी० प्रवा० प्रथम अव्याय, और न्याविटी० द्वितीय अध्याय के अतिरिक्त ताटी० पृ० १०५ और वाद तथा न्याकण्ड० पृ० २०६.१७ और वाद।

<sup>२</sup> न्याविटी० पृ० २४-१३, अनुवाद पृ० ६८।

वर्जित मध्य के नियम के अनुसार तार्किक दृष्टि से ठीक मानना चाहिये जब हम विभागात्मक और एकीकरणात्मक को उस आशय में ग्रहण करते हैं जो बौद्ध-न्याय के इस विभाजन में प्रदान किया गया है। धर्मोत्तर<sup>१</sup> यह आग्रह करते हैं कि यह विभाजन विशुद्धत तार्किक है। इनका यह कथन है “निश्चयो मे विधेय कभी विधायक और कभी अभावात्मक होता है। यत् विधि और अभाव परस्पर वज्यं प्रवृत्तियों को व्यक्त करते हैं अतः दोनों के लिये हेतु भी भिन्न होने चाहिये। विधित्व पुनः, या तो किसी भिन्न का अथवा किसी अ-भिन्न का हो सकता है। भिन्नत्व और अ-भिन्नत्व दोनों के विरोधत्व के नियम के द्वारा परस्पर वज्यं होने के कारण इनका औचित्य (निश्चयो मे) भी भिन्न ही होना चाहिये।”

हमें यह नहीं भूलना चाहिये कि यहाँ जिसे तादात्म्य कहा गया है वह विधेयात्मक सन्दर्भ का तादात्म्य है, दो ऐसे भिन्न विकल्पों का एकत्व है जिनमें विस्तार का तादात्म्य हो सकता है अथवा एक दूसरे के विस्तार के केवल एक अंश से युक्त हो सकता है, किन्तु दोनों से एक ही विषयात्मक सत् का सन्दर्भ है। विकल्प भिन्न हो सकते हैं, फिर भी वह विषयात्मक सत् जिनसे इनका सन्दर्भ होता है, एक ही हो सकता है। उदाहरण के लिये एक वृक्ष और एक शिशपा के विकल्प भिन्न हैं, किन्तु फिर भी वह वस्तु-विशेष जो इनसे उद्दिष्ट है, समान है, बिल्कुल एक ही है। दूसरी ओर, विकल्प समान हो सकते हैं अथवा उनके बीच का अन्तर निश्चय योग्य नहीं हो सकता, फिर भी उनमें उद्दिष्ट वास्तविक वस्तु भिन्न हो सकती है। उदाहरण के लिये, इसी शिशपा के दो क्षण दो भिन्न वस्तुयें हैं जो हेतुक दृष्टि से सम्बद्ध हैं। अग्नि और धूम के विकल्पों में, दोनों ही विकल्प तथा वास्तविक वस्तुयें भिन्न हैं। किन्तु धूम के दो क्रमिक क्षणों में भी वही हेतुक सम्बन्ध निहित है जो धूम के प्रथम क्षण और उसके पूर्व के अग्नि के क्षण में है। इस प्रकार ‘एकात्मक’ शब्द से दो भिन्न वस्तुओं के एकीकरण का तात्पर्य है और ‘विभागात्मक’ शब्द से दो भिन्न विकल्पों का।

इस प्रकार व्याख्या करने पर एकात्मक और विभागात्मक निश्चय एक दूसरे से वज्यं हैं और हम, जैसा कि योरोपीय तर्कशास्त्र में किया गया है, यह नहीं मान सकते कि कोई एकात्मक निश्चय उस मात्रा में विभागात्मक बन जाता है जिसमें उसका एकीकरण हमारे लिये परिचित हो जाता है।

इस प्रकार, यह सिद्ध हो जाता है कि बौद्धों की पदार्थ-तालिका में क्रमिकता तथा व्यवस्थित एकता है क्योंकि इसके विभाग परस्पर वज्र्यं हैं। किन्तु इस बात का परीक्षण अभी शेष रह जाता है कि यह तालिका सर्वाङ्गपूर्ण है या नहीं।

## § १२ क्या सम्बन्धों की बौद्ध तालिका सर्वाङ्गपूर्ण है ?

धर्मोत्तर यह प्रश्न करते हैं <sup>१</sup> “क्या वैध हेतुत्व को व्यक्त करनेवाले अन्य कोई सम्बन्ध नहीं है ?” “ये तीन सम्बन्ध ( अर्थात् अनुपलब्धि, तादात्म्य और तदुत्पत्ति ) ही क्यों वैध हेतुत्व को व्यक्त करें ?” उत्तर यह है कि धर्मकीर्ति के अनुसार सम्बन्ध का अर्थ यहाँ निर्भरता है। “कोई भी वस्तु किसी अन्य वस्तु की सत्ता को उभी समय व्यक्त कर सकती है जब वह इन वाद वाली वस्तु पर निर्भर या आश्रित हो” अर्थात् ऐसे सम्बन्ध जो हेतु हो, जो अनुमान के आधार हो, वे ही अनिवार्य निर्भरता के सम्बन्ध होते हैं। धर्मोत्तर यह व्याख्या करते हैं <sup>३</sup> “जब किसी वस्तु के हेतु का ( एकीकरणात्मक रूप से ) अनुमान किया जाता है, अथवा किसी अनिवार्य गुण का ( विभागात्मक रूप से ) अनुमान किया जाता है तब फल उस विकल्प पर अनिवार्यत निर्भर होता है जिससे वह अनुमित होता है। ये दोनों अवस्थाएँ अनिवार्य निर्भरता या आश्रयत्व हैं।” अनुपलब्धि को, जो एक ऐसे विशेष सिद्धान्त पर आधारित है जिसकी आगे व्याख्या की जायगी, छोड़ देने पर अनिवार्य आश्रयत्व के केवल दो ही सम्बन्ध वचते हैं। ये या तो एक ही विषयात्मक मन्दर्भवाले दो विकल्पों के तार्किक अन्योन्याश्रयत्व होते हैं, अथवा यदि विषयात्मक मन्दर्भ एक ही न हो तो, यह दो ऐसे यथार्थ तथ्यों के अन्योन्याश्रयत्व होते हैं जिनमें से एक दूसरे का फल होता है। फल अपने हेतु पर अनिवार्यत आश्रित होता है। तदुत्पत्ति बौद्धों के लिये प्रतीत्य-समुत्पाद के अतिरिक्त और कुछ नहीं। इन दो प्रकार के अनिवार्य आश्रयत्व के जिनमें से एक तार्किक और दूसरा यथार्थ होता है, अनिरिक्त अन्य कोई सम्भाव्य अन्योन्याश्रयत्व नहीं होता।

<sup>१</sup> न्याविटी० पृ० २५ ३, अनुवाद ६९।

<sup>२</sup> न्यावि० २ २०, अनुवाद पृ० ६९।

<sup>३</sup> वही।

भारतीय यथार्थवादी बौद्धों की इन दोनों मान्यताओं को अस्वीकार करते हैं, अर्थात् ये ऐसे विभागात्मक निश्चयों को अस्वीकार करते हैं जो तादात्म्य पर आधारित होते हैं, और ये सभी अनिवार्यतः एकीकरणात्मक निश्चयों को भी अस्वीकार करते हैं जो तदुत्पत्ति पर आधारित होते हैं। इनके अनुसार वर्गीकरण सर्वाङ्गपूर्ण नहीं है। तादात्म्य पर आधारित विभागात्मक निश्चय का, सर्वप्रथम तो अस्तित्व ही नहीं होता। जब दो विकल्पो में तादात्म्य होता है तब उनमें से कोई भी एक दूसरे के अनुमान का हेतु नहीं हो सकता, क्योंकि अनुमान निरर्थक होगा। यदि यह आपत्ति की जाय कि वास्तव में यथार्थता तो एक ही है, केवल उस पर आरोपित विकल्प मात्र ही भिन्न हैं, तब यथार्थवादी इसका यह उत्तर देता है कि यदि विकल्प भिन्न हैं तब उनसे सम्बद्ध यथार्थताएँ भी भिन्न होंगी “यदि विकल्प यथार्थ (सत्) न हो तो वे विकल्प होंगे ही नहीं।” यह निश्चय कि ‘तरु’ ‘वृक्ष’ है (यहाँ इन दोनों ही शब्दों का अर्थ वृक्ष ही है) तादात्म्य पर आधारित होगा, किन्तु यह निश्चय नहीं कि “शिशपा एक वृक्ष है” क्योंकि यथार्थवादियों के लिये शिशपा तथा वृक्ष दो भिन्न यथार्थताएँ हैं, दोनों का उस अनुभव में ज्ञान होता है जो दोनों की अनिवार्य व्याप्ति और शिशपा में वृक्ष के समवाय को व्यक्त करता है।

समस्त यथार्थ सम्बन्धों को हेतुत्व से सम्बद्ध नहीं किया जा सकता। अवाधित अनुभव द्वारा निर्धारित अनेक निरपवाद सहचार ऐसे भी होते हैं जिन्हें न तो तादात्म्य पर और न हेतुत्व पर ही घटाया जा सकता है। उदाहरण के लिये, सूर्योदय निरपवाद रूप से गत दिन के सूर्योदय के साथ सम्बद्ध होता है, किसी भी चान्द्र-नक्षत्र मण्डल का क्षितिज के एक ओर प्रगट होने का क्षितिज के दूसरी ओर किसी अन्य नक्षत्रमण्डल के अदृश्य हो जान के साथ सहचार होता है, चन्द्रोदय की सागर में उठनेवाले ज्वार के साथ व्याप्ति होती है, इत्यादि। ये सभी ऐसे निरपवाद सहचार के उदाहरण हैं जो हेतुत्व पर आधारित नहीं हैं।<sup>१</sup> जब हम किसी वस्तु की सुगन्ध का अनुभव करते हैं तब हम उसके रंग की उपस्थिति का अनुमान कर सकते हैं<sup>२</sup> क्योंकि अपने अनुभव के आधार पर हम यह जानते हैं कि इस प्रकार

<sup>१</sup> ताटी० पृ० १०८ २४ काल्पनिकस्य अवास्तवते तत्त्व-अनुपपत्तेः ।’

<sup>२</sup> तुकी० प्रशस्त० पृ० २०५, और ताटी० पृ० १०७ ।

<sup>३</sup> प्रो० ए० वेन यह मानना चाहते हैं कि यथार्थ इकाइयों के बीच हेतुत्व ही एकमात्र समानता का सम्बन्ध है। इनका यह कथन है (लॉजिक २, पृ० ११)।

की सुगन्धि का एक रग-विशेष के साथ निरपवाद सहचार होता है। इस प्रकार के निरपवाद सम्बन्ध को हेतुत्व पर आधारित नहीं माना जा सकता क्योंकि दोनों ही घटनायें साथ-साथ हैं, जब कि हेतुत्व एक अनिवार्य पूर्वापर सम्बन्ध होता है। बौद्ध इसका यह उत्तर देते हैं कि इन सभी सम्बन्धों को, यदि 'तदुत्पत्ति' को ठीक से समझा गया है तो, हेतुजन्य ( तदुत्पत्ति ) सिद्ध किया जा सकता है। वास्तव में स्वादेन्द्रिय के प्रदत्त का प्रत्येक क्षण उन गत दृष्य, स्पर्श तथा अन्य प्रदत्तों के जटिल एकीकरण पर निर्भर होता है जिनसे मात्र ही वह वस्तु निर्मित होती है। रग, जिसका गन्ध के साथ-साथ अस्तित्व होता है, इस गन्ध के साथ केवल उम गत क्षण के माध्यम से ही सम्बद्ध होता है जिसमें दृष्य, स्पर्श तथा अन्य इन्द्रियों के प्रदत्त हेतुओं की उम जटिलता को व्यक्त करते हैं जिनके साथ क्रियात्मक सापेक्षता के द्वारा ही रग का दूसरा क्षण उत्पन्न हो सकता है। यथार्थवादी जिसे वस्तु कहते हैं वही बौद्धों के लिये क्षणिक इन्द्रिय-प्रदत्त का जटिल सम्मिश्रण है। इस प्रकार गन्ध के द्वारा रग का अनुमान वास्तव में समान हेतु द्वारा एक साथ-उत्पत्ति पर आधारित होता है। बौद्ध हेतुत्व को सूक्ष्म रूप से क्षणों की क्रमिकता के अर्थ में ग्रहण करते हैं। प्रत्येक यथार्थ वस्तु को क्षणों के एक प्रवाह में निहित किया जा सकता है, और प्रत्येक वाद का क्षण गत क्षणों के सम्मिश्रण पर अनिवार्य निर्भरता के साथ ही उद्भव है। सभी यथार्थ वस्तु

---

“महत्ता की समानताओं में से बहुसंख्यक को हेतुत्व-जन्य सिद्ध किया जा सकता है। यह देखना शेष रह जाता है कि कोई ऐसे भी हैं जिन्हें इस प्रकार हेतुत्वजन्य न सिद्ध किया जा सके।”..... “ये सभी हेतुत्व के फल हैं जो किसी पूर्व-व्यवस्था से आरम्भ होते हैं।” “प्रकारों के सह-संयुक्त, गुणों में वह आगे इस प्रकार कहते हैं ( वही पृ० ५२ ) कि बिना हेतुत्व के भी मह-सत्ताओं के नियम हो सकते हैं।” ‘सहसंयुक्त गुण’ दो विकल्पों के ‘महवर्ती’ ‘गुणों’ अथवा ‘समान-सन्दर्भ’ के समान है। इस प्रकार प्रो० ए० वेन यद्यपि दबी जवान से ही तथापि सम्बन्धों की दो परस्पर वर्ज्य प्रणालियों के सिद्धान्त को, अर्थात् तादात्म्य और तदुत्पत्ति को स्वीकार करते प्रतीत होते हैं। ये ( वही पृ० ५२ ) गन्ध के आभाव से युक्त लाल रग के सह-अस्तित्व का ( = गन्धाभावाद रूपानुमान ) उदाहरण भी उद्धृत करते हैं जो ‘रसाद् रूपानुमानम्’ ( तुकी० ताटी० पृ० १०५, १८ और बाद ) की बौद्ध व्याख्या के समान है।



इसी परम हेतुत्व अथवा प्रतीत्य-समुत्पाद के अधीन है। वाचस्पतिमिश्र<sup>१</sup> परोक्ष रूप से इस बात को स्वीकार करते प्रतीत होते हैं “किसी गन्ध की उपस्थिति से किसी रंग का अनुमान साधारण व्यक्ति करता है”<sup>२</sup> मनुष्यों के पास मांस आदि के नेत्र ( अर्थात् रुक्ष ऐन्द्रिकता ) होते हैं जो परमार्थ-मत् के क्षणों के बीच के परस्पर अन्तर का विभेद नहीं कर सकते। और समीक्षात्मक दार्शनिकों को भी इस बात की अनुमति नहीं है कि वे अनुभव की सीमाओं से ऊपर उठकर अपने विचारों का अनुसरण करते हुये स्थापित घटनाओं की प्रकृति को परिवर्तित कर दें,<sup>३</sup> क्योंकि यदि वे ऐसा करेंगे तो वे समीक्षात्मक दार्शनिक नहीं रह जायेंगे।”<sup>३</sup> यह बहुत कुछ इस बात की परोक्ष स्वीकृति के समान प्रतीत होता है कि एक दार्शनिक के लिये वास्तविक अन्योन्याश्रयत्व को अन्ततः हेतुत्वजन्य ही मानना चाहिये। बौद्ध यह निष्कर्ष निकालते हैं कि यत कोई तथ्य केवल उसी दशा में किसी अन्य के अस्तित्व को सूचित कर सकता है जब दोनों ही अनिवार्यतः अन्योन्याश्रित हो, और यत समस्त वास्तविक अनिवार्य अन्योन्याश्रयत्व तदुत्पत्ति होता है अतः तदुत्पत्ति पर आधारित होने के अतिरिक्त अन्य कोई एकात्मक और अनिवार्य निश्चय ही नहीं सकता। तादात्म्य पर आधारित तथा तदुत्पत्ति पर आधारित होने के रूप में अनिवार्य सम्बन्धों का विभाजन, इस प्रकार, एक सर्वाङ्गपूर्ण विभाजन है, “क्योंकि, धर्मकीर्ति का कथन है कि, जब किसी तथ्य का न तो सत्तात्मक दृष्टि से किसी दूसरे के साथ तादात्म्य होता है, और न वह इस दूसरे तथ्य का फल ही होता है, तब वह इस पर अनिवार्यतः आश्रित नहीं हो सकता।”

धर्मोत्तर<sup>४</sup> इतना और जोड़ देते हैं “कोई तथ्य, जिसका सत्तात्मक दृष्टि से न तो किसी तथ्य के साथ तादात्म्य हो और न वह दूसरे निश्चित तथ्य का फल हो, तो वह इस दूसरे तथ्य पर अनिवार्यतः आश्रित नहीं हो सकता जो न तो उसका हेतु है और न सत्तात्मक दृष्टि से वही यथार्थता। इस कारण

<sup>१</sup> नाटी० पृ० १०७ १८ और बाद।

<sup>२</sup> अथवा ‘वस्तुस्वलक्षण’ के सिद्धान्त का अनुसरण करते हुये। ‘स्वलक्षण’ शब्द का यहाँ सम्भवतः द्विविध अर्थ है।

<sup>३</sup> वही पृ० १०८ १४. “तेषाम् तत्त्व ( = परोक्षकत्व ) अनुपपत्तेः।”

<sup>४</sup> न्माविटी० पृ० २६ १२ और बाद, तुकी० अनुवाद पृ० ७५।

तादात्म्य अथवा हेतुत्व ( तदुत्पत्ति ) के अतिरिक्त अन्य कोई भी अनिवार्य सम्बन्ध हो ही नहीं सकता । यदि किसी वस्तु की सत्ता अनिवार्यतः किसी अन्य में निर्धारित हो, किसी ऐसी अन्य वस्तु से जो न तो उसका कारण हो और न अनिवार्यतः वही यथार्थता, केवल तभी अनिवार्य सम्बन्ध किसी अन्य सम्बन्ध (सन्दर्भ के तादात्म्य के नियम, और तदुत्पत्ति के नियम के अतिरिक्त) पर आश्रित हो सकता है । अनिवार्य अथवा आधारभूत सम्बन्ध का वास्तव में, प्रतीत्य-समुत्पाद अर्थ है । अब, इन दो के, अर्थात् किसी का फल होने की स्थिति के, और किसी के साथ सत्तात्मक ( किन्तु तार्किक नहीं ) तादात्म्य होने की स्थिति के अतिरिक्त कोई सम्भाव्य प्रतीत्य-समुत्पाद नहीं हो सकता । अतः किसी वस्तु की आश्रित सत्ता ( तथा उसकी अनिवार्य व्याप्ति ) या तो उसके किसी निश्चित हेतु के फल होने के आधार पर अथवा किसी एक ही सार-तत्त्व के एक अनिवार्य अंश होने के आधार पर ही सम्भव हो सकती है ।”

इस प्रकार, निश्चयों का एकात्मक और विभागात्मक के रूप में, और अनिवार्य निर्भरता का तदुत्पत्ति तथा सत्तात्मक तादात्म्य के रूप में विभाजन उस दशा में सर्वोद्भूत होगा यदि हम एकात्मक निश्चय को हेत्वात्मक अथवा आनुभविक के रूप में ग्रहण करें, अर्थात् हम एकीकरण की धारणा से प्रत्येक अनुभवनिरपेक्ष सम्बन्ध को वर्जित कर दें ।<sup>१</sup>

<sup>१</sup> काण्ट के गुणों के तीन पदार्थों में से दो—यथार्थ ( =विधि ) तथा अनुपलब्धि—बौद्धों की तालिका में साक्षात् उपलब्ध हैं । इनके सम्बन्ध के पदार्थों में से हेतुत्व भी साक्षात् मिलता है । समवाय-वर्तितता का पदार्थ या तो अपने विधेयों के साथ अविच्छेद का सम्बन्ध है जो सामान्य रूप से प्रज्ञा के समीकरण का समीपवर्ती है, अथवा यह तादात्म्ययुक्त सन्दर्भों का एकीकरण है । काल और देश का, जो बौद्धों के लिये एकात्मक हैं, तालिका में कोई पृथक् स्थान नहीं है क्योंकि काल उन सत्तु क्षणों का एकीकरण है जिन्हें तदुत्पत्ति के अन्तर्गत सम्मिलित किया गया है, और देश एक साथ उत्पन्न क्षणों का एकीकरण है जिसे तादात्म्य के अन्तर्गत सम्मिलित किया गया है । तालिका में परिमाण भी एकीकरण की पृथक् पद्धति के रूप में नहीं आता क्योंकि समस्त परिमाण इकाइयों का एकीकरण होता है, और समस्त प्रज्ञा या तो चेतन अथवा अचेतन रूप से इकाइयों का एकीकरण है । इस प्रकार बौद्ध तालिका स्वयं काण्ट के इस सिद्धान्त के अनुसार निर्मित है कि “विकल्पो के द्वारा अनुभवनिरपेक्ष समस्त विभाजन को द्विधात्मक होना चाहिये”

### § १३. सामान्य और अनिवार्य निश्चय

धर्मकीर्ति<sup>१</sup> कहते हैं कि “अनुभव, दर्शन और अदर्शन, कभी अविनाभाव-नियम की विशुद्ध अनिवार्यता ( का ज्ञान ) नहीं उत्पन्न कर सकता । यह सदैव कार्यकारण-भाव-नियमक<sup>२</sup> अथवा स्वभाव-नियमक<sup>३</sup> ही होता है ।” दूसरे शब्दों में, दर्शन और अदर्शन हमारी प्रज्ञा को विकल्पो की रचना की समस्त सामग्री प्रदान करता है, किन्तु ऐन्द्रिक अनुभव स्वयं अपने में अस्त-व्यस्त अन्तः प्रज्ञा की एक दुर्व्यवस्था मात्र होता है । विकल्पो की रचना करने के अतिरिक्त, प्रज्ञा, एक व्यवस्थित एकता और क्रमिकता प्रदान करने के लिये इन्हे एक व्यवस्था प्रदान करती है । दूसरे शब्दों में प्रज्ञा इन्हे गहनता की एक उर्ध्वाधर रेखा के अनुसार तथा विस्तार में एक अनुप्रस्थ रेखा के अनुसार

( फिरी० § ११ ) । इसी कारण समानता, तथा साथ ही साथ, असमानता पदार्थ नहीं हैं जैसा कि कुछ दार्शनिकों ने माना है । ये विचार अथवा ज्ञान के साथ समव्याप्त हैं । यहाँ तक की प्रत्येक प्रत्यक्षात्मक निश्चय में ये सक्रिय सिद्धान्त हैं । आगमन में भी ये सर्वथा ऐसे ही रहते हैं । किसी तार्किक हेतु का प्रथम पक्ष, अर्थात् समान वस्तुओं में इसकी उपस्थिति, समानता या सहमति के नियम के अनुरूप है । इसका तीसरा पक्ष अन्तर के नियम के अनुरूप है । प्रो० ए० वेन ( लॉजिक २, पृ० ५१ ) का यह कथन है “समानता का नियम हर सम्भव सम्बन्धों के प्रमाण की सामान्य और आधारभूत प्रणाली है । इस नियम के अन्तर्गत हमें हर प्रकार के सम्बन्धों को ग्रहण करने के लिए प्रस्तुत रहना चाहिये, और जहाँ सम्भव हो उन्हें तदुत्पत्ति के अन्तर्गत घटाना तथा जहाँ मान्यता इस प्रणाली के अनुरूप हो वहाँ शुद्ध सहअस्तित्व का सकेत करना चाहिये ।” यह बहुत कुछ धर्मोत्तर ( पृ० २११८, अनुवाद पृ० ६० ) के इस कथन जैसा प्रतीत होता है कि “सम्बन्ध या तो तदुत्पत्ति होते हैं अथवा तादात्म्य, और दोनों ही तीनों लक्षणों से युक्त होते हैं,” अर्थात् समानता और अन्तर के नियम, हेतुत्व, और सह-समवाय दोनों की स्थापना करते हैं ।

<sup>१</sup> ताटी० पृ० १०५, न्याकण्ड० पृ० २०७-८, में प्रवा० १-३३, से उद्धृत ।

<sup>२</sup> कार्य-कारण-भावो नियमक ।

<sup>३</sup> स्वभावो नियमक ।

व्यवस्थित करती है। इस प्रकार प्रज्ञा एक उर्ध्वाधर रेखा पर हेतु और फल के रूप में व्यवस्थित यथार्थताओं के एकीकृत टुकड़ों को उत्पन्न करती है, और एक दूसरे के विरुद्ध सीमित किन्तु स्वभाव-नियम के अनुसार ऐक्यवद्ध स्थिरीकृत विकल्पों की एक प्रणाली को उत्पन्न करती है। इस सन्दर्भ में यद्यपि घर्मकीर्ति ने विरोध के नियम का उल्लेख नहीं किया है, तथापि समस्त अनुपलब्धि निश्चयों के सिद्धान्त के रूप में यह प्रत्यक्ष अभिप्रेत है। इस प्रकार, विरोध का नियम, कार्य-कारण-भाव का नियम, तथा स्वभाव-नियम, ये तीनों ऐसे नियम हैं जिनसे प्रज्ञा मूलतः युक्त होती है। ये नियम अनुभव द्वारा अर्जित या निकृष्ट नहीं होते। ये तो अनुभव के पूर्ववर्ती हैं तथा उसको सम्भव बनाते हैं। इस प्रकार ये अनुभव की दुर्घटनाओं के विरुद्ध सुरक्षा प्रदान करते हैं। ये अनिवार्य और सामान्य सत्य हैं।

यथार्थवादी इन सब को अस्वीकार करते हैं। ये ज्ञान में समस्त अनिवार्यता और सामान्यता को अस्वीकृत करते हैं। ये इस बात को भी अस्वीकार करते हैं कि प्रज्ञा को उसके आधारभूत तथा अनिवार्य सिद्धान्तों की एक निश्चित संख्या में विभाजित किया जा सकता है। समस्त ज्ञान अनुभवजन्य होता है अतः अनुभव का सतर्कतापूर्वक परीक्षण करना चाहिये तभी वह बहुत कुछ विश्वसनीय सामान्यतायें प्रदान कर सकता है। किन्तु हमें किसी ऐसे नवीन और अप्रत्याशित अनुभव का साक्षात्कार नहीं करना पड़ता जो उपस्थित होकर हमारे सामान्यीकरणों को अस्त-व्यस्त कर दे। यतः निरपवाद रूप से हमारा समस्त ज्ञान अनुभव से प्राप्त होता है, अतः हम सम्बन्धों की किसी सर्वाङ्गपूर्ण तालिका की स्थापना नहीं कर सकते। सम्बन्ध तो असंख्य तथा स्वयं जीवन की ही भाँति विविध होते हैं।<sup>१</sup> इसलिये वाचस्पतिमिश्र<sup>२</sup> यह कहते हैं कि “हमें इस बात का सतर्क परीक्षण करना चाहिये कि किसी विशेष ( अतिरिक्त ) अवस्था द्वारा किसी लक्षित होनेवाली क्रमिकता की सम्मानता तो अपेक्षित नहीं है। यदि हमें ऐसा कुछ न मिले तो यह निष्कर्ष निकालना चाहिये कि ऐसी किसी बात का अस्तित्व नहीं है। इस बात का निर्णय करने का कि ( लक्षित सम्मानता ) अनिवार्य है, यही एकमात्र उपाय है।”

<sup>१</sup> 'सम्बन्धो यो वा स वा', तुकी० ताटी० पृ० १०९-२३।

<sup>२</sup> ताटी० पृ० ११०-१२।

इस प्रकार, भारत में उस विवाद के, अर्थात् अनिवार्य सत्यों की उत्पत्ति के विवेचन के समानान्तर धारणा मिलती है जिसने योरोपीय दर्शन को एक दीर्घ अवधि तक व्याप्त रक्खा था। यथार्थवाद और विज्ञानवाद के बीच महान् विवाद इस समस्या के चतुर्दिक था कि हमारी प्रज्ञा स्वयं अपने में एक विशुद्ध प्रज्ञा, एक ऐसे कोरे कागज जैसी प्रज्ञा को व्यक्त करती है जिस पर अनुभव विषयो तथा उनके सम्बन्धों को अंकित करता है, अथवा क्या यह एक ऐसी सक्रिय-शक्ति है जो समस्त अनुभवों के पहले से ही अपने सिद्धान्तों की एक ऐसी शृङ्खला से युक्त होती है जो अन्तःप्रज्ञा की विविधता को एक साथ सम्बद्ध करने की अनिवार्य प्रणालियों का निर्माण करती है। भारतीय शब्दावली में यह प्रश्न इस रूप में पूछा गया है कि क्या सम्यक् ज्ञान सामान्य रूप से और अनुमान विशेष रूप से एक ऐसे शुद्ध प्रकाश को व्यक्त करता है या नहीं जो प्रदीपवत्<sup>१</sup> हो, जो उन विषयों से अनिवार्यतः किसी भी प्रकार सम्बद्ध न हो जिनपर वह आकस्मिक रूप से अपना प्रकाश डालता है, अथवा ज्ञान, तथा तार्किक हेतु विशेष रूप से ज्ञेय विषय से अनिवार्यतः सम्बद्ध होता है। इस बाद की दशा में प्रज्ञा को कुछ ऐसे निश्चित सिद्धान्तों से अवश्य युक्त होना चाहिये जो वैसे आकस्मिक नहीं हैं जैसे समस्त ऐन्द्रिक अनुभव होवे हैं। इन सिद्धान्तों को अनुभव का पूर्ववर्ती होना चाहिये और उसे सम्भव बनाना चाहिये। इस दशा में हमारे ज्ञान की उत्पत्ति द्विविध होगी। इसका आकार प्रज्ञाजन्य और आधारभूत सिद्धान्तों की एक निश्चित शृङ्खला से युक्त होगा। इसका विषय-वस्तु ऐच्छिक अनुभव की समस्त आकस्मिकताओं से उत्पन्न होगा। न्याय, वैशेषिक, मीमांसा, जैन तथा सांख्य आदि सभी भारतीय प्रणालियाँ इस यथार्थवादी दृष्टिकोण से सहमत हैं कि प्रज्ञा मूलतः कोरे कागज जैसी होती है जिसकी एक दीपक के प्रकाश से तुलना की जा सकती है। यह किसी भी आकार से युक्त नहीं होती, तथा आकस्मिक अनुभव द्वारा न्यूनाधिक आकस्मिक तथ्यों और नियमों से परिपूर्ण होने के पूर्व बुद्धि में कोई सिद्धान्त निहित नहीं होते।

दूसरी ओर, बौद्ध यह मानते हैं अनिवार्य सिद्धान्तों की एक ऐसी शृङ्खला होती है जो अनुभवरूपी दीपक द्वारा प्रगट नहीं होती, किन्तु स्वयं इस दीपक को ही व्यक्त करती है। विरोध का नियम, तादात्म्य का नियम, और हेतुत्व

---

<sup>१</sup> तुकी० न्यायिटी० पृ० १९-२, २५-१९; ४७ ९, तुकी० वात्स्यायन पृ० २-४।

( तदुत्पत्ति ) का नियम, ये तीनों तीन ऐसे आयुध हैं जिनके द्वारा हमारी प्रज्ञा अनुभवों के सग्रह का व्यवसाय करने के पूर्व सुसज्जित होती है। यदि हम प्रत्येक अनुभव के पूर्व इस बात का विश्वास न रखते कि, उदाहरण के लिये, जो धूम हम देखते हैं उसका अनिवार्यतः एक हेतु है, अथवा अधिक शुद्धतः धूम का प्रत्येक क्षण गत क्षणों की एक शृंखला पर आधारित है, तब हम अग्नि की उपस्थिति का उसके फल की उपस्थिति के आधार पर कभी भी अनुमान न कर पाते। तब सर्वज्ञ के अतिरिक्त अन्य कोई भी अनुमान कर ही नहीं सकता। यदि, जैसा कि यथार्थवादी मानते हैं, शिंशपा और वृक्ष दो भिन्न यथार्थताएँ हैं जिनका किसी एक ही अधिष्ठान में एक साथ समवाय एक आकस्मिक, यद्यपि अवाधित, अनुभव द्वारा प्रगट हुआ हो, तब पुनः, एक सर्वज्ञ के अतिरिक्त अन्य कोई भी यह नहीं मान सकेगा कि शिंशपा अनिवार्यतः और सदैव एक वृक्ष ही है।<sup>१</sup> एक ही वस्तु नील होते हुये अ-नील भी नहीं हो सकती, ऐसा किसी भी अनुभव के पूर्व ही निश्चित है—अलवत्ता नील और अ-नील हमें आकस्मिक अनुभव से ज्ञात होते हैं।

इस प्रकार यह तथ्य कि हम सामान्य तथा अनिवार्य सत्यों से युक्त होते हैं, इस तथ्य के साथ घनिष्ठ रूप से सम्बद्ध है कि हम प्रत्येक अनुभव के पूर्व ज्ञान के सिद्धान्तों से युक्त होते हैं, और यह कि हम इनके पदार्थों की एक निश्चित सत्या—न कम न ज्यादा—से युक्त होते हैं।

### § १४. शुद्ध प्रज्ञा के प्रयोग की सीमायें

किन्तु यद्यपि विरोध के, तादात्म्य के तथा तदुत्पत्ति के नियम हमारी प्रज्ञा की मौलिक सम्पत्ति हैं, और यद्यपि इनकी उत्पत्ति किसी भी प्रकार के

---

<sup>१</sup> अथवा हम दूसरा उदाहरण ले सकते हैं कोई भी यह नहीं मान सकता कि एक सीधी रेखा दो बिन्दुओं के बीच की अनिवार्यतः और सदैव न्यूनतम दूरी होती है। इस सामान्य निश्चय में साध्य और विधेय, निःसन्देह हेतुत्व के द्वारा नहीं बल्कि तादात्म्य के नियम द्वारा ही एकीकृत हैं। समस्त गणितीय निश्चय तादात्म्य के सिद्धान्त पर आधारित निश्चय होते हैं। एक सीधी रेखा तथा न्यूनतम दूरी हमें ऐन्द्रिक अनुभव द्वारा ज्ञात होती है, किन्तु यह निश्चय कि “यही न्यूनतम दूरी है क्योंकि यह एक सीधी रेखा है”, एक अनिवार्य निश्चय है जो अनुभव की आकस्मिकताओं के आधीन नहीं है। यह तथ्य आशय में विभागात्मक है कि यह हेतुत्व पर आधारित नहीं है।

ऐन्द्रिक अनुभव से स्वतन्त्र है, तथापि ये अनुभव की सीमाओं के बाहर अपने अधिकार-क्षेत्र का विस्तार नहीं कर सकते । ऐसे विषय जो अपनी प्रकृति से प्रत्येक सम्भाव्य अनुभव की सीमा से बाहर हैं, जो तत्त्वमीमांसात्मक हैं, जो “न तो अपने अस्तित्व के देश की दृष्टि से न अपने प्रगट होने के काल की दृष्टि से, और न अपने ऐन्द्रिक गुणों की ही दृष्टि से उपलब्ध हैं”, वे शुद्ध बुद्धि द्वारा भी अज्ञेय हैं । धर्मोत्तर<sup>१</sup> कहते हैं कि “इनका किसी अन्य के साथ विरोधत्व, किसी अन्य पर इनकी हेत्वात्मक निर्भरता, किसी अन्य के साथ इनका तादात्म्य, इन सभी का निर्धारण असम्भव है । अतः इस बात का निर्धारण असम्भव है कि इनका किससे विरोधत्व है और किससे ये हेत्वात्मक दृष्टि से सम्बद्ध हैं । इस कारण विरोधी तथ्यो, हेतुओं और फलों की अस्वीकृति ( तथा स्थापना ) उसी समय उचित है जब उनकी ( उपलब्धि तथा अनुपलब्धि का ) निरीक्षण प्रत्यावर्ती रहा हो । विकल्पों के विरोध, तदुत्पत्ति, और तादात्म्य ( प्रत्येक विशेष अवस्था में ) अनिवार्यतः ग्राह्य विषयों के अ-प्रत्यक्षीकरण पर आधारित होते हैं, अर्थात् विधि और अनुपलब्धि के अनुभव पर, प्रत्यक्ष और अ-प्रत्यक्ष पर आधारित होते हैं ।

जहाँ तक हेत्वात्मक सम्बन्ध का प्रश्न है इसकी प्रत्येक विशेष दशा उस स्थिति में ज्ञात होती है जब इसकी प्रत्यक्ष और अप्रत्यक्ष के पाँच क्रमिक तथ्यो द्वारा स्थापना होती है, जैसे —

- ( १ ) परिणाम का अ-प्रत्यक्ष, जैसे उत्पन्न होने के पूर्व घूम का,
- ( २ ) इसका प्रत्यक्ष, जब—
- ( ३ ) इसके कारण, अग्नि, का प्रत्यक्ष हो चुकता है,
- ( ४ ) इसका अ-प्रत्यक्ष, जब—
- ( ५ ) इसके कारण का प्रत्यक्ष नहीं होता ।

इस प्रकार ( क ) फल की दृष्टि से अप्रत्यक्ष की दो दशायें ( १ और ४ ) तथा प्रत्यक्ष की एक दशा ( २ ) होती है, ( ख ) हेतु की दृष्टि से प्रत्यक्ष की एक ( ३ ) तथा अ-प्रत्यक्ष की एक ( ४ ) दशा होती है । वे तथ्य जो ऐसे हेत्वात्मक सम्बन्धों का निर्माण करते हैं जिनका हम इन्द्रिय-

<sup>१</sup> न्याविटी० पृ० २८२० और वाद, अनुवाद पृ० १०५ ।

<sup>२</sup> तुकी० न्याकण्ड० पृ० २०५ २२ और वाद ।

‘प्रत्यक्ष अथवा प्रत्यक्षात्मक निश्चय द्वारा ज्ञान प्राप्त करते हैं, किन्तु इस तथ्य का कि ये वास्तव में हेतुक दृष्टि से सम्बद्ध हैं, हम केवल अनुमानात्मक निश्चय अथवा व्याप्ति के निश्चय द्वारा ही ज्ञान प्राप्त करते हैं क्योंकि स्वयं हेतुत्व अथवा हेतुक सम्बन्ध इन्द्रियों के माध्यम से हमारी बुद्धि में प्रवेश नहीं कर सकते, इन्हें तो प्रज्ञा स्वयं अपने माधनो द्वारा मयुक्त करती है। वमोत्तर<sup>१</sup> कहते हैं कि “जब कोई फल उत्पन्न होता है तब वास्तव में हम ( एक ऐन्द्रिक तथ्य के रूप में ) स्वयं हेतुत्व का अनुभव नहीं करते, वरिक्त किमी वास्तविक फल की सत्ता सदैव उसके हेतु की सत्ता की पूर्वमान्यता होती है। अतः यह सम्बन्ध ( परोक्ष रूप से ) सत्य होता है”, अर्थात् यह मन् के आवार पर बुद्धि द्वारा निर्मित होता है। किन्तु स्वयं हेतुत्व का मिद्धान्त प्रज्ञा की मौलिक निधि है।<sup>२</sup> इसको धर्मकीर्ति ने अपने प्रसिद्ध तथा बहुधा उद्धृत न्म सूत्र में व्यक्त किया है जिसका ऊपर अनुवाद किया जा चुका है।<sup>३</sup>

## § १५. स्वार्थानुमान के दृष्टिकोणों की ऐतिहासिक रूपरेखा

भारत में न्यायशास्त्र वास्तव में तर्कशास्त्र से विकसित हुआ है। तर्कशास्त्र के अन्तर्गत स्वार्थानुमान प्रमाण की विधियों में से एक के रूप में आता है, किन्तु इसकी भूमिका नगण्य है। यह मार्बजनिक शास्त्रार्थों में प्रयुक्त अनेक तार्किक कौतुकों की प्रचुरता में खो गया है। महत्व की दृष्टि से इसका क्रमिक उत्थान तर्कशास्त्र के महत्व में क्रमिक ह्रास के समानान्तर चलता है<sup>४</sup>। हीनयान

<sup>१</sup> न्यायिटी० पृ० ६९, ११, अनुवाद पृ० १९२।

<sup>२</sup> नि सन्देह वह हेतुत्व अथवा प्रापकता, जो स्वयं सत्ता का, वस्तुस्वलक्षण का पर्याय है, प्रज्ञा का एक पदार्थ नहीं है। वह तो अ-पदार्थ, समस्त पदार्थों का समान अविष्टान है।

<sup>३</sup> प्रवा० १ ३३, तुकी० ऊपर पृ० ३०८।

<sup>४</sup> स्वार्थानुमान और परार्थानुमान के भारतीय मिद्धान्त की उत्पत्ति निश्चित रूप से देशीय है। मुझे इसकी विदेशी उत्पत्ति का कोई भी निर्विवाद प्रमाण नहीं मिल सका है। ‘ज्ञान के प्रमाण’ के रूप में इसकी सम्पूर्ण धारणा आरम्भ से ही इसे एक ज्ञानमीमासात्मक प्रकृति प्रदान करती है। एस० सी० विद्याभूषण ( इण्डियन लॉजिक, पृ० ३९७ और बाद ) एरिस्टॉटिल का प्रभाव मानते हैं “ जिसकी रचनाओं का उस समय व्यापक रूप से अध्ययन होता



काल में ऐसा प्रतीत होता है कि बौद्ध परार्थानुमान अथवा स्वार्थानुमान के सम्बन्ध में कुछ नहीं जानते थे। किन्तु एक नवीन युग के आरम्भ के साथ, जब प्रमुख सम्प्रदायों की शिक्षाओं को एक व्यवस्थित रूप प्रदान किया गया तथा उनके आधारभूत ग्रन्थों की रचना हुई, स्वार्थानुमान इनमें से अधिकांश में ज्ञान के प्रमुख प्रमाणों में से एक के रूप में आता है और इसका क्रम तथा महत्त्व केवल इन्द्रिय-प्रत्यक्ष के ही बाद है। इस युग के दार्शनिक मोर्चों के दाहिने तथा बायें पार्श्व में हमें केवल दो सम्प्रदाय मिलते हैं जो, यद्यपि विरोधी कारणों से ही, स्वार्थानुमान को सम्यक ज्ञान के प्रमाण के रूप में स्वीकार नहीं करते। आस्तिक मीमांसक इसे इसलिये अस्वीकार करते हैं कि न तो इन्द्रिय-प्रत्यक्ष और न स्वार्थानुमान ही धर्मज्ञान के प्रमाण हैं।<sup>१</sup> दूसरी ओर, भौतिकवादी इसको इसलिये अस्वीकार करते हैं कि इनके लिये साक्षात् इन्द्रिय-प्रत्यक्ष ही ज्ञान का एक मात्र प्रमाण है।<sup>२</sup> इन दो सीमाओं के बीच हमें न्याय, वैशेषिक, और सांख्य सम्प्रदाय मिलते हैं जिन्होंने दिङ्मात्र के पूर्ववर्ती काल में आनुभविक जगत के ज्ञान के द्वितीय प्रमाण के रूप में अनुमान की परिभाषा दी। वसुबन्धु के साथ बौद्ध भी इस आन्दोलन में सम्मिलित हुये

था। ” किन्तु आप का यह भी विचार है कि यूनानी पूर्व-विश्लेषणवाद का प्रवेश “अत्यन्त क्रमिक ही रहा होगा क्योंकि इनका भारतीय विचार और भाषा में समन्वय तथा अनुकूलन करना आवश्यक था। ” यद्यपि यूनानी और भारतीय पाण्डित्य के ससर्ग की सम्भावना अत्यधिक है, तथापि भारतीय सिद्धान्त मुझे विकास के स्वयं अपने पथ का अनुसरण करते प्रतीत होते हैं। समानताओं की विषय-वस्तु के आधार पर सरलतापूर्वक व्याख्या की जा सकती है, तथा अन्तरो की भारतीय दृष्टिकोणों की मेलिकता के आधार पर व्याख्या की जानी चाहिये।

<sup>१</sup> मीमांसासूत्र १.१.२। कुमारिल इत्यादि वाद के मीमांसक स्वार्थानुमान की किसी एक विशेष दशा से दूसरे की ओर अग्रसर एक सोपान के रूप में परिभाषा देते हैं।

<sup>२</sup> एक पुरन्दर नामक व्यक्ति ने यह मानते हुये भौतिकवादियों की स्थिति का औचित्य सिद्ध करने का प्रयास किया है कि ये लोग तत्त्वमीमांसा तथा धर्म के क्षेत्र में स्वार्थानुमान के अलौकिक प्रयोग को ही अस्वीकार करते हैं। किन्तु बौद्धों ने यह उत्तर दिया है कि ये लोग स्वार्थानुमान को केवल आनुभविक ज्ञान का प्रमाण भी मानते हैं। तुकी० तसप० प्र० ४३१ २६।

और वादविधि में इन्होंने स्वयं अपनी प्रथम परिभाषा प्रस्तुत की। आचार्य वसुवन्धु से आरम्भ इस, तथा न्याय, वैशेषिक और सांख्य सम्प्रदायों की परिभाषाओं की, और साथ ही साथ, मीमांसकों की नकारात्मक प्रवृत्ति की दिङ्माग ने निर्दयतापूर्वक आलोचना करते हुये इन्हें अस्वीकार किया है। न्याय सम्प्रदाय स्वार्थानुमान की ऐसे ज्ञान के रूप में परिभाषा करता है जिसके पूर्व इन्द्रिय-प्रत्यक्ष आता है।<sup>१</sup> इसकी ऐसे ज्ञान के अर्थ में व्याख्या की गई है जिनका प्रथम सोपान “हेतु और फल के बीच सम्बन्ध का प्रत्यक्षीकरण है”।<sup>२</sup> सांख्य यह मानते हैं कि “जब किसी सम्बन्ध का प्रत्यक्ष हो जाता है तब (उसके आधार पर) अन्य तथ्य की स्थापना ही स्वार्थानुमान होता है।”<sup>३</sup> वैशेषिकों की परिभाषा मात्र इस बात का उल्लेख करती है कि स्वार्थानुमान (विषय के) निष्कर्ष से उत्पन्न होता है।<sup>४</sup> अन्त में वादविधि में वसुवन्धु इसकी (अन्य विषय के) साथ “अविभाज्य रूप से सम्बद्ध किसी विषय के ऐसे व्यक्ति के ज्ञान के रूप में परिभाषा करते हैं जो (प्रत्यक्ष द्वारा) उसके सम्बन्ध में पूर्व-ज्ञान रखता है।”<sup>५</sup>

इन परिभाषाओं के प्रत्येक शब्द की अभिव्यक्ति की शुद्धता की दृष्टि से कटु आलोचना करने के अतिरिक्त दिङ्माग इनके विरुद्ध इस सिद्धान्त को रखते हैं कि “किसी सम्बन्ध का इन्द्रियों के द्वारा कभी भी ज्ञान नहीं होता।”<sup>६</sup>

<sup>१</sup> न्यास० ११,५।

<sup>२</sup> न्याया० पृ० ४६८

<sup>३</sup> इस परिभाषा को दिङ्माग ने प्रसमु० वृत्ति, अध्याय १३५ में उद्धृत किया है और न्याया० पृ० ५९१७ में भी इसे दोहराया गया है।

<sup>४</sup> वैसू० ९.२.१ “लैङ्गिकम्”

<sup>५</sup> प्रसमु० और न्याया० पृ० ५६१४ और वाद में उद्धृत।

<sup>६</sup> प्रसमु० के द्वितीय अध्याय में २५-२७ श्लोक वादविधि के दृष्टिकोण के, २७-३० न्याय के, ३०-३५ वैशेषिकों के, ३५-४५ सांख्य के, तथा ४५ और वाद मीमांसकों के विरुद्ध हैं।

<sup>७</sup> प्रसमु० २२८ ‘न सम्बन्ध इन्द्रियेण गृह्यते।’ यह शब्दशः काण्ट के इन शब्दों (क्रि० ९ १५) के समान है “किसी भी विविध वस्तु का सम्बन्ध हमारे अन्दर इन्द्रियों के माध्यम से प्रवेश नहीं कर सकता” (= न इन्द्रियेण गृह्यते)।

स्वार्थानुमान विकल्पो से सम्बद्ध होता है, अर्थात् यह सामान्य का विकल्प करता है और "सामान्य को देखा नहीं जा सकता",<sup>१</sup> यह हमारे भीतर इन्द्रियो के माध्यम से प्रवेश नहीं कर सकता। यह दृष्टिकोण विशुद्ध विज्ञान के रूप में इन्द्रिय-प्रत्यक्ष की परिभाषा का साक्षात् परिणाम है। इन्द्रिय-प्रत्यक्ष ज्ञान का "ज्येष्ठतम्" अथवा ऐसा प्रमुख प्रमाण<sup>२</sup> नहीं है जिसकी दृष्टि से स्वार्थानुमान को एक अधीनस्थ, तथा महत्त्व की दृष्टि से द्वितीय प्रमाण कहा जा सके। दोनों प्रमाणों का बल समान है।<sup>३</sup> इस सन्दर्भ में स्वार्थानुमान का ग्राह्यता की तुलना में सामान्य रूप से प्रज्ञा अर्थ है।<sup>४</sup> इन्द्रियाँ मात्र कोई निश्चित ज्ञान नहीं प्रदान करती। जिनेन्द्रबुद्धि कहते हैं कि "बौद्धेतर मात्र ही यह विचार रखते हैं कि इन्द्रियाँ निश्चित ज्ञान प्रदान कर सकती हैं।" दूसरी ओर अकेले प्रज्ञा भी सत् का कोई ज्ञान उत्पन्न करने की शक्ति नहीं रखती। ये दोनों ही प्रमाण या स्रोत अकेले-अकेले समान रूप से शक्तिहीन तथा एक साथ समान रूप से प्रापक हैं। किन्तु प्रज्ञा अथवा स्वार्थानुमान अपने उन सिद्धान्तों के साथ जो इसमें समस्त अनुभव के पूर्व से ही विद्यमान होते हैं, अनिवार्य सत्यों के हमारे ज्ञान की सम्भावना से युक्त होता है। दिङ्नाग का ऐसा ही मत प्रतीत होता है, किन्तु इसके निश्चित निर्धारण में इन्हें सफलता नहीं मिल सकी, और बाद में धर्मकीर्ति ने इसका निर्धारण किया। दिङ्नाग नैयायिकों की इस मान्यता का विरोध करते हैं कि यदि हमें हेतुओं का ज्ञान हो तो फलों का पूर्व-संकेत किया जा सकता है, और इसका भी कि हम भावी फलों<sup>५</sup> का उनके हेतुओं की उपस्थिति के द्वारा अनुमान कर सकते हैं।

<sup>१</sup> वही २ २९ = न सामान्यम् दृश्यते ।

<sup>२</sup> "प्रत्यक्षम् न ज्येष्ठम् प्रमाणम्" तसप० पृ० १६१ २२ ।

<sup>३</sup> "तुल्य-बलम्", तुकी० न्याबिटी० पृ० ६१२ ।

<sup>४</sup> तुकी० न्यावि० १ १२-१७ जहाँ इस सिद्धान्त का विधान है कि इन्द्रियाँ व्यक्ति को, अर्थात् समस्त सम्बन्धों से रहित वस्तुस्वलक्षण का बोध करती हैं, जबकि स्वार्थानुमान सामान्य का बोध करता है, तुकी० प्रसमु० २ १७ तथा साथ ही साथ वृत्ति और जिनेन्द्रबुद्धि की टिप्पणी उप० ११५ २ और बाद ।

<sup>५</sup> इस दृष्टिकोण से भावी सर्वथा अज्ञेय है। तुकी० विशालामलवती, कोलियो १२४, अध्याय ३, तुकी० न्याविटी० पृ ४० ८, अनुवाद पृ० १०८ ।

इसका कथन है कि फल की स्थापना हेतु की उपस्थिति के द्वारा नहीं की जा सकती। हेतु उपस्थित हो सकता है किन्तु कोई अवरोध उसमें हस्तक्षेप कर सकता है, तथा इसका (गोण) हेतु अमफल हो सकता है। ऐसी दशा में फल प्रगट नहीं होगा।<sup>१</sup> आपने साक्ष्यों के सिद्धान्त का भी उस समय विरोध किया है जब वे 'घात्य-घातकभाव' की स्थापना करते हैं जो हमें, उदाहरण के लिये, ऐसे स्थान पर मर्षों की अनुपस्थिति का अनुमान करने की अनुमति देता है जहाँ नकुलो की बहुलता होती है। इनका कथन है कि कभी-कभी नकुलो के साथ सघर्ष में सर्प विजयी हो सकता है और तब अनुमान अमफल होगा। परन्तु हेतुक उत्पत्ति<sup>२</sup> से अस्थायित्व का अनुमान निश्चित है क्योंकि यह उसी प्रकार तादात्म्य पर आधारित होता है जिस प्रकार किसी वस्तु की सत्ता में गत क्षण निश्चित होता है क्योंकि यह हेतुक अनिवार्यता पर आधारित होता है।

इस आधारभूत अन्तर के अतिरिक्त, ममस्त बौद्धेत्तर सम्प्रदायो में से वैशेषिक अनुमान की अपनी परिभाषा तथा सम्बन्धों के अपने वर्गीकरण की दृष्टियों से बौद्धों के सर्वाधिक निकट आते हैं।<sup>३</sup> ये चार प्रकार के सम्बन्धों, जैसे कार्य (तदुत्पत्ति), एक ही अविष्टान में सहसमवाय, संयोग (अथवा

जब हम भावी का पूर्वकथन करते हैं तब यह हेतुत्व (तदुत्पत्ति) के नियम का एक परोक्ष परिणाम होता है—इस नियम का कि प्रत्येक वस्तु अपने हेतुओं पर निर्भर होती है। फल अनिवार्यतः अपने हेतुओं पर निर्भर होता है, किन्तु हेतु अनिवार्यतः अपने फल का वहन नहीं करता क्योंकि कोई भी आकस्मिक अवरोध उसमें सदैव हस्तक्षेप कर सकता है।

<sup>१</sup> प्रसमु० २.३० 'न कार्यम् कारणात् सिद्ध्यति'।

<sup>२</sup> तुकी० वही।

<sup>३</sup> वही।

<sup>४</sup> न्याय के त्रिविध वर्गीकरण (पूर्ववत्, शेषवत्, सामान्यतोदृष्ट) की स्वयं नैयायिकों ने ही भिन्न व्याख्यायें की हैं, तुकी० वात्स्यायन, पृ० १८। इसे दिङ्नाग ने (प्रसमु० २.२६ और वाद) अस्वीकार किया है। साक्ष्यों के त्रिविध वर्गीकरण का उन्नी कृति के अध्याय २.३५ की वृत्ति में और ताटी०-१०९.२१ में उल्लेख है। यह सर्वथा यादृच्छिक है और इस सम्प्रदाय की अभिजातकालीन कृतियों में इसका कोई उल्लेख नहीं है।

मात्र व्याप्ति ), तथा विरोध अथवा अनुपलब्धि, मानते हैं । यदि सहस्रमवाय को तादात्म्य मान लिया जाय तथा मयोग की कोटि को सर्वथा छोड़ दिया जाय तो यह वर्गीकरण धर्मकीर्ति से बहुत भिन्न नहीं होगा । सयोग या तो स्वयं निरर्थक है अथवा अन्य तीन कोटियों को निरर्थक बना देता है । इस चतुर्विध विभाजन का उद्देश्य, जैसा कि वाचस्पति का विचार है, पूर्ण तथा व्यापक होना था जिसमें विभिन्न वर्गों को एक दूसरे से वर्ज्य माना गया है ।<sup>१</sup> दिङ्नाग<sup>२</sup> यह उल्लेख करते हैं कि उनके समय में वैशेषिकों ने किसी विशेष से एक सामान्य पद की ओर अग्रसर होते समय प्रज्ञा की इस सामान्यीकरण की गति की एक अलौकिक अन्त प्रज्ञा के रूप में व्याख्या की थी, क्योंकि प्रत्यक्षत ऐसी गति अनुभव के आधार पर अव्याख्येय थी । फिर भी, सम्बन्धों की एक निश्चित सख्या के विचार का इन लोगों ने बाद में परित्याग कर दिया । प्रशस्तपाद का यह कथन है <sup>३</sup> “यदि सूत्र कार्यादि (सम्बन्ध के पदार्थों के रूप में) का उल्लेख करते हैं तो यह केवल उदाहरण के लिये है अवधारण के लिये नहीं । क्यों ? क्योंकि अनुभव यह सिद्ध करता है कि अन्य सम्बन्ध भी सम्भव हैं । उदाहरण के लिये ‘ओकार’ का उच्चारण करते हुये अध्वर्यु, अपने से व्यवहित भी होता के अनुमापक होते हैं, अथवा चन्द्रोदय समुद्र की वृद्धि और कुमुद के विकास का अनुमापक होता है, अथवा शरद् ऋतु में जल की स्वच्छता अगस्त्य नामक नक्षत्र के उदय की ज्ञापक होती है, इत्यादि । ये सभी उदाहरण सूत्र के अन्तर्गत आते हैं जो सम्बन्धों के चार प्रकार का उल्लेख करता है, ( यद्यपि ये किसी एक के अन्तर्गत विशेष रूप से सम्मिलित नहीं हैं ) क्योंकि इसका अर्थ (सम्बन्धों का सर्वाङ्गपूर्ण वर्गीकरण प्रस्तुत करना नहीं, बल्कि) सामान्य रूप से व्याप्ति का उल्लेख करना ( और उदाहरण देना ) है ।”

इस प्रकार, सम्बन्धों की एक विस्तृत तालिका प्रस्तुत करने की स्वाभाविक प्रवृत्ति का उसी समय परित्याग कर दिया गया जब इस बात का अनुभव किया गया कि अनुभव, जो एक सीमा तक सदैव आपातिक होता

<sup>१</sup> नाटी० पृ० १०९.१२ चातुर्विध्यम् त्व् इष्यते ।

<sup>२</sup> प्रसमु० वृत्ति० २ ।

<sup>३</sup> प्रशस्तपा० पृ० २०५.१४ ।

है, स्वयं अपने में न तो, अनिवार्य सत्यो को और न उनकी एक निश्चित सख्या को ही प्रस्तुत कर सकता है ।

इसी प्रकार प्रशस्तपाद के शब्द इस बात का परोक्ष संकेत करते हैं कि दिङ्नाग के समय तक में यह समस्या विवादास्पद हो चुकी थी कि कार्य-कारण भाव के अतिरिक्त भी यथार्थ सम्बन्ध हो सकते हैं अथवा नहीं ।

किन्तु, दिङ्नाग के मन में यद्यपि सम्बन्धों की वह प्रणाली विद्यमान प्रतीत होती है जिसे हम धर्मकीर्ति की कृतियों में स्पष्ट रूप से उल्लिखित पाते हैं, तथापि वह उसे व्यक्त करने में पर्याप्त स्पष्ट नहीं थे और इस सिद्धान्त के स्पष्ट और अन्तिम निर्धारण का कार्य उनके महान अनुगामी के लिये ही स्थगित रहा । इन दो आचार्यों के बीच के समयों की अवधि में सम्प्रदाय में उतार-चढ़ाव भी आये । दिङ्नाग के शिष्य, ईश्वरसेन, ने हमारे ज्ञान में विशुद्ध अनिवार्य तथा सामान्य सिद्धान्तों की सम्भावना को अस्वीकार किया । इनके अनुसार<sup>१</sup> सर्वज्ञ के अतिरिक्त और किसी को भी विशुद्ध सामान्य तथा अनिवार्य ज्ञान नहीं हो सकता । इस विषय पर ये वैशेषिकों से सहमत थे । इन्हें प्रत्यक्षतः इस बात का विश्वास था कि दिङ्नाग की कृतियों में वह सिद्धान्त निहित नहीं था जिसे धर्मकीर्ति ने उनमें ढूँढा था, और इसलिये इस दिशा में समस्त सन्दिग्धताओं के स्पष्टीकरण तथा सम्बन्धों के पदार्थों की बौद्ध तालिका की अन्तिम स्थापना का कार्य धर्मकीर्ति का उत्तरदायित्व बना रहा ।<sup>२</sup>

<sup>१</sup> महापण्डित ईश्वरसेन के मत शाक्य-बुद्धि की टीका में उल्लिखित है और रण्यल-त्शव ने अपने थर-लम में भी इन्हें उद्धृत किया है । ये यह मानते थे कि 'अवर्ग-दर्शी' इस बात को कभी नहीं जान सकता कि असमानों में हेतु संबंध अनुपस्थित रहता है । सामान्य नियम के अपवाद सदैव सम्भव हैं । इसको उन छ दशाओं के संकेत द्वारा अस्वीकृत कर दिया गया है जिनकी दृष्टि से यह मत न्यायमुख और प्रसमु० के विभिन्न स्थलों के विरुद्ध पड़ता है । फिर भी, भाष्यकार प्रज्ञाकर गुप्त इस मत पर लौटते प्रतीत होते हैं कि अनिवार्य सत्यो को अलौकिक अन्त प्रज्ञा द्वारा ढूँढा जाता है । तुकी० भाग दो, पृ० १३० नोट ।

<sup>२</sup> अतः यह स्पष्ट है कि स्वभावानुमान का, जो उत्तरतन्त्र तथा असङ्ग की अन्य कृतियों में जाता है, वही अर्थ नहीं हो सकता जो धर्मकीर्ति की कृतियों में मिलता है ।

## § १६. कुछ योरोपीय समानान्तरतायें

बौद्धन्याय जिसका स्वार्थानुमान के रूप में विवेचन करता है उसका योरोपीय तर्कशास्त्र अशत निश्चय, और अशत परार्थानुमान के रूप में विवेचन करता है। दिङ्नाग ने स्वार्थानुमान अथवा 'स्वार्थ के लिये' तर्क तथा परार्थानुमान अथवा परार्थ-अनुमान के बीच एक निश्चित और सुनिर्दिष्ट रेखा खींची है। जैसा कि बाद में देखा जायगा, परार्थानुमान आगमनात्मक-निगमनात्मक तर्क का एक पूर्ण अभिव्यक्त रूप है। यह ज्ञान की एक प्रक्रिया कदापि नहीं है। इसे केवल लाक्षणिक रूप से ही ज्ञान का एक प्रमाण कहा जा सकता है।<sup>१</sup>

दूसरी ओर, उस अधिकांश सामग्री का जिसका योरोप में तात्कालिक, अपूर्ण अथवा आभासी अनुमान के रूप में विवेचन किया गया है, बौद्धों ने स्वार्थानुमान के रूप में विवेचन किया है। सोपाधिक तर्कवाक्य का, जो प्रथमतः हेतु और फल के लिये व्यवहृत है, योरोप में या तो निश्चय अथवा हेतुवाश्रित न्यायवाक्य, अथवा तात्कालिक अनुमान के रूप में विवेचन किया गया है। यदि कोई फल है तो अनिवार्यतः हेतु होगा, यदि हेतु अनुपस्थित है तो फल भी अनिवार्यतः अनुपस्थित होगा। डे मॉर्गन का यह विचार है कि 'प्राक्कल्पना' को अनिवार्य फल के साथ सम्बद्ध करनेवाले विचार के इस नियम की प्रकृति ऐसी है जो न्यायवाक्य के समक्ष खड़े होने तथा उसमें प्रयुक्त होने के योग्य है, इसका उल्टा नहीं है।" जैसा कि बाद में दिखाया जायगा, बौद्ध दृष्टिकोण भी सर्वथा ऐसा ही है। इसका कारण इसी तथ्य में निहित है कि परार्थानुमान किसी भी हेतुक अनुक्रम के प्रत्येक निरीक्षण को एक निगमनात्मक निर्धारण प्रदान करता है। हमारे अनुमानात्मक चिन्तन का एकाग्र भाग हेतुत्व के नियम पर आधारित होता है और तत्सम्बन्धी निश्चय उस श्रृंखला में सदैव अनुमानात्मक होते हैं जिसमें उनका साक्षात् प्रत्यक्ष नहीं होता। प्रो० ए० वेन यह टिप्पणी करते हैं कि "जब एक वस्तु दूसरे का लक्षण होती है तो एक ही सोपाधिक स्वरूप रहता है," अर्थात् न केवल उसी दशा में जब फल किसी हेतु की उपस्थिति का लक्षण होता है, वरन् उस दशा में भी जब फल के अतिरिक्त अन्य लक्षण भी "उस अन्य वस्तु से नित्य सम्बद्ध रहता है"। यतः समस्त स्वार्थानुमान और समस्त परार्थानुमान इस तथ्य में सिमट आता है कि "एक वस्तु दूसरे का लक्षण होती है," अतः हम प्रो० वेन की टिप्पणी की इस तथ्य के संकेत के रूप में व्याख्या कर सकते हैं कि समस्त स्वार्थानुमान

या तो हेतुक अथवा अ-हेतुक होता है। और विल्कुल यही, जैसा कि हम देख चुके हैं, बौद्ध दृष्टिकोण है। किसी वस्तु के उसके लक्षण द्वारा ज्ञान का योरोपीय तर्कशास्त्र में उभयस्वसिद्धि के रूप में विवेचन किया गया है जिस पर परार्थानुमान आधारित होता है।<sup>१</sup> स्वयसिद्धि से प्रत्यक्षतः यहाँ उस अनिवार्य प्रकृति का अर्थ है जिससे हमारा विचार प्रत्येक अनुमानात्मक ज्ञान में युक्त होता है। इसे 'स्वयसिद्धि' न कह कर अनुमान की परिभाषा कहना तथा परार्थानुमान से पृथक् करना अधिक उचित होता जैसा कि भारत में दिङ्नाग ने किया है।

जहाँ तक निश्चय और स्वार्थानुमान के बीच विभाजन-रेखा का प्रश्न है उसे भारत में उभयसे सर्वथा भिन्न रूप से स्थिर किया गया है जो अधिकांश योरोपीय प्रणालियों में मिलता है। यत् निश्चय, एकीकरण और प्रज्ञा समानार्थी शब्द हैं, अतः समस्त स्वार्थानुमान निश्चय के शीर्षक के अन्तर्गत निहित है। किन्तु निश्चय या तो एक तथ्य के वक्तव्य से युक्त हो सकता है अथवा दो तथ्यों के बीच अनिवार्य अन्योन्याश्रयत्व के वक्तव्य से। प्रथम को मदैव ही प्रत्यक्षात्मक के रूप में घटाया जा सकता है, द्वितीय स्वार्थानुमान है। दिङ्नाग, जिनका प्रमुख सिद्धान्त ग्राह्यता और प्रज्ञा में अन्तर है, शुद्ध विज्ञान, प्रत्यक्षात्मक निश्चय और स्वार्थानुमान में विभेद करते हैं। इनका प्रमुख उद्देश्य ग्राह्यता का प्रज्ञा से विभेद करना है, किन्तु परम्परा का अनुसरण करते हुये ये इनका इन्द्रिय-प्रत्यक्ष और स्वार्थानुमान शीर्षको के अन्तर्गत विवेचन करते हैं। किसी एक विकल्प में अन्तः प्रज्ञा की दोनों विविधता का एकीकरण, और दो स्वतन्त्र विकल्पों का एकीकरण प्रज्ञा की सर्वथा दो भिन्न क्रियाएँ हैं, और इसका काण्ट ने भी अक्सर उभय समय उल्लेख किया है जब वह यह करते हैं कि प्रज्ञा की समस्त क्रियाओं में एकीकरण होता है "चाहे उस समय जब हम अन्तः प्रज्ञा की विविधता को सम्बद्ध करते हैं अथवा उस समय जब अनेक विकल्पों को ही एक साथ सम्बद्ध करते हैं।"<sup>२</sup>

किसी निश्चय का वह सामान्य रूप जिसकी योरोपीय तर्कशास्त्र में दो विकल्पों के बीच कथित सम्बन्ध (अर्थात् एकीकरण) के रूप में परिभाषा की गई है, भारतीय दृष्टिकोण में अनुमानात्मक निश्चय अथवा परार्थानुमान के लिये व्यवहृत होता है। वास्तव में किसी परार्थानुमान के साध्य-आधारवाक्य में ही दो विकल्पों (मध्यपद और साध्यपद) के अन्योन्याश्रयत्व को

<sup>१</sup> Nota notae est nota rei ipsius.

<sup>२</sup> क्रिरी० § १५ (द्वितीय सस्क०)।



होता है। वास्तव में काण्ट इसको एक नवीन ज्ञान नहीं मानते।<sup>२</sup> यह उस व्यक्त किया जाता है। इन दोनों विकल्पों के लिये समान अधिष्ठान अथवा पक्षपद जब व्यक्त नहीं बल्कि अभिप्रेत होता है, तब सभी विधेयों का यह समान साध्य समस्त वस्तुओं का प्रथम सारतत्त्व होता है। इस प्रकार साध्य-आधारवाक्य वास्तव में सम्पूर्ण अनुमान को धारण कर सकता है। प्रो० वेन<sup>१</sup> का भी उस समय सवथा यही मत है जब वह यह कहते हैं कि 'किसी सामान्य तर्कवाक्य की विधि में वास्तविक स्वार्थानुमान क्षीण हो जाता है।' "जब हम यह कह देते हैं कि 'समस्त मानव मर्त्य है' तब हम अनुमान का अधिकतम सम्भाव्य विस्तार कर देते हैं। हम आगमनात्मक समापत्ति के अधिकतम सकट को आमन्त्रित कर चुके होते हैं।" हम देख चुके हैं कि किसी सामान्य निश्चय के इस मकटात्मक चरण की उन वैशेषिकों ने, जिनसे ईश्वरसेन सहमत प्रतीत होते हैं, एक अतिमानवीय अन्त प्रज्ञा के रूप में व्याख्या की है। किन्तु दिङ्नाग और धर्मकीर्ति ने एक अन्य व्याख्या प्रस्तुत की है।

अब एकात्मक तथा विभागात्मक निश्चयों की समस्या अवशिष्ट रह जाती है। जिस शब्द का हम 'विभागात्मक निश्चय' अनुवाद करते हैं उसका काण्ट की शब्दावली का अनुसरण करने पर शब्दार्थ 'स्वतत्त्व अनुमान' होगा। इस शब्द से यह तात्पर्य है कि निश्चय का विधेय साध्य के 'स्वतत्त्व' से सम्बद्ध होता है और उसका "केवल साध्य की सत्ता से ही अनुमान किया जा सकता है", अर्थात् केवल साध्य ही, अपने को अनुभव आदि जैसे किसी अन्य स्रोत के अधीन किये बिना ही, विधेय के अनुमान के लिये पर्याप्त होता है। विधेय साध्य से सरलतापूर्वक अनुमित हो सकता है क्योंकि यह उससे पहले से ही निहित होता है। इस निश्चय को कि "शिशपा एक वृक्ष है", काण्ट ने निश्चित रूप से विभागात्मक ही कहा होता। वास्तव में इसका अर्थ यह है कि "शिशपा-वृक्ष एक वृक्ष है।"

यत प्रज्ञा के सामान्य रूप से समस्त कार्य, तथा विशेष रूप से समस्त निश्चय एकीकरण हैं, अतः विभागात्मक निश्चय स्वयं अपने में विरोधी प्रतीत

<sup>१</sup> लॉजिक १, पृ० २०६।

<sup>२</sup> भारतीय शब्दावली के अनुसार कोई विशुद्ध विभागात्मक निश्चय 'अनधिगत-अर्थ-अधिगन्तु' के आशय में प्रमाण नहीं होगा। वास्तव में असंगत कृतियों में 'स्वभानुमान' को 'कार्यानुमान' के साथ समीकृत नहीं किया गया है।

चात को आत्मसात करने की जिसे स्वयं हमने ही सम्बद्ध किया है, और तदनन्तर उसके ही एक ऐसे निश्चय में पुनर्एकीकरण की एक गौण क्रिया है जिसका कोई भी ज्ञानात्मक महत्त्व नहीं होता।<sup>१</sup> काण्ट कहते हैं कि “विभागात्मक वैधिक निश्चय, इस प्रकार वह होते हैं जिनमें माध्य के साथ विधेय के सम्बन्ध का तादात्म्य के द्वारा बोध किया जाता है, जब कि अन्य निश्चयों को, जिनमें सम्बन्ध का बिना तादात्म्य के बोध किया जाता है, एकात्मक कहा जा सकता है।” इस वक्तव्य से धर्मोत्तर<sup>२</sup> के इन शब्दों की तुलना कीजिये “विधि ( अर्थात् विधेय, जिसका विधान किया जाता है ) या तो ( माध्य से ) भिन्न होता है अथवा उसके साथ इसका तादात्म्य होता है।” तथाकथित विभागात्मक निश्चय एकात्मक किन्तु तादात्म्य पर आधारित होते हैं। विशुद्धन एकात्मक निश्चय तादात्म्य से रहित एकीकरण से युक्त होते हैं। भारतीय तथा योरोपीय दृष्टिकोणों का साम्य यहाँ शब्दावली तक विस्तृत मिलना है।

फिर भी, काण्ट के लिये ‘तादात्म्य’ शब्द का आशय वही कदापि नहीं प्रतीत होता जो बौद्ध न्याय में मिलता है, और भारतीय पक्ष में तथाकथित विभागात्मक निश्चय को प्रदत्त महत्त्व उस नगण्य स्थान से सर्वथा भिन्न है जो इसे योरोपीय ज्ञानमीमासा में प्राप्त है। काण्ट पूर्व-अस्तित्व अथवा पहले से उपस्थित ऐसे विकल्पो में विश्वास रखते थे<sup>३</sup> जिन्हें हम उनके निर्माणक अंशों में विलीन कर सकते हैं। इस प्रकार के विकल्प में यदि कुछ नवीन बात मयुक्त कर दी जाय तो निश्चय एकात्मक हो जायगा, जैसे यह निश्चय कि “ममस्थ स्थूल वस्तुयें भारी होती हैं”, क्योंकि किसी स्थूल वस्तु के प्राचीन

<sup>१</sup> जैसा कि वी० रसेल कहते हैं, अपने श्रोताओं से किसी कुयुक्ति को ग्रहण कराने का प्रयास करने वाले सार्वजनिक वक्ता के अतिरिक्त अन्य कोई भी व्यक्ति विभागात्मक निश्चय का आश्रय नहीं लेता। तुकी० प्रॉव्लेम्स, पृ० १२८।

<sup>२</sup> न्याविटी० पृ० २४-२०, अनुवाद पृ० ६३।

<sup>३</sup> यद्यपि आप यह कहते हैं कि “पहले बिना स्वयं सम्बद्ध किये हम किसी विषय से किसी बात के सम्बद्ध होने को व्यक्त नहीं कर सकते।” (क्रिरी० ५ २५, द्वितीय नस्करण)।

विकल्प में भारीपन का भाव निहित नहीं है और इसे कुछ नवीन अनुभवों के आधार पर ही उसके साथ सयुक्त किया गया है। किन्तु बौद्धों के लिये समस्त प्राचीन विशिष्टतायें और ऐसे समस्त नवीन गुण जिन्हें उपस्थित विकल्प के साथ सयुक्त किया जा सकता है, उस तादात्म्य द्वारा एकीकृत होता है जो विकल्प के एकत्व में निहित होता है। दो अ-समान विकल्पों का तादात्म्य उनके विषयात्मक सन्दर्भ के तादात्म्य से निमित्त होता है। शिशपा तथा वृक्ष दो ऐसे विकल्प नहीं हैं जिनमें तादात्म्य हो, किन्तु वह वास्तविक वस्तु जिसका इन दोनों ही विकल्पों से सन्दर्भ है उसमें तादात्म्य है। एक ही और उसी वस्तु को जिसे शिशपा कहा जा सकता है उसे ही वृक्ष भी कहा जा सकता है। काण्ट की शब्दावली के साथ आशिक साम्य के कारण जिस निश्चय को हमने विभागात्मक कहा है उससे वास्तव में सन्दर्भों के तादात्म्य के निश्चय का अर्थ है। धर्मोत्तर<sup>१</sup> कहते हैं कि “उन दशाओं में भी जहाँ अनुमान तादात्म्य पर ( अर्थात् विषयात्मक सन्दर्भ के तादात्म्य पर ) आधारित होता है, वहाँ भी एक आश्रित तथा एक स्वतन्त्र भाग होता है। वह आश्रित भाग ही है जो दूसरे की सत्ता को सूचित करने की शक्ति से युक्त होता है। दूसरे भाग को जिसके अधीन किया जाता है वह स्वतन्त्र भाग निगमित भाग होता है।”

शिशपा और वृक्ष दोनों से यद्यपि एक ही समान विषय का तात्पर्य है, तथापि स्वयं इन दोनों में तादात्म्य नहीं है। ये अन्योन्याश्रित हैं, जिससे इनमें से एक अर्थात् आश्रित भाग के उपस्थित होने पर दूसरा स्वतन्त्र भाग भी अनिवार्यतः उपस्थित रहता है, किन्तु स्थिति इसके विपरीत नहीं होती। वृक्ष शिशपा पर आश्रित नहीं है। ऐसे भी वृक्ष हो सकते हैं जो शिशपा नहीं हैं, किन्तु सभी शिशपा अनिवार्यतः वृक्ष ही होते हैं।<sup>२</sup>

१ न्यायिटी० पृ० २६-३, अनुवाद पृ० ७२।

२ काण्ट कहते हैं कि “प्रत्येक विभागात्मक तर्कवाक्य में सब इस बात पर होता है कि वास्तव में विधेय की साध्य के प्रतिनिधित्व में कल्पना की या नहीं।” इसका निकष मनोवैज्ञानिक है। धर्मकीर्ति ने यह कहा होता है कि “विभागात्मक तर्कवाक्य में सब इस पर निर्भर करता है कि साध्य के प्रतिनिधित्व में साध्य से ही तार्किक दृष्टि से उद्भूत होने

यह निश्चय कि “वह सब जो घटित होता है उसका कारण होता है”, काण्ट के अनुसार एकात्मक है क्योंकि “कारण की धारणा ( जो कुछ घटित होता है ) उस धारणा से सर्वथा बाह्य है”, और “किसी भी प्रकार उस प्रतिनिधित्व में निहित नहीं है”। यह भारतीय क्षेत्र में सर्वथा भिन्न है। ऊपर इस बात की पर्याप्त अर्थों में स्थापना की जा चुकी है कि जो कुछ भी घटित होता है, अर्थात् वह सब कुछ जिसकी सत्ता है वह अनिवार्यतः एक कारण ( हेतु ) है क्योंकि अ-हेतु की सत्ता नहीं होती, मत् प्रापकता है, प्रापकता एक हेतु है। यह निश्चय इस आशय में विभागात्मक होगा कि यह तादात्म्य-युक्त सन्दर्भ का निश्चय होगा, क्योंकि उसी वस्तु को जिसे सत्तायुक्त कहा गया है उसे ही हेतु भी कहा गया है।<sup>१</sup>

इस निश्चय को कि  $५ + ७ = १२$  है, धर्मकीर्ति निश्चित रूप से विभागात्मक अथवा सन्दर्भ के तादात्म्य पर आधारित मानेंगे क्योंकि इसका यह अर्थ है कि उसी वस्तु को जिसे हम योग के रूप में वारह कहते हैं, उसे ही  $७ + ५$  अथवा उस योग का अन्य कोई भी वितरण कह सकते हैं।

हम देख चुके हैं कि ये निश्चय भी कि “प्रत्येक वस्तु अस्थायी है, कुछ भी शाश्वत नहीं है”, इसी आशय में विभागात्मक हैं। विधेय की साध्य के प्रतिनिधित्व में कदापि कल्पना नहीं की गई है, किन्तु वह साध्य में तार्किक दृष्टि में निहित है, यद्यपि इसका प्रमाण अत्यन्त विस्तृत हो सकता है। यह तथाकथित विभागात्मक निश्चय हमारे ज्ञान की सम्पूर्ण परिधि में नगण्य होने की अपेक्षा उसके प्रायः अर्धभाग को व्याप्त करता है।<sup>२</sup>

के रूप में कल्पना की जा सकती है या की जानी चाहिये।” निकप एक तार्किक अनिवार्यता है तथा इसकी स्थापना कभी-कभी अत्यन्त जटिल होती है।

<sup>१</sup> इसे काण्ट यह कहते समय परोक्ष रूप से स्वीकार करते हैं कि “जो कुछ घटित होता है उसकी धारणा ( विकल्प ) में मैं, नि सन्देह, किसी ऐसी सत्ता की कल्पना करता हूँ जो काल द्वारा पूर्वदृष्ट है, और इससे कुछ विभागात्मक निश्चयों का निगमन किया जा सकता है।”

<sup>२</sup> यह निश्चय कि “समस्त मानव मर्त्य है,” जे० एस० मिल की व्याख्या के अनुसार ‘मर्त्यता’ की धारणा को किसी मानव की धारणा के साथ इस आनु-

यदि अनिवार्य सयोग हेतुत्व पर आधारित नहीं है तो यह तादात्म्य पर आधारित होगा । इसके अतिरिक्त अन्य कोई सम्भावना नहीं है । तादात्म्य पर आधारित न होने पर अनिवार्य सयोग हेतुत्व पर आधारित होता है । हेतुत्व एक वस्तु की किसी अन्य पर अनिवार्य निर्भरता है ।

काण्ट कहते हैं कि ऐसे निश्चय को जिसमें "साध्य के साथ विधेय के सम्बन्ध की तादात्म्य के बिना ही कल्पना की जाती है, एकात्मक कहा जा सकता है ।" धर्मकीर्ति इन्हें तदुत्पत्ति कहते हैं क्योंकि सम्बन्ध का अर्थ यहाँ एक वस्तु की किसी अन्य पर, किसी ऐसी वस्तु पर निर्भरता है जिसके साथ उसका तादात्म्य नहीं है । इस प्रकार की अनिवार्य निर्भरता हेतुत्व है । इस प्रकार, एक वस्तु के दूसरे से सम्बद्ध होने का विधान करने वाले समस्त अनुमानात्मक निश्चयो का विभाजन—ऐसों के रूप में विभाजन जो तादात्म्ययुक्त सन्दर्भ पर आधारित होते हैं, और ऐसों के रूप में विभाजन जो अ-तादात्म्ययुक्त परन्तु स्वतन्त्र सन्दर्भ पर आधारित होते हैं—सर्वाङ्गपूर्ण है क्योंकि यह द्वैधत्व पर आधारित है ।<sup>१</sup>

इस प्रकार, भारतीय पक्ष में समस्त निश्चयो का एकात्मक और विभागात्मक के रूप में विभाजन अनिवार्य सम्बन्धों के समस्त पदार्थों की प्रणाली का एक अन्तरंग भाग है, जबकि काण्ट की प्रणाली में यह विभाजन उनकी पदार्थों की तालिका के सर्वथा बाहर स्थित है क्योंकि उसमें केवल एकात्मक निश्चयो को ही सम्मिलित किया गया है ।

भविक निश्चय के प्रति हमारी स्वीकृति के परिणामस्वरूप सयुक्त करना है कि सभी मानव मर्त्य देखे गये हैं, क्योंकि जॉन, जैक, आदि सभी को मर्त्य ही पाया गया है । इसका अर्थ यह होगा कि यद्यपि जॉन, जैक को मर्त्य पाया गया है तथापि यह किसी भी प्रकार निश्चित नहीं है कि ऐल्फ्रेड को अमर्त्य नहीं पाया जा सकता । बौद्धों के अनुसार यह निश्चय तादात्म्य पर आधारित है, क्योंकि वह सब जिसकी सत्ता और जिसका हेतु है, अनिवार्यतः नश्वर है । अमर्त्य का अर्थ नित्य है और नित्य का अर्थ अ-सत्ता ।

<sup>१</sup> काण्ट भी यह कहते हैं कि "विकल्पो के द्वारा किया गया समस्त विभाजन अनुभव-निरपेक्ष रूप से द्वैधत्व होना चाहिये ।" ( क्रिरी० § ११, द्वि० संस्क० ) । ये इस तथ्य से भ्रमित थे कि स्वयं इनकी अपनी तालिका में ऐसा नहीं था । ।

इस समय यह हमारा कार्य नहीं कि हम तर्कशास्त्र के इस क्षेत्र में भारतीय और योरोपीय उपलब्धियों के सम्बन्ध में कोई विस्तृत वक्तव्य दें अथवा इनका तुलनात्मक मूल्यांकन करें। अधिक योग्य लेखनियाँ कभी यह कार्य करेंगी। फिर भी, हम ज्ञानमीमासात्मक तर्कशास्त्र के एक विशेष विषय पर भारत और योरोप के बीच उल्लेखनीय आशिक साम्य, तथा साथ ही साथ, महान अन्तर की ओर ध्यान दिये बिना नहीं रह सकते। न्यूनाधिक मात्रा में इसे स्वीकार किया गया है कि पदार्थों की काण्ट की तालिका तथा विभागात्मक और एकात्मक निश्चयों के विवेचन की विधि अमफल सिद्ध हुई है। किन्तु योरोपीय दर्शन में काण्ट की प्रणाली आज भी हिमालय के समान उच्च स्थित है। अनेक प्रतिष्ठित कार्यकर्त्ता इसका न्यूनाङ्कन करने का प्रयास कर रहे हैं, फिर भी अभी न तो उन्हें इसे सवथा नीचे गिराने में सफलता मिल सकी है और न इसके स्थान पर इसी के समान प्रामाणिक किसी अन्य प्रणाली के द्वारा इसके स्थानान्तरण में ही। यद्यपि अपने विवरणों में काण्ट की पदार्थों की तालिका असफल सिद्ध हुई है, तथापि काण्ट का यह दृढ़ विश्वास कि १) हमारी ज्ञान के पास किसी भी अनुभव के पूर्व स्वयं अपने सिद्धान्त होने चाहियें, २) कि ये सिद्धान्त सामान्य तथा अनिवार्य निश्चयों के आधार हैं, और ३) यह कि इस प्रकार के सिद्धान्तों की एक सर्वाङ्गपूर्ण—न तो कम न ज्यादा—तालिका होनी चाहिये। इनका यह दृढ़ विश्वास, जिसने उन्हें उस बारह अवयवों वाली तालिका के समावेश की ओर प्रेरित किया जिसकी कोई आवश्यकता थी ही नहीं, भारतीय दर्शन के समानान्तर उपायों में अपनी एक उल्लेखनीय पुष्टि प्राप्त करता है। जहाँ तक विभागात्मक और एकात्मक निश्चयों का प्रश्न है वैहिङ्ग्लर की उस टीका के शताधिक पृष्ठों के अवलोकन से, जो काण्टोत्तर दार्शनिकों के परस्पर विरोधी विचारों की एक आश्चर्यजनक विविधता का सारांश मात्र प्रस्तुत करते हैं, पाठकों को यह विश्वास हो जायगा कि इस समस्या को एक निराशाजनक अस्तव्यस्तता में विलीन कर दिया गया है। यद्यपि यह अभी भी एक समस्या ही रह जाता है तथापि न तो इसका समाधान किया गया है और न इसे पृथक् ही किया गया है। अतः काण्ट को आज भी इस बात का श्रेय दिया जाना चाहिये कि उन्होंने योरोपीय तर्कशास्त्रों में सवप्रथम इसका विवेचन किया। अब हम उस समय की प्रतीक्षा करनी चाहिये जब कोई अध्यवसायी दार्शनिक हम इस

समस्या के भारतीय समाधान के सापेक्षिक महत्त्व से अवगत करायेगा ।<sup>१</sup>

<sup>१</sup> इस प्रकार धर्मकीर्ति के अनुसार दो भिन्न अनिवार्यतायें ( निश्चय = अविनाभाव-नियम ) अथवा दो प्रकार की अनुभव निरपेक्ष निश्चिताये हैं । इनमें से एक किसी एक ही सत् अधिष्ठान में सह-अधिष्ठित दो विकल्पो के अनिवार्य संयोग से सम्बद्ध है, तथा दूसरी दो भिन्न किन्तु अनिवार्यत अन्योन्याश्रित विकल्पो में अधिष्ठित दो विकल्पो से । प्रथम को विभागात्मक कहा जा सकता है, और दूसरा प्रत्यक्षत एकात्मक है । हम इस प्रवृत्ति के साथ एरिस्टॉटिल तथा सभी प्रज्ञावादियों के मतों का विभेद कर सकते हैं जिनके लिये प्रत्येक अनुभवविरपेक्ष अनिवार्य ज्ञान विभागात्मक है । काण्ट के साथ भी इसका विभेद किया जा सकता है जिनके लिये यह सदैव एकात्मक ही है । ( विभागात्मक निश्चय केवल तादात्म्ययुक्त व्याख्याये मात्र हैं ) । किन्तु तादात्म्य के पदार्थ की एक सर्वथा भिन्न परिभाषा देकर धर्मकीर्ति शुद्ध तर्कशास्त्र तथा शुद्ध गणित के तर्कवाक्यों को शब्द भौतिकशास्त्र के तर्कवाक्यों की अपेक्षा एक सर्वथा भिन्न आधार प्रदान करने में सफल हुये है । ज्ञान के इन दोनों प्रकारों को पृथक् रखते हुये धर्मकीर्ति अपेक्षाकृत ह्यूम के अधिक निकट आते हैं । परन्तु जब ये हेतुक सम्बन्धों की अनुभवनिरपेक्ष अनिवार्यता की स्थापना करते हैं तब ह्यूम की अपेक्षा काण्ट के अधिक निकट आ जाते हैं । विभागात्मक तथा एकात्मक शब्द बहुत भ्रामक हैं । सर्वप्रथम, किसी प्रत्यक्षात्मक निश्चय में एकीकरण तथा विभाग का अनुमानात्मक निश्चयों ( दो विकल्पो सहित ) के एकीकरण और विभाग से विभेद करना चाहिये । इन्हें मिश्रित कर दिया गया है, जैसे देखिये सिम्बर्ट लॉजिक ११४१ । दोनों अनिवार्यताओं ( निश्चयों ) का स्थिर और गत्यात्मक के रूप में विभेद करना अधिक अच्छा होता । इस बात का कि मानव बुद्धि की पद्धति के वास्तविक पूर्वग विभाजन की द्वैधत्व के रूप में ( जैसे विकल्पो के प्रत्येक अनुभव-निरपेक्ष विभाजन के रूप में ) स्थापना की जानी चाहिये, काण्ट को उनके क्रिटीक के दूसरे संस्करण ( § ११ ) के समय अनुभव हुआ । तब वह एक वर्ग को गत्यात्मक कहते हैं तथा दूसरे को गणितीय । गत्यात्मक प्रत्यक्षत हेतुत्व के अनुरूप है, और गणितीय तादात्म्य के । अपने बारह-अवयवी विभाजन का इस द्विविधता के अन्तर्गत काण्ट द्वारा बलात् वर्गीकरण किसी भी प्रकार स्पष्ट नहीं है ।

## अध्याय ३

# परार्थानुमान

### § १. परिभाषा

ज्ञात-जगत में उसके परमार्थ-मत् के घर्मों को ढूढ़ने और उन्हें कल्पना के उन घर्मों से जो ज्ञान की प्रक्रिया में उनसे सयुक्त हो जाते हैं पृथक् करने की दृष्टि से हमारे ज्ञान के 'प्रमाणों' का अनुसन्धान करना बौद्ध न्याय का उद्देश्य है। परार्थानुमान ज्ञान का प्रमाण नहीं है। यह ऐसे तर्कवाक्यों से निर्मित होता है जिनका उपलब्ध ज्ञान को अन्य लोगों को सूचित करने के लिये उपयोग किया जाता है। इसलिये दिङ्नाग ने इसे 'परार्थ' अनुमान कहा है। जब किसी अनुमान को दूसरे व्यक्ति को सूचित किया जाता है तब यह उसकी बुद्धि में दोहराया जाता है और इसी लाक्षणिक आशय<sup>१</sup> में इसे एक अनुमान कहा जा सकता है। परार्थानुमान वह हेतु है जो श्रोता के मन में अनुमान उत्पन्न करता है। अतः इसकी यह परिभाषा है<sup>२</sup> "त्रिरूप लिङ्ग का कथन परार्थानुमान है।"

त्रिरूप लिङ्ग क्या हैं यह हम अनुमान के सिद्धान्त द्वारा जान चुके हैं। ये एरिस्टॉटिल के परार्थानुमान के पक्ष-आधारवाक्य और साध्य-अधारवाक्य तथा उसके निगमन के अनुरूप हैं। परार्थानुमान में ये प्रायः एक जैसे हैं, किन्तु इनका क्रम भिन्न है। अनुमान अनिवार्यतः एक विशेष वात के उसके किसी अन्य विशेष के साथ समानता द्वारा निगमन की प्रक्रिया है। समस्त विशेषों को एकीकृत करनेवाला तथा कुछ उदाहरणों के उद्धरणों द्वारा सकेतित सामान्य नियम वाद में दो विशेषों के बीच के सम्बन्ध करनेवाले अवयव के रूप में आता है। इसके अतिरिक्त, परार्थानुमान सामान्य नियम की घोषणा तथा उसकी पुष्टि करनेवाले उदाहरणों के उद्धरण से आरम्भ होता है, और इसके बाद सामान्य से विशेष का निगमन करता है। इसलिये बौद्ध परार्थानुमान में आधारवाक्यों का क्रम एरिस्टॉटिल के 'प्रथम आकृति' जैसा ही है। यह

---

<sup>१</sup> उपचारात् ।

<sup>२</sup> न्यायि० ३१, अनुवाद पृ० १०९ ।



साध्य-आधारवाक्य से आरम्भ होता है और फिर पक्ष-आधारवाक्य तथा निष्कर्ष की ओर बढ़ता है ।<sup>१</sup>

‘स्वार्थ के लिये’ अथवा अधिक विशुद्धत ‘स्वार्थ में’ अनुमान और उस हेतु के आशय में अनुमान के बीच जो श्रोता के मन में अनुमान उत्पन्न करता है, इस प्रकार पर्याप्त अन्तर है । प्रथम ज्ञान की एक ऐसी प्रक्रिया है जो तीन पदों से युक्त होती है । द्वितीय किसी उपलब्ध ज्ञान को सूचित करने की प्रक्रिया है तथा तर्कवाक्यों से युक्त होती है ।

इस विषय पर दिङ्नाग की स्थिति को समझने के लिये हमें उनके इस विचार को ध्यान में रखना होगा कि सम्यक् ज्ञान का प्रमाण क्या होता है । यह एक नवीन विज्ञान का प्रथम क्षण होता है, यह प्रत्यभिज्ञा नहीं होता ।<sup>२</sup> इसलिये नवीन विज्ञान का केवल प्रथम क्षण ही पूर्णतम आशय में सम्यक् विज्ञान होता है । प्रत्यक्षात्मक निश्चय पहले से ही बुद्धि का एक आत्मनिष्ठ विकल्प होता है । अनुमान सम्यक् ज्ञान के उस परमार्थ प्रमाण से और भी दूरतर होता है । जब कोई ज्ञान दूसरे को सूचित किया जाता है तब उसके मन में एक नवीन विज्ञान के प्रथम क्षण को कुछ सीमा तक एक ऐसे नवीन विज्ञान के साथ समन्वित किया जा सकता है जिसके प्रमाण अथवा हेतु वे तर्कवाक्य होते हैं जिनसे परार्थानुमान निर्मित होता है ।

निम्नलिखित तीन उदाहरण उस अन्तर को स्पष्ट करेंगे जो स्वार्थानुमान के तीन प्रकारों और तदनुरूप परार्थानुमान के तीन प्रकारों के बीच मिलता है ।

<sup>१</sup> तुकी० इसके साथ इसी विषय से सम्बद्ध प्रो० बी० अर्डमैन (लॉजिक<sup>३</sup> पृ० ६१४) की अनिर्णायक स्थिति । अपने लॉजिक के अन्तिम संस्करण में इन्होंने एरिस्टॉटिलियन तर्कवाक्यों के क्रम को परिवर्तित करके पक्ष-आधारवाक्य को प्रथम स्थान पर रखने का महत्वपूर्ण कदम उठाया था । इन्होंने देखा कि यह क्रम हमारे विचार के स्वाभाविक प्रवाह को अधिक निष्ठापूर्वक व्यक्त करता है—अर्थात् इन्होंने परार्थानुमान की ‘स्वार्थ के लिये’ अनुमान के रूप में कल्पना की । सिग्वर्ट का विचार है कि वास्तविक जीवन में यह क्रम उक्त दोनों में से कोई भी हो सकता है क्योंकि दोनों ही समान रूप से सम्भव हैं ।

<sup>२</sup> प्रमाणम् = प्रथमतः विज्ञानम् = अनधिगत-अर्थ-अधिगन्तु, तुकी० ऊपर पृ० ७७ ।

स्वार्थानुमान —

१ वाणी की ध्वनियाँ अनित्य वस्तुयें हैं ।

क्योंकि इनकी यदृच्छा उत्पत्ति होती है, जैसे घटादि ।

यह दो विकल्पो, 'अनित्यता' और 'उत्पत्ति', के तादात्म्य पर आधारित अनुमान है ।

२ पर्वत पर अग्नि है,

क्योंकि वहाँ धूम है, जैसे पाकशाला आदि में ।

यह दो तथ्यों के बीच हेतुक 'सम्बन्ध' ( तदुत्पत्ति ) पर आधारित अनुमान है ।

३ इस स्थान पर कोई घट नहीं है ।

क्योंकि हमें किसी का प्रत्यक्ष नहीं हो रहा है, जैसे हमें आकाश में उत्पन्न होनेवाले पुष्प का कोई प्रत्यक्ष नहीं होता ।

यह अनुपलब्धि पर आधारित अनुमान है ।

इनके अनुरूप परार्थानुमान के तीन प्रकारों का निम्नलिखित रूप होगा —

१ जिसकी भी यदृच्छा उत्पत्ति होती है वह अनित्य होता है, जैसे घटादि, और वाणी की ध्वनियाँ ऐसी ही होती हैं ।

२ जहाँ जहाँ धूम है वहाँ वहाँ कुछ अग्नि अवश्य होगी, जैसे पाकशाला आदि में ।

और पर्वत पर इसी प्रकार का धूम है ।

३. जब हमें किसी वस्तु का प्रत्यक्ष नहीं होता तब हम उसकी उपस्थिति को अस्वीकार करते हैं, जैसे हम आकाश में उत्पन्न होनेवाले पुष्प की उपस्थिति को अस्वीकार करते हैं ।

और इस स्थान पर हम किसी घट का प्रत्यक्ष नहीं कर रहे हैं यद्यपि उसके प्रत्यक्ष की समस्त स्थितियाँ वर्तमान हैं ।

इस प्रकार स्वार्थानुमान तथा परार्थानुमान के बीच का अन्तर अनुमानात्मक निश्चय के उस रूप के जो हमारे विचार तथा कार्य की स्वाभाविक प्रक्रिया में उसका सामान्यतया रूप होता है, तथा एक अन्य ऐसे रूप के बीच का अन्तर है जो सार्वजनिक शास्त्रार्थ तथा विज्ञान के लिये

सर्वोपयुक्त होता है। सार्वजनिक शास्त्रार्थ में सामान्य तर्कवाक्य को यथोचित रूप से उस तर्क के आधार के रूप में प्रस्तुत किया जाता है जिसका व्यवहृत तर्कवाक्य अथवा पक्ष-आधारवाक्य को अनुसरण करना चाहिये, जबकि वास्तविक विचार-प्रक्रिया में सामान्य निश्चय अपने अनिवार्य रूप में मन में कभी भी उपस्थित नहीं रहता—यह हमारी चेतना की गहराइयों में प्रच्छन्न प्रतीत होता है, मानो हमारे विचार के प्रवाह को पदों के पीछे से नियन्त्रित कर रहा हो।

हमारा विचार एक विशेष से दूसरे पर जाता है और एक हेतु मन को अपना ससूचन देता प्रतीत होता है। उसका विधेय के साथ सामान्य और अनिवार्य सम्बन्ध प्रत्यक्षत भावना में प्रसुप्त रहता है और अपने को उसी समय प्रगट करता है जब उस पर यथोचित ध्यान दिया जाता है।<sup>१</sup> हमने वैयक्तिक विचार-प्रक्रिया के लिये स्वार्थानुमान नाम को सुरक्षित रक्खा है क्योंकि यह एक विशेष से दूसरे पर सङ्क्रमण की स्वाभाविक प्रक्रिया के अधिक अनुरूप है। हमने 'परार्थ' अनुमान के लिये परार्थानुमान नाम को सुरक्षित रक्खा है क्योंकि इसकी एरिस्टॉटिल के 'प्रथम आकृति' के साथ वाह्य समानता है। वास्तव में इस बात का विभेद करना अत्यन्त कठिन होता है कि एक विचार-प्रक्रिया के रूप में अनुमान, तथा उसी की वाणी में अभिव्यक्ति के रूप में अनुमान क्या होता है, क्योंकि हम किसी न किसी प्रकार अभिव्यक्त हुये बिना विचार-प्रक्रिया का विवेचन नहीं कर सकते। इस समस्या का व्यवहार में इस रूप में समाधान कर लिया गया है कि अनुमानात्मक प्रक्रिया की परिभाषा, उसकी स्वयसिद्धियाँ, उसके नियमों के सूत्र, तथा उन आधारभूत सम्बन्धों का मौलिक प्रश्न जो विचार की एकीकरणात्मक प्रक्रिया का नियन्त्रण करते हैं, इन सब का स्वार्थानुमान के अन्तर्गत विवेचन किया गया है। दूसरी ओर, परार्थानुमान की आकृतियों (रूपों) की समस्या, तथा हेत्वाभासों की समस्या का परार्थानुमान के अन्तर्गत विवेचन किया गया है। किन्तु समस्याओं के इस विभाजन तक का पूणतया निर्वाह नहीं किया जा

<sup>१</sup> यह मनोवैज्ञानिक, सम्भवतः वह वास्तविक कारण है जिससे कुछ योरोपीय तर्कशास्त्री, जैसे जे० एस० मिल तथा अन्य, साध्य-आधारवाक्य को एक ऐसा सपाश्विक उल्लेख कहते हैं जो एक विशेष से दूसरे पर मन के सङ्क्रमण में उसकी सहायता करते हैं। तुकी० सिग्वर्ट उ० १४८०।

सकता । वर्मकीर्ति<sup>१</sup> अनुपलब्धि परार्थानुमान के रूपो का स्वार्थानुमान के अन्तर्गत ही विवेचन करते हैं क्योंकि इनका कथन है कि अनुपलब्धि पर इसके ममस्त विभिन्न पक्षो और निर्धारणो के द्वारा बार-बार विचार करने से हमे स्वय अनुपलब्धि निश्चय का सार बोधगम्य हो जाता है ।

किन्तु यद्यपि तर्क के आधार के रूप में सामान्य तर्कवाक्य को प्रथम स्थान पर रखना सर्वथा उचित प्रतीत होता है, तथापि परार्थानुमान का वह रूप जो तिव्वत तथा मंगोलिया के विहारिक सम्प्रदायो के व्यवहार में विद्यमान रहा, बहुत कुछ स्वार्थानुमान के ही सक्षिप्त रूप के अन्तर्गत आता है । शास्त्रार्थ, चाहे वह उपदेशात्मक हो अथवा अनुभवार्थक, न तो सामान्य तर्कवाक्य को प्रस्तुत करने से आरम्भ होता है, और न तर्कवाक्यो का ही उनके अपने रूप में प्रयोग करता है । प्रत्यर्थी अपने तीन पदो, साध्य, विधेय तथा हेतु (अथवा मध्यपद) का, उन्हें तर्कवाक्यो के रूप में प्रस्तुत करने की परवाह किये बिना ही उल्लेख करने से आरम्भ करता है । प्रतिपक्षी तब दो प्रश्नो पर विचार करता है १) क्या हेतु (ह) वास्तव में साध्य (म) में पूर्णतया और अनिवार्यत उपस्थित है, और २) क्या हेतु (ह) अनिवार्यत और सामान्यत विधेय (वि) में उपस्थित है । इसके पश्चात् शास्त्रार्थ आरम्भ होता है । यदि आधुनिक अंग्रेजी औपचारिक तर्कशास्त्र की शब्दावली में परिणत कर दिया जाय तो इन दोनों प्रश्नो का यह अर्थ होगा : १) क्या मध्य पक्ष में वितरित है, और २) क्या मध्य साध्य में वितरित है । परार्थानुमान के कथन के इस रूप को शताब्दियो के तत्पर व्यवहार द्वारा हेतुवाभावो का पता लगाने के लिये सर्वाधिक सुगम पाया गया है । तर्कशास्त्र का वास्तविक कार्य केवल उसी समय आरम्भ होता है जब तीन पदो को स्पष्ट तथा असदिग्ध रूप से पृथक् कर लिया जाता है । अस्तव्यस्त तर्कवाक्यात्मक रूप में वास्तविक पद अक्सर इतने अधिक प्रच्छन्न हो जाते हैं कि उनको ढूँढना कठिन हो जाता है ।

## § २. परार्थानुमान के अवयव

जैसा कि ऊपर के उदाहरणो में देखा गया है, परार्थानुमान में केवल दो ही तर्कवाक्य होते हैं । जब दिङ्नाग ने अपना तर्कशास्त्रीय परिष्कार आरम्भ

<sup>१</sup> न्यावि० २ ४५ और न्यावि० पृ० ३७ ११ और वाद, अनुवाद पृ० १०० और वाद ।

‘किया तो उन्हें नैयायिकों के सम्प्रदाय में स्थापित पञ्चावयवी परार्थानुमान के सिद्धान्त का सामना करना पड़ा। इस प्रकार के परार्थानुमान को आरोहक और अवरोहक तर्क के पाँच अन्तर्सम्बद्ध स्तरो को व्यक्त करने वाला माना जाता था। यह प्रतिज्ञा से आरम्भ होकर निगमन में समाप्त होता था जो प्रतिज्ञा की ही पुनरुक्ति के अतिरिक्त और कुछ नहीं था। पञ्चावयव इस प्रकार थे।

१ प्रतिज्ञा पर्वत पर अग्नि है।

२ हेतु क्योंकि वहाँ धूम है।

३ उदाहरण जैसे पाकशाला इत्यादि में, जहाँ जहाँ धूम वहाँ वहाँ अग्नि।

४ उपनय और पर्वत पर वैसा ही धूम है।

५ निगमन पर्वत पर अग्नि है।

इन पाँच अवयवों में से दिङ्नाग ने केवल दो—उदाहरण सहित अन्वयवाक्य और निगमन सहित उपनय—को ही ग्रहण किया। वास्तव में प्रत्येक अनुमान की ही भाँति प्रत्येक परार्थानुमान में प्रमुख बात साध्य-आधारवाक्य में व्यक्त रूप में दो पदों के अनिवार्य अन्तर्सम्बन्ध का तथ्य है। दूसरी बात के अन्तर्गत अन्वयवाक्य का किसी विशेष के प्रति उपनय आता है। यही अनुमान का वास्तविक उद्देश्य है, अर्थात् किसी विषय का उसके लिङ्ग के ज्ञान के आधार पर ज्ञान। जब इन दो चरणों को सम्पन्न कर दिया जाता है तब परार्थानुमान के उद्देश्य की सिद्धि हो जाती है, अन्य अवयव निरर्थक हैं। इस प्रकार यह एक अन्वयवाक्य और उसके किसी व्यक्ति के प्रति उपनय में निहित होता है।<sup>१</sup>

परन्तु नैयायिकों का परार्थानुमान वही अधिक विवरणों से युक्त होता है। सर्वप्रथम इसमें एक पृथक् प्रतिज्ञा तथा एक पृथक् निगमन होता है, यद्यपि विषयवस्तु की दृष्टि से निगमन प्रतिज्ञा की ही अन्त में पुनरुक्ति के अतिरिक्त अन्य कुछ नहीं। इस प्रकार परार्थानुमान एक गणितीय

<sup>१</sup> तुकी० वेन लॉजिक, ११४६ ‘प्रत्येक प्रामाणिक निगमन के अनिवार्य गठन के अन्तर्गत १) एक सामान्य आधारवाक्य, चाहे विधि या अनुपलब्धि, तथा २) एक उपनयात्मक वाक्य जिसे विधि ही होना चाहिये, आते हैं।’

निदर्शन के समान प्रतीत होता है। यह साध्य की घोषणा से आरम्भ होता है और इस कथन से समाप्त होता है कि साध्य का निदर्शन कर दिया गया। दिङ्नाग और धर्मकीर्ति एक शुद्ध प्रतिज्ञा की परिभाषा का विस्तार करते हैं। प्रत्यक्षत इन लोगों के समय विभिन्न सम्प्रदायों के बीच यह एक विवाद का विषय था। ये लोग यह मानते हैं कि सार्वजनिक शास्त्रार्थ में प्रतिज्ञा का शुद्ध रूप से निर्धारण होना चाहिये। साथ ही साथ ये यह भी मानते हैं कि प्रतिज्ञा प्रत्येक निगमन का एक अनिवार्य अवयव नहीं है। इसे किमी वाद (शास्त्रार्थ) के समय उस स्थिति में बिना किमी हानि के ही छोड़ दिया जा सकता है जब वाद के बीच में इसे बिना किमी विशेष उल्लेख के ही स्पष्ट रूप से समझ लिया जाता है। इनके अनुसार प्रतिज्ञा निरर्थक या विरोधी नहीं हो सकती। यह कुछ ऐसी नहीं हो सकती जिसको सिद्ध करना उपयोगी न हो। साथ ही इसे ऐसा तर्क-वाक्य होना चाहिये जिस पर वादी स्वयं विश्वास करता है और जिसे वह सदुद्देश्य के साथ वास्तव में सिद्ध करना चाहता है। यह एक कुतर्क होगा यदि कोई दार्शनिक ऐसे विचारों से लाभ उठाना चाहे जिन पर वह स्वयं विश्वास नहीं करता। वाचस्पति मिश्र कहते हैं कि यदि एक दार्शनिक, जो वैशेषिक सिद्धान्तों के अनुयायी के रूप में सुज्ञात है, अपनी प्रतिज्ञा में सहसा अपने विपक्षियों, मीमामिका के वाणी की नित्यता सम्बन्धी सिद्धान्त को ग्रहण कर ले और यदि वह अधिकृत निर्णायकों की उपस्थिति में किसी सार्वजनिक सभा में ऐसा करे तो उसे और आगे शास्त्रार्थ नहीं करने दिया जायगा। यहाँ तक कि उसके तर्कों को सुनने के पूर्व ही उसकी पराजय की घोषणा कर दी जायेगी।

इस प्रकार नियमों की एक ऐसी शृङ्खला की स्थापना कर दी गई जिनको किसी भी ग्राह्य प्रतिज्ञा के लिये मन्तुष्ट करना आवश्यक था।<sup>१</sup> किन्तु वाद में सुनिर्धारित प्रतिज्ञा विषयक यह अव्याय क्रमशः अमहत्वपूर्ण होता गया क्योंकि प्रतिज्ञा के समस्त हेतुवाक्य, मिथ्या तर्कों के सिद्धान्त में विलीन हो गये।

दिङ्नाग और धर्मकीर्ति के अनुसार परार्थानुमान के वास्तविक अवयव, किसी तार्किक प्रक्रिया के अनिवार्य अवयव, इस प्रकार, केवल दो ही, अर्थात् सामान्य नियम तथा उसका किसी वैयक्तिक स्थिति के प्रति उपनय, होते हैं। इनमें से प्रथम दो पदों के बीच एक अनिवार्य अन्योन्याश्रयत्व की स्थापना

<sup>१</sup>तुकी० अनुवाद पर मेरी टिप्पणियाँ, भाग २, पृ० १६० ६ और वाद।

करता है, और द्वितीय इस सामान्य नियम का बाद के प्रश्न के प्रति उपनय करता है। प्रथम को अविनाभाव कहते हैं।<sup>१</sup> दूसरे को पक्षधर्मता ( इस अविनाभाव के तथ्य से ) कहते हैं।<sup>२</sup> इसका उदाहरण, इस प्रकार है

ह वि को व्याप्त करता है,

स ह + वि को व्याप्त करता है।

निगमन को वास्तव में, जैसा कि समस्त योरोपीय तर्कशास्त्रियों ने पाया है<sup>३</sup> उसी मात्रा में पक्ष-आधारवाक्य से पृथक् नहीं किया जा सकता जिसमें साध्य-आधारवाक्य को पक्ष से। यदि हम इसे एक एक पृथक् अवयव का पद प्रदान करें, तब प्रतिज्ञा को, अर्थात् साध्य के रूप में आरम्भ में निगमन की ही पुनरुक्ति को यही पद प्रदान करने के लिये पर्याप्त आधार नहीं होगा जैसा कि नैयायिक वास्तव में मानते हैं। दिङ्नाग<sup>४</sup> कहते हैं “मैं उन नैयायिकों के सिद्धान्त का प्रतिवाद करता हूँ जो प्रतिज्ञा को परार्थानुमान का एक पृथक् अवयव मानते हैं।”

धर्मोत्तर<sup>५</sup> का यह कथन है “निगमन को पृथक् रूप से व्यक्त करने की कोई आवश्यकता नहीं है। यदि निगमित गुण के साथ हेतु के अनिवार्य रूप से व्याप्ति का ज्ञान हो जाय तो (हम साध्य-आधारवाक्य को जान लेते हैं)। तब यदि हम इसी हेतु का किसी निर्दिष्ट स्थान पर उपस्थित होने के रूप में प्रत्यक्ष करते हैं (अर्थात् यदि हम पक्ष-आधारवाक्य को जानते हैं) तब हम निगमन को भी जान चुकते हैं। अनुमित निगमन की पुनरुक्ति का कोई उपयोग नहीं है।”

इस प्रकार, परार्थानुमान के वास्तविक अवयव वही हैं जिनकी तार्किक हेतु के तीन पक्षों के रूप में स्वार्थानुमान में स्थापना की जा चुकी है, किन्तु इनका क्रम परार्थानुमान में परिवर्तित हो गया है।

ये इस प्रकार हैं —

- |                                |              |
|--------------------------------|--------------|
| १ केवल सधर्मियों में ही        | } = अविनाभाव |
| २ विधर्मियों में कभी नहीं      |              |
| ३ साध्य में सम्पूर्णतः = उपनय। |              |

<sup>१</sup> अविनाभाव = अनन्तरीयकत्व = अव्यभिचार = व्याप्ति।

<sup>२</sup> पक्ष-धर्मता। इसे मात्र 'पक्ष' भी कहते हैं; तुकी० न्यामु० पृ० १२।

<sup>३</sup> सिग्वर्ट लॉजिक, १ ४७८ नोट।

<sup>४</sup> न्यामु०, दुर्ची का अनुवाद पृ० ४५।

<sup>५</sup> न्याविटी० पृ० ५३ १६; अनुवाद पृ० १५०।

प्रथम दो पक्ष, जैसा कि अभी सिद्ध किया जायगा, केवल निर्धारण के अन्तर को व्यक्त करते हैं, अनिवार्यतः ये दोनों तुल्यार्थक हैं ।

### § ३. परार्थानुमान और आगमन

दिङ्नाग<sup>१</sup> कहते हैं कि “तव (जब न तो प्रतिज्ञा, न उपनय, और न निगमन ही प्रथम अवयव हो) क्या उदाहरण का निर्धारण एक भिन्न अवयव को व्यक्त नहीं करता, क्योंकि यह केवल हेतु के अर्थ की ही घोषणा करता है ?” दिङ्नाग का इस विषय पर उत्तर यह है कि “विधि और उपलब्धि के उदाहरणों को पृथक्-पृथक् व्यक्त करना आवश्यक है” (जिससे यह दिखाया जा सके कि पक्ष-आधारवाक्य के विषय में उपस्थित होने की आवश्यकता के अतिरिक्त हेतु अन्य दो आवश्यकताओं से युक्त है) । परन्तु उदाहरण को साध्य-आधारवाक्य से पृथक् नहीं करना चाहिये । यह एक पृथक् अवयव नहीं होता । यह तो सामान्य नियम में ही निहित तथा वास्तव में उसी के समान होता है ।

भारतीय परार्थानुमान वास्तव में केवल निगमनात्मक तर्क का ही निर्धारण नहीं है । उस आगमन का भी संकेत इसमें निहित होता है जो सदैव निगमन के पूर्व आता है । सामान्य नियम अथवा साध्य-आधारवाक्य की ऐसे वैयक्तिक तथ्यों के सामान्यीकरण के द्वारा स्थापना की जाती है जो उदाहरण होते हैं, अर्थात् जो उसका स्पष्टीकरण तथा उसकी पुष्टि करते हैं । उदाहरण एक वैयक्तिक तथ्य होता है जो स्वयं सामान्य नियम से युक्त होता है । उदाहरणों के बिना कोई सामान्य नियम नहीं हो सकता, और यदि वैयक्तिक तथ्यों में सामान्य नियम निहित न हो तो उन्हें उदाहरण भी नहीं कहा जा सकता । इस प्रकार उदाहरण और सामान्य नियम अथवा साध्य-आधारवाक्य व्यवहार में एक ही वस्तु हैं । अपूर्ण आगमन के विरुद्ध सुरक्षा की दृष्टि से उदाहरण को विधायक और प्रतिषेधात्मक होना चाहिये । तात्पर्य यह कि साधर्म्य तथा वैधर्म्य की सम्मिलित विधि का अवश्य व्यवहार करना चाहिये । जब किसी भी विधायक उदाहरण को न पाया जा सके, अथवा कोई प्रतिषेधात्मक उदाहरण न मिल सके, तब निगमन सम्भव नहीं हो सकता । ऐसी स्थिति में परिणाम केवल एक हेत्वाभास ही होगा । किन्तु नैयायिक उदाहरण को परार्थानुमान का एक पृथक् अवयव, एक पृथक् आधारवाक्य मानकर उसकी परिभाषा देते हैं । धर्मकीर्ति के अनुसार यह सर्वथा निरर्थक है, क्योंकि

<sup>१</sup> न्यामु० अनुवाद पृ० ४५ ।



यदि तार्किक हेतु की ठीक-ठीक परिभाषा दी गई हो तो किसी उदाहरण को क्या होना चाहिये इसकी भी परिभाषा दे दी जाती है, इसे पृथक् नहीं प्रस्तुत किया जा सकता । तार्किक हेतु कुछ ऐसा होता है जो केवल समान उदाहरणों में ही उपस्थित और असमान उदाहरणों में सदैव अनुपस्थित रहता है । ये उदाहरण और हेतु सहसम्बद्ध होते हैं । ज्योंही हेतु की परिभाषा की जाती है त्योंही हेतु के साथ इनके सम्बन्ध के कारण इनकी भी परिभाषा हो जाती है । इस विषय पर धर्मकीर्ति अपने विचार इस प्रकार व्यक्त करते हैं “हम लोगो ने तार्किक हेतु की सामान्य रूप से केवल समानों में उपस्थित तथा प्रत्येक असमानों में अनुपस्थित होने के रूप में परिभाषा की है । आगे हमने इसका भी निर्धारण किया है कि हेत्वाश्रित और विभागात्मक हेतुओं को इन बातों को व्यक्त करना चाहिये प्रथम को एक फल को (जिससे ही उसके अनिवार्य हेतु की उपस्थिति का अनुमान किया जाता है), और द्वितीय को एक अनिवार्यत सहचारी गुण को जो मात्र ही फल के अनुमान के लिये पर्याप्त है । जब हेतु इस प्रकार व्यक्त हो तो यह दिखाया गया है कि (१) उदाहरण के लिये, जहाँ-जहाँ धूम है वहाँ वहाँ अग्नि भी है, जैसे पाकशाला इत्यादि में, बिना अग्नि के धूम नहीं होता, जैसे ( सरोवर में, तथा अन्य सभी ) असमानों में, ( २ ) जहाँ कृतकत्व है वहाँ परिवर्तन है, जैसे घट इत्यादि में, यदि कुछ परिवर्तनरहित है तो वह कृतक नहीं है, जैसे आकाश । वास्तव में, अन्यथा किसी प्रकार समानों में हेतु के उपस्थित होने और समस्त असमानों में अनुपस्थित होने को दिखाना असम्भव है (इन सामान्य विशिष्टताओं का निदर्शन इन बातों के अतिरिक्त दिखाना असम्भव है) (१) हेतु की उपस्थिति का हेत्वात्मक निगमन अनिवार्यत फल की उपस्थिति का अनुगमन करता है, और यह कि (२) विभागात्मक रूप से निगमित गुण अनिवार्यत विभागात्मक हेतु को व्यक्त करनेवाले तथ्य में निहित होता है । जब यह दिखा दिया गया तब तदनुसार यह भी दिखा दिया गया कि उदाहरण क्या है, क्योंकि तत्त्वतः इसमें और कुछ निहित नहीं होता ।

### § ४. परार्थानुमान के आकार

यत् परार्थानुमान तर्कवाक्यों में किसी अनुमान को व्यक्त करने के अतिरिक्त और कुछ नहीं, अतः यह स्पष्ट है कि परार्थानुमान के भी उतने ही प्रकार होंगे जितने अनुमान के । किसी विषय के लिङ्ग द्वारा उस विषय के

ज्ञान के रूप में अनुमान की परिभाषा की गई है। यह लिङ्ग अथवा तथा-कथित त्रिरूप लिङ्ग दो पक्षों के बीच के निश्चित अन्योन्याश्रयत्व के अतिरिक्त और कुछ नहीं। तदनुसार परार्थानुमान के उतने ही प्रकार हो सकते हैं जितने दो पदों के बीच सम्बन्ध के प्रकार। हम देख चुके हैं कि दो पदों के बीच तीन और केवल तीन ही, ऐसे निश्चित सम्बन्ध हो सकते हैं जो किसी वस्तु के अन्य के साथ उसके सम्बन्ध के आधार पर उसके ज्ञान को सम्भव बना सकते हैं। हमें किसी वस्तु का उसके फल के द्वारा, अथवा एक घर्मी होने के द्वारा, अथवा उसके प्रतिपेक्षात्मक प्रतिरूप द्वारा ही ज्ञान हो सकता है। इसी प्रकार परार्थानुमान भी तीन प्रकार का होगा—हेत्वात्मक, विभागात्मक और प्रतिपेक्षात्मक। इनका ऊपर उदाहरण दिया जा चुका है।

फिर भी, ये अन्तर परार्थानुमान के विषय-वस्तु पर आधारित हैं, उसके रूप पर नहीं। ये तार्किक सम्बन्धों पर आधारित हैं जिनके लिये घर्मीकीर्ति ने पदार्थों की एक निश्चित तालिका का निर्धारण कर दिया है। एक अन्य अन्तर भी है जो परार्थानुमान के रूप को ही प्रभावित करता है। एक ही तथ्य, किसी विषय के उनके लिङ्ग के माध्यम से अनुमित ज्ञान को दो भिन्न प्रकारों से व्यक्त किया जा सकता है। हम इस अन्तर को आकार या रूप का अन्तर कह सकते हैं। वास्तव में प्रत्येक लिङ्ग की दो प्रमुख विशिष्टताएँ होती हैं, अर्थात् वह सपक्षों के समान तथा विपक्षों के असमान होता है। दिङ्नाग इस बात पर बल देते हैं कि यह एक ही लिङ्ग होता है, दो नहीं<sup>१</sup>। कोई भी लिङ्ग एक साथ ही विपक्षों में अनुपस्थित हुये बिना सपक्षों में उपस्थित नहीं हो सकता। किन्तु व्यवहार में, यत लिङ्ग वही होता है अतः हम उसके विधायक पक्ष पर ध्यान दे सकते हैं और उसके प्रतिपेक्षात्मक पक्ष को अभिप्रेत माना जा सकता है, अथवा हम प्रतिपेक्षात्मक पक्ष पर ध्यान दे सकते हैं और विधायक पक्ष को अभिप्रेत माना जा सकता है। साधर्म्य और वैधर्म्य की मिश्रित विधि ज्ञान के सम्पूर्ण क्षेत्र को नियन्त्रित करती है, किन्तु यत ज्ञान के विधायक और प्रतिपेक्षात्मक अंशों के बीच तुल्यार्थकता होती है, अतः केवल एक पक्ष को, या तो साधर्म्य को अथवा वैधर्म्य को ही, व्यक्त करना मात्र पर्याप्त और उसका प्रतिरूप अभिप्रेत होता है। यही कारण है कि हमें प्रत्येक परार्थानुमान के दो रूप उपलब्ध होते हैं। रूप या आकार से यहाँ किसी अनुमान के पदों की शब्द-व्यवस्था के किसी अस्वाभाविक, तोड़े-मरोड़े अथवा

<sup>१</sup> तुकी० न्यामु०, अनुवाद पृ० २२।

करता है, और द्वितीय इस सामान्य नियम का वाद के प्रश्न के प्रति उपनय करता है। प्रथम को अविनाभाव कहते हैं।<sup>१</sup> दूसरे को पक्षधर्मता ( इस अविनाभाव के तथ्य से ) कहते हैं।<sup>२</sup> इसका उदाहरण, इस प्रकार है

ह वि को व्याप्त करता है,

स ह + वि को व्याप्त करता है।

निगमन को वास्तव में, जैसा कि समस्त योरोपीय तर्कशास्त्रियों ने पाया है<sup>३</sup> उसी मात्रा में पक्ष-आधारवाक्य से पृथक् नहीं किया जा सकता जिसमें साध्य-आधारवाक्य को पक्ष से। यदि हम इसे एक एक पृथक् अवयव का पद प्रदान करें, तब प्रतिज्ञा को, अर्थात् साध्य के रूप में आरम्भ में निगमन की ही पुनरुक्ति को यही पद प्रदान करने के लिये पर्याप्त आधार नहीं होगा जैसा कि नैयायिक वास्तव में मानते हैं। दिङ्नाग<sup>४</sup> कहते हैं “मैं उन नैयायिकों के सिद्धान्त का प्रतिवाद करता हूँ जो प्रतिज्ञा को परार्थानुमान का एक पृथक् अवयव मानते हैं।”

धर्मोत्तर<sup>५</sup> का यह कथन है “निगमन को पृथक् रूप से व्यक्त करने की कोई आवश्यकता नहीं है। यदि निगमित गुण के साथ हेतु के अनिवार्य रूप से व्याप्ति का ज्ञान हो जाय तो (हम साध्य-आधारवाक्य को जान लेते हैं)। तब यदि हम इसी हेतु का किसी निर्दिष्ट स्थान पर उपस्थित होने के रूप में प्रत्यक्ष करते हैं (अर्थात् यदि हम पक्ष-आधारवाक्य को जानते हैं) तब हम निगमन को भी जान चुकते हैं। अनुमित निगमन की पुनरुक्ति का कोई उपयोग नहीं है।”

इस प्रकार, परार्थानुमान के वास्तविक अवयव वही हैं जिनकी तार्किक हेतु के तीन पक्षों के रूप में स्वार्थानुमान में स्थापना की जा चुकी है, किन्तु इनका क्रम परार्थानुमान में परिवर्तित हो गया है।

ये इस प्रकार हैं —

- |                                |              |
|--------------------------------|--------------|
| १ केवल सधर्मियों में ही        | } = अविनाभाव |
| २ विधर्मियों में कभी नहीं      |              |
| ३ साध्य में सम्पूर्णतः = उपनय। |              |

<sup>१</sup> अविनाभाव = अनन्तरीयकत्व = अव्यभिचार = व्याप्ति।

<sup>२</sup> पक्ष-धर्मता। इसे मात्र ‘पक्ष’ भी कहते हैं; तुकी० न्यामु० पृ० १२।

<sup>३</sup> सिग्वर्ट लॉजिक, १ ४७८ नोट।

<sup>४</sup> न्यामु०, दुर्ची का अनुवाद पृ० ४५।

<sup>५</sup> न्याविटी० पृ० ५३ १६; अनुवाद पृ० १५०।

प्रथम दो पक्ष, जैसा कि अभी मिद्ध किया जायगा, केवल निर्धारण के अन्तर को व्यक्त करते हैं, अनिवार्यतः ये दोनों तुल्यार्थक हैं ।

### § ३. परार्थानुमान और आगमन

दिङ्नाग<sup>१</sup> कहते हैं कि “तव (जब न तो प्रतिज्ञा, न उपनय, और न निगमन ही प्रथम अवयव हो) क्या उदाहरण का निर्धारण एक भिन्न अवयव को व्यक्त नहीं करता, क्योंकि यह केवल हेतु के अर्थ की ही घोषणा करता है ?” दिङ्नाग का इस विषय पर उत्तर यह है कि “विधि और उपलब्धि के उदाहरणों को पृथक्-पृथक् व्यक्त करना आवश्यक है” (जिससे यह दिखाया जा सके कि पक्ष-आधारवाक्य के विषय में उपस्थित होने की आवश्यकता के अतिरिक्त हेतु अन्य दो आवश्यकताओं से युक्त है) । परन्तु उदाहरण को साध्य-आधारवाक्य से पृथक् नहीं करना चाहिये । यह एक पृथक् अवयव नहीं होता । यह तो सामान्य नियम में ही निहित तथा वास्तव में उसी के समान होता है ।

भारतीय परार्थानुमान वास्तव में केवल निगमनात्मक तर्क का ही निर्धारण नहीं है । उस आगमन का भी संकेत इसमें निहित होता है जो सदैव निगमन के पूर्व आता है । सामान्य नियम अथवा साध्य-आधारवाक्य की ऐसे वैयक्तिक तथ्यों के सामान्यीकरण के द्वारा स्थापना की जाती है जो उदाहरण होते हैं, अर्थात् जो उसका स्पष्टीकरण तथा उसकी पुष्टि करते हैं । उदाहरण एक वैयक्तिक तथ्य होता है जो स्वयं सामान्य नियम से युक्त होता है । उदाहरणों के बिना कोई सामान्य नियम नहीं हो सकता, और यदि वैयक्तिक तथ्यों में सामान्य नियम निहित न हो तो उन्हें उदाहरण भी नहीं कहा जा सकता । इस प्रकार उदाहरण और सामान्य नियम अथवा साध्य-आधारवाक्य व्यवहारतः एक ही वस्तु हैं । अपूर्ण आगमन के विरुद्ध सुरक्षा की दृष्टि से उदाहरण को विधायक और प्रतिषेधात्मक होना चाहिये । तात्पर्य यह कि साधर्म्य तथा वैधर्म्य की सम्मिलित विधि का अवश्य व्यवहार करना चाहिये । जब किसी भी विधायक उदाहरण को न पाया जा सके, अथवा कोई प्रतिषेधात्मक उदाहरण न मिल सके, तब निगमन सम्भव नहीं हो सकता । ऐसी स्थिति में परिणाम केवल एक हेत्वाभास ही होगा । किन्तु नैयायिक उदाहरण को परार्थानुमान का एक पृथक् अवयव, एक पृथक् आधारवाक्य मानकर उसकी परिभाषा देते हैं । धर्मकीर्ति के अनुसार यह सर्वथा निरर्थक है, क्योंकि

<sup>१</sup> न्यामु० अनुवाद पृ० ४५ ।

यदि तार्किक हेतु की ठीक-ठीक परिभाषा दी गई हो तो किसी उदाहरण को क्या होना चाहिये इसकी भी परिभाषा दे दी जाती है, इसे पृथक् नहीं प्रस्तुत किया जा सकता । तार्किक हेतु कुछ ऐसा होता है जो केवल समान उदाहरणों में ही उपस्थित और असमान उदाहरणों में सदैव अनुपस्थित रहता है । ये उदाहरण और हेतु सहसम्बद्ध होते हैं । ज्योंही हेतु की परिभाषा की जाती है त्योंही हेतु के साथ इनके सम्बन्ध के कारण इनकी भी परिभाषा हो जाती है । इस विषय पर धर्मकीर्ति अपने विचार इस प्रकार व्यक्त करते हैं “हम लोगो ने तार्किक हेतु की सामान्य रूप से केवल समानों में उपस्थित तथा प्रत्येक असमानों में अनुपस्थित होने के रूप में परिभाषा की है । आगे हमने इसका भी निर्धारण किया है कि हेत्वाश्रित और विभागात्मक हेतुओं को इन बातों को व्यक्त करना चाहिये प्रथम को एक फल को (जिससे ही उसके अनिवार्य हेतु की उपस्थिति का अनुमान किया जाता है), और द्वितीय को एक अनिवार्यत सहचारी गुण को जो मात्र ही फल के अनुमान के लिये पर्याप्त है । जब हेतु इस प्रकार व्यक्त हो तो यह दिखाया गया है कि (१) उदाहरण के लिये, जहाँ-जहाँ धूम है वहाँ वहाँ अग्नि भी है, जैसे पाकशाला इत्यादि में, बिना अग्नि के धूम नहीं होता, जैसे ( सरोवर में, तथा अन्य सभी ) असमानों में, ( २ ) जहाँ कृतकत्व है वहाँ परिवर्तन है, जैसे घट इत्यादि में, यदि कुछ परिवर्तनरहित है तो वह कृतक नहीं है, जैसे आकाश । वास्तव में, अन्यथा किसी प्रकार समानों में हेतु के उपस्थित होने और समस्त असमानों में अनुपस्थित होने को दिखाना असम्भव है (इन सामान्य विशिष्टताओं का निदर्शन इन बातों के अतिरिक्त दिखाना असम्भव है) (१) हेतु की उपस्थिति का हेत्वात्मक निगमन अनिवार्यत फल की उपस्थिति का अनुगमन करता है, और यह कि (२) विभागात्मक रूप से निगमित गुण अनिवार्यत विभागात्मक हेतु को व्यक्त करनेवाले तथ्य में निहित होता है । जब यह दिखा दिया गया तब तदनुसार यह भी दिखा दिया गया कि उदाहरण क्या है, क्योंकि तत्त्वतः इसमें और कुछ निहित नहीं होता ।

#### § ४. परार्थानुमान के आकार

यत् परार्थानुमान तर्कवाक्यो मे किसी अनुमान को व्यक्त करने के अतिरिक्त और कुछ नहीं, अतः यह स्पष्ट है कि परार्थानुमान के भी उतने ही प्रकार होंगे जितने अनुमान के । किसी विषय के लिङ्ग द्वारा उस विषय के

ज्ञान के रूप में अनुमान की परिभाषा की गई है। यह लिङ्ग अथवा तथा-कथित त्रिरूप लिङ्ग दो पक्षों के बीच के निश्चित अन्योन्याश्रयत्व के अतिरिक्त और कुछ नहीं। तदनुसार परार्थानुमान के उतने ही प्रकार हो सकते हैं जितने दो पदों के बीच सम्बन्ध के प्रकार। हम देख चुके हैं कि दो पदों के बीच तीन और केवल तीन ही, ऐसे निश्चित सम्बन्ध हो सकते हैं जो किसी वस्तु के अन्य के साथ उसके सम्बन्ध के आधार पर उसके ज्ञान को सम्भव बना सकते हैं। हमें किसी वस्तु का उसके फल के द्वारा, अथवा एक धर्म होने के द्वारा, अथवा उसके प्रतिषेधात्मक प्रतिरूप द्वारा ही ज्ञान हो सकता है। इसी प्रकार परार्थानुमान भी तीन प्रकार का होगा—हेत्वात्मक, विभागात्मक और प्रतिषेधात्मक। इनका ऊपर उदाहरण दिया जा चुका है।

फिर भी, ये अन्तर परार्थानुमान के विषय-वस्तु पर आधारित हैं, उसके रूप पर नहीं। ये तार्किक सम्बन्धों पर आधारित हैं जिनके लिये धर्मकीर्ति ने पदार्थों की एक निश्चित तालिका का निर्धारण कर दिया है। एक अन्य अन्तर भी है जो परार्थानुमान के रूप को ही प्रभावित करता है। एक ही तथ्य, किन्ती विषय के उसके लिङ्ग के माध्यम से अनुमित ज्ञान को दो भिन्न प्रकारों से व्यक्त किया जा सकता है। हम इस अन्तर को आकार या रूप का अन्तर कह सकते हैं। वास्तव में प्रत्येक लिङ्ग की दो प्रमुख विशिष्टताएँ होती हैं, अर्थात् वह सपक्षों के समान तथा विपक्षों के असमान होता है। दिङ्नाग इस बात पर बल देते हैं कि यह एक ही लिङ्ग होता है, दो नहीं<sup>१</sup>। कोई भी लिङ्ग एक साथ ही विपक्षों में अनुपस्थित हुये बिना सपक्षों में उपस्थित नहीं हो सकता। किन्तु व्यवहारतः, यत् लिङ्ग वही होता है अतः हम उसके विधायक पक्ष पर ध्यान दे सकते हैं और उसके प्रतिषेधात्मक पक्ष को अभिप्रेत माना जा सकता है, अथवा हम प्रतिषेधात्मक पक्ष पर ध्यान दे सकते हैं और विधायक पक्ष को अभिप्रेत माना जा सकता है। माध्यम्य और वैधर्म्य की मिश्रित विधि ज्ञान के सम्पूर्ण क्षेत्र को नियन्त्रित करती है, किन्तु यत् ज्ञान के विधायक और प्रतिषेधात्मक अंशों के बीच तुल्यार्थकता होती है, अतः केवल एक पक्ष को, या तो साधर्म्य को अथवा वैधर्म्य को ही, व्यक्त करना मात्र पर्याप्त और उमका प्रतिरूप अभिप्रेत होता है। यही कारण है कि हमें प्रत्येक परार्थानुमान के दो रूप उपलब्ध होते हैं। रूप या आकार से यहाँ किसी अनुमान के पदों की शब्द-व्यवस्था के किसी अस्वाभाविक, तोड़े-मरोड़े अथवा

<sup>१</sup> तुकी० न्यामु०, अनुवाद पृ० २२।

ऐसे विपर्यस्त रूप का तात्पर्य नहीं जिसमें प्रत्येक अनुमान का वास्तविक केन्द्र, दो पदों का सामान्य तथा निश्चित अन्योन्याश्रयत्व सर्वथा विनष्ट हो गया हो। इसका अर्थ दो पदों के बीच निश्चित अन्योन्याश्रयत्व के आधार पर सत् के ज्ञान की दो सामान्य तथा तुल्यार्थक विधियाँ हैं। हम देख चुके हैं कि यह प्रत्यक्षात्मक निश्चय कि “यह अग्नि है” एक ऐसी वस्तु के ज्ञान के अतिरिक्त और कुछ नहीं जिसका अन्य समस्त अग्नियों से सपक्षत्व तथा समस्त अ-अग्नियों से विपक्षत्व है। किसी अदृश्य अग्नि का उसके लिङ्ग, धूम, के द्वारा ज्ञान भी इसी प्रकार उन समस्त स्थानों के साथ उसके सपक्षत्व का ज्ञान है जो धूम तथा अग्नि के द्विविध लिङ्ग से युक्त हैं, और ऐसे समस्त स्थानों के साथ उसके विपक्षत्व का जहाँ यह द्विविध लिङ्ग अनुपस्थित है। इतना ही नहीं इस अनुपलब्धि निश्चय की कि “यहाँ कोई घट नहीं”, अपनी प्रतिषेधात्मक प्रकृति के विपरीत भी, अथवा जो भारतीय शब्दविन्यास के अनुसार ‘अप्रत्यक्ष’ के द्वारा अनुमान है, इन दोनों विधियों, विधायक और प्रतिषेधात्मक के रूप में व्याख्या की जा सकती है। वास्तव में हम इस निश्चय को इस प्रकार व्यक्त कर सकते हैं —

प्रत्यक्षात्मकता की समस्त स्थितियों की पूर्ति के विपरीत जिसका प्रत्यक्ष नहीं होता वह अनुपस्थित है।

इस स्थान पर किसी घट का प्रत्यक्ष नहीं हो रहा है।

यह अनुपस्थित है।

अथवा हम इसी विचार को वैधर्म्य की विधि द्वारा भी व्यक्त कर सकते हैं। तब हमें ये तर्कवाक्य मिलेंगे —

प्रत्यक्षात्मकता की समस्त स्थितियों की पूर्ति होने पर जो कुछ भी उपस्थित है उसका निश्चित प्रत्यक्ष होता है।

किन्तु इस स्थान पर ऐसे किसी घट का प्रत्यक्ष नहीं हो रहा है।

यह अनुपस्थित है।

किसी निश्चित स्थान पर घट की अनुपस्थिति का ज्ञान या तो प्रतिषेध के अन्य उदाहरणों के साथ उसके साधर्म्य अथवा उसकी उपस्थिति के विधायक उदाहरणों के साथ उसके वैधर्म्य के आधार पर होता है। स्वभावतः इन्हीं दोनों विधियों का तदुत्पत्ति और तादात्म्य पर आधारित आगमनो तथा निगमनो के लिये व्यवहार किया जा सकता है।

साधर्म्य के नियम के अनुसार व्यक्त विभागात्मक निगमन इस प्रकार होगा —

प्रतीत्य-समुत्पाद मे जो कुछ भी अपने हेतुत्व के परिवर्तन से परिवर्तन-शील है वह अशाश्वत है, घटादि की भाँति ।  
वाणी की ध्वनियाँ परिवर्तनशील हैं ।  
ये अशाश्वत हैं ।

वैधर्म्य की विधि के अनुसार व्यक्त करने पर इसी निगमन का यह परार्थानुमानात्मक रूप होगा —

जो कुछ भी शाश्वत है वह प्रतीत्य-समुत्पाद के अपने हेतुओं के परिवर्तन से परिवर्तनशील नहीं है, जैसे आकाश ।  
किन्तु वाणी की ध्वनियाँ परिवर्तनशील हैं ।  
ये अ-शाश्वत हैं ।

इसी प्रकार हेवात्मक निगमन के भी दो भिन्न आकार हैं । साधर्म्य के नियम के अनुसार व्यक्त होने पर यह हेत्वात्मक परार्थानुमान मिलता है ।—

जहाँ-जहाँ धूम है, वहाँ-वहाँ अग्नि है, जैसे पाकशाला में ।

यहाँ धूम है ।

यहाँ अग्नि भी होना चाहिये ।

वैधर्म्य के नियम के अनुसार व्यक्त होने पर इसी का यह रूप होगा —

जहाँ अग्नि नहीं है वहाँ धूम भी नहीं है, जैसे जल मे ।

किन्तु यहाँ धूम है,

यहाँ अग्नि भी होना चाहिये ।

साम्बन्ध और वैधर्म्य के नियम, इस प्रकार, भारतीय तर्कशास्त्र मे न केवल “ऐसी सरलतम और स्पष्ट विधियाँ हैं जिनसे किसी घटना की पूर्ववर्ती स्थितियों मे से ऐसी स्थिति को पृथक् किया जा सकता है जो उस घटना के साथ एक निश्चित नियम के अनुसार वास्तविक रूप से सम्बद्ध होती है”<sup>१</sup>, वरन् ये प्रत्येक प्रकार के सम्बन्धों तथा यहाँ तक कि प्रत्येक प्रकार के निश्चयों की स्थापना करनेवाली विधियाँ भी हैं ।<sup>२</sup> एक विधि के अन्तर्गत “उन विभिन्न स्थितियों की परस्पर तुलना आती है जिनमे कोई घटना घटती है”, जब कि दूसरी के अन्तर्गत ऐसी स्थितियों की तुलना जिनमे वह घटना नहीं घटती ।<sup>३</sup>

<sup>१</sup> जे० एम० मिल० लॉजिक, १, पृ० ४४८ ।

<sup>२</sup> तुकी० ए० वेन० लॉजिक, १.८ और २.४६ ।

<sup>३</sup> जे० एम० मिल० लॉजिक, १, पृ० ४४८ ।



दिह्नाग इस बात पर जोर देते हैं कि ये दो भिन्न विधियाँ नहीं बल्कि साधर्म्य और वैधर्म्य की एक ही मिश्रित विधि है जिनको या तो विधायक दृष्टि से अथवा प्रतिषेधात्मक दृष्टि से ध्यान देकर व्यक्त किया जा सकता है। किसी ऐसे दूरस्थ पर्वत पर जहाँ केवल धूम का ही प्रत्यक्ष हो रहा है, अग्नि की उपस्थिति की या तो इसके ऐसे स्थानों के साथ साधर्म्य के आधार पर स्थापना की जा सकती है जहाँ दोनों घटनाओं को एक साथ होते देखा गया है, अथवा ऐसे स्थानों के साथ वैधर्म्य के आधार पर जहाँ दोनों घटनाओं को कभी भी घटित होते नहीं देखा गया है। ऐसी स्थिति में साधर्म्य परार्थानुमान के साध्य-आधारवाक्य में, और वैधर्म्य का नियम व्यतिरेक में निहित होता है। लिङ्ग के, जैसे वह परार्थानुमान में आता है, दो पक्ष होते हैं। परार्थानुमान में लिङ्ग का प्रथम पक्ष साध्य-आधारवाक्य के विधायक रूप में व्यक्त होता है, जब कि इसका द्वितीय पक्ष इस आधारवाक्य के व्यतिरेक में। किन्तु दोनों ही रूपों को व्यक्त करना आवश्यक नहीं है क्योंकि, जैसा कहा जा चुका है, “साधर्म्य के सूत्र से तदनुसार वैधर्म्य का सूत्र भी अभिप्रेत होता है।”<sup>१</sup> धर्मोत्तर<sup>२</sup> यह कहते हैं कि “जब कोई निर्धारण साधर्म्य को ( अथवा अपने फल के साथ हेतु की व्याप्ति को ) साक्षात् व्यक्त करता है तब उनका अन्तर, अर्थात् व्यतिरेक ( अथवा अन्वय-वाक्य ) अभिप्रेत होता है।” “यद्यपि व्यतिरेक को उस दशा में साक्षान् व्यक्त नहीं किया जाता जब व्याप्ति को उसके विधायक रूप में व्यक्त किया गया होता है, तथापि वह अभिप्रेत होता है”, “क्योकि धर्मकीर्ति<sup>३</sup> का कहना है कि यदि ऐसा न हो तो हेतु की फल के साथ निरपवाद व्याप्ति नहीं होगी।” दोनों ही विधियाँ दो तथ्यों या धारणाओं के बीच अन्योन्याश्रयत्व के अनिवार्य सम्बन्ध की स्थिति की समान रूप से स्थापना करती हैं। धर्मकीर्ति<sup>४</sup> कहते हैं कि “इस बात की स्थापना की जा चुकी है कि जो भी स्थिति हो, व्याप्ति के केवल दो ही प्रकार होते हैं। आश्रित अश या तो उसी स्वभाव को व्यक्त करता है अथवा फल को ( जिसकी यह द्वितीय वस्तु हेतु होती है )। व्यतिरेकी अन्वय-वाक्य सदैव ही एक दूसरे का अनुगमन

<sup>१</sup> न्यावि० ३.२८, अनुवाद पृ० १४२।

<sup>२</sup> न्याविटी० पृ० ५१.४, अनुवाद पृ० १४३।

<sup>३</sup> न्यावि० ३.२९, अनुवाद पृ० १४३।

<sup>४</sup> वही ३.३३।

करनेवाले दो तथ्यों के अनिवार्य प्रतीत्य-समुत्पन्नत्व को, अथवा एक ही तथ्य की द्योतक दो धारणाओं के निश्चित सम्बन्ध को व्यक्त करता है। यह प्रतीत्य समुत्पन्नत्व (हेतुक अथवा विभागात्मक) “अपने विधायक रूप में अन्वय-वाक्य के अतिरिक्त और कुछ नहीं होता।” “इस प्रकार एक ही अन्वय-वाक्य या तो साक्षात् अथवा अपने व्यतिरेकी रूप में इस बात की घोषणा करता है कि लिङ्ग सर्वमियों में उपस्थित और विधर्मियों में अनुपस्थित है।”

इस प्रकार प्रत्येक परार्थानुमान को दो आकारों में व्यक्त किया जा सकता है जिनमें से एक “*nota notae est nota rei ipsius*” सूत्र के तथा दूसरा “*repugnans notae repugnat rei ipsi*” के अनुरूप है। यही दोनों वास्तविक तर्कशास्त्रीय आकार हैं।

यह कि विशेष निश्चयो का परार्थानुमान में कोई स्थान नहीं है, अनुमान के दो पदों के बीच निश्चित और सामान्य सम्बन्ध पर, तथा साध्य की समग्रता में लिङ्ग की अनिवार्य उपस्थिति पर आधारित परिभाषा का परिणाम है। प्रतिषेधात्मक परार्थानुमान का, जहाँ तक व्यतिरेक को वस्तुतः प्रतिषेधात्मक नहीं मानना है, पृथक् रूप से विरोध के नियम के विश्लेषण के समय एक बाद के अध्याय में विवेचन तथा वही आकारों का भी विश्लेषण किया जायगा।

### § ५. परार्थानुमान का महत्व

ऊपर जो कुछ कहा गया है उससे स्पष्ट है कि किसी उपलब्ध ज्ञान के शुद्ध निर्धारण और अन्य व्यक्ति को उसे सूचित करने के लिए ही परार्थानुमान एक उपयोगी तथा महत्वपूर्ण विधि है। यह ज्ञान का वास्तविक प्रमाण नहीं होता। किसी नवीन ज्ञान के अर्जन अथवा विस्तार के लिये इसका कोई महत्व नहीं है। सर्वप्रथम यह हेतुत्व के परार्थानुमान में सर्वथा स्पष्ट हो जाता है। धर्मकीर्ति<sup>१</sup> कहते हैं कि हम उसी समय यह कह सकते हैं कि फल अपने हेतु के अनुमान के लिए तार्किक आधार को व्यक्त करता है जब दोनों के हेतुक सम्बन्ध का तथ्य पहले से ज्ञात होता है।” हम तर्कना के किसी भी प्रयास द्वारा उस समय तक प्रत्यक्षीकृत धूम के हेतु का अनुमान

<sup>१</sup> वही० ३३४।

<sup>२</sup> न्याविटी० अनुवाद पृ० १३७।

नही कर सकते जब तक हम पहले से यह सही जानते कि वह अग्नि है। किन्तु “पाकशाला तथा अन्य सधर्मियो की दशा में विधायक तथा प्रतिषेधात्मक अनुभव द्वारा यह स्थापित है कि धूम तथा अग्नि के बीच एक ऐसा निश्चित निरपवाद सहचार है जो एक सामान्य हेतुक (कार्यकारण) सम्बन्ध को व्यक्त करता है।” शुद्ध अनुमान इस सामान्य नियम के किसी विशेष बात के प्रति व्यवहार में निहित होता है, तथा परार्थानुमान इस तथ्य को अन्य को सूचित करता है। किन्तु परार्थानुमान द्वारा जो कुछ संसूचित किया जाता है उसका अनिवार्य अंश फल के अपने हेतु पर अनिवार्य रूप से आश्रित<sup>१</sup> होने का तथ्य है। किस प्रकार इस सिद्धान्त की, और साथ ही साथ इस सम्बन्ध के विशेष विषयवस्तु की तथा इसके आनुभविक और अनुभवनिरपेक्ष अंश की स्थापना की गई है इसकी अनुमान<sup>२</sup> के सिद्धान्त में व्याख्या की जा चुकी है। परार्थानुमान दो या तीन तर्कवाक्यों में इसी के शुद्ध निर्धारण के अतिरिक्त और कुछ नहीं करता।

समस्त मानव ज्ञान-सम्बन्धों का ज्ञान है; और निश्चित सम्बन्ध, हम देख चुके हैं कि केवल दो ही अर्थात् तादात्म्य तथा कार्य (तदुत्पत्ति) ही होते हैं। प्रतिषेधात्मक या अनुपलब्धि सम्बन्ध को यहाँ छोड़ दिया गया है। जैसी कि व्याख्या की जा चुकी है, सम्बन्ध का यहाँ एक पद के दूसरे पर अनिवार्य आश्रयत्व के आशय में प्रयोग किया गया है, तथा अनिवार्य अन्योन्याश्रयत्व या तो दो सहसत्ताओं के बीच अथवा दो क्रमिक तथ्यों के बीच ही हो सकता है। दो भिन्न वस्तुओं के अनिवार्य सह-अस्तित्व को, हम देख चुके हैं कि, सदैव उनके बीच एक अनिवार्य क्रमिकता अथवा हेतुत्व में इस प्रकार ढूँढा जा सकता है कि शुद्ध सह-अस्तित्व, ऐसा सह-अस्तित्व जिसे हेतुत्व में घटाया न जा सके, दो भिन्न तथ्यों के बीच का सह-अस्तित्व नहीं बल्कि एकमात्र तथ्य की परिधि के भीतर के दो अनिवार्य विकल्पों का सह-अस्तित्व होता है। यह सह-अस्तित्व अथवा सहसमवाय है जो दो भिन्न विकल्पों के समान अधिष्ठान के तादात्म्य में निहित होता है। अब एक ही अधिष्ठान में दो विकल्पों के अनिवार्य सहअस्तित्व के आनुभविक विषयवस्तु की, अर्थात् तादात्म्य पर आधारित सह-अस्तित्व की भी अनुभव द्वारा ही स्थापना होती है, किन्तु परार्थानुमान द्वारा नहीं।

<sup>१</sup> वही० पृ० १२९।

<sup>२</sup> तुकी० ऊपर पृ० ३०८ और बाद।

परार्थानुमान की सेवायें तर्कना तक में भी शुद्ध निर्धारण तथा ससूचन तक ही सीमित होती है। धर्मकीर्ति<sup>१</sup> कहते हैं कि “वास्तव में तार्किक हेतु किसी तथ्य का ज्ञान आकस्मिक रूप से उत्पन्न नहीं करता, जैसे, उदाहरण के लिए, दीपक ( जो ऐसे विषयो का ज्ञान उत्पन्न करता है जिन्हें वह आकस्मिक रूप में प्रकाशित कर देता है ) । किन्तु यह एक तार्किक निश्चय के रूप में निरपवाद व्याप्ति के निश्चित रूप में ज्ञान उत्पन्न करता है। किसी तार्किक हेतु का कार्य, वास्तव में, किसी अनधिगत तथ्य का ज्ञान उत्पन्न करना है, और हेतु की अनधिगत तथ्य के साथ निरपवाद व्याप्ति के निश्चय का सर्वथा यही अर्थ है। ( एक प्रारम्भिक चरण के रूप में ) सर्वप्रथम हमें इस बात का निश्चय होना चाहिये कि हमारे तार्किक हेतु की उपस्थिति विधेय फल की उपस्थिति पर अनिवार्यतः आश्रित है। ( तादात्म्य पर आधारित विभागात्मक निश्चय में ) हमें उस विरोध के नियम<sup>२</sup> के व्यवहार द्वारा ऐसा करना चाहिए जो विरुद्ध को वर्जित करता है। इसके बाद हम परार्थानुमानीकरण करने की ओर अग्रसर होंगे और अपनी स्मृति में अंकित अन्वयवाक्य का, उस तर्कवाक्य का उपयोग करेंगे जो हमें यह सूचित करता है कि साध्य की विधेय के साथ निरपवाद व्याप्ति होती है, जैसे “जो कुछ कृतक है वह नित्य नहीं है।” उसके पश्चात् हम इस सामान्य विवरण को विशेष दशाओं के साथ सम्बद्ध कर सकते हैं, जैसे “वाणी की ध्वनियाँ अ-नित्य हैं।” इन ( दो तर्कवाक्यों ) के बीच साध्य-आधारवाक्य स्मृतिज विवरणों से युक्त होता है, और तार्किक हेतु ( तथा उसकी व्याप्ति ) के ज्ञान को व्यक्त करता है। वास्तविक परार्थानुमान उस दूसरे चरण में निहित होता है जिसमें हम पक्ष-आधारवाक्य में इस बात का स्मरण करते हैं कि ध्वनि की विशेष दशा में जो हेतुक कृतकता निहित है उसका अ-नित्यता के गुण के साथ अनिवार्य सह-अस्तित्व है। यदि ऐसा है तो किसी अनधिगत वस्तु का ज्ञान ( अथवा ससूचन ) वस्तुतः व्याप्ति के ज्ञान के अतिरिक्त और कुछ नहीं। इसीलिये यह कहा गया है कि ( विरोध और तादात्म्य के नियमों पर आधारित ) “विभागात्मक निश्चयों का उभी समय उपयोग किया जा सकता है जब इस बात का पहले से ज्ञान हो कि निगमित विशिष्टता अनिवार्यतः वही उपस्थित होती है जहाँ हेतु की उपस्थिति निश्चित की जा चुकी होती है,

<sup>१</sup> न्यविटी० अनुवाद पृ० १२९।

<sup>२</sup> ‘बाधकेन प्रमाणेन।’

अन्य किसी स्थिति में नहीं।" विधेय हेतु में निहित होता है और इसलिए तर्किक फल हेतु की उपस्थिति के तथ्य मात्र का अनुगमन करता है।

किन्तु यदि ऐसा है, यदि किसी विभागात्मक निश्चय का निगमित विधेय अपने साध्य में निहित होने के रूप में ज्ञात है और साध्य से स्वभावतः निःसृत होता है तब उसका निगमन निरर्थक है।

धर्मोत्तर<sup>१</sup> पूछते हैं कि "यदि कोई वस्तु पहले से ही निश्चित है तो उसको ढूँढा क्यों जाय?" "हम हेतु में से किसी ऐसी वस्तु के निगमन के लिये तर्क का आश्रय क्यों लें जो हेतु में पहले से ही विद्यमान है?"

उत्तर यह है कि यद्यपि किसी विभागात्मक निगमन के हेतु और फल ( अथवा विभागात्मक निश्चय के साध्य तथा विधेय ) तादात्म्य द्वारा सम्बद्ध होते हैं, तथापि हम इस प्रकार के निगमन अथवा इस प्रकार के निश्चय की ओर अग्रसर हो सकते हैं, अलवत्ता हम पहले से यह जानते हैं कि ये तादात्म्य द्वारा निश्चित रूप से सम्बद्ध हैं। जिस प्रकार फल से हेतु के निगमन की दशा में हमें अनुभव के आधार पर इस बात का ज्ञान होना चाहिये कि घटनायें हेतु तथा फल के रूप में निश्चित रूप से सम्बद्ध हैं, ठीक उसी प्रकार हमें अनुभव अथवा अन्य किसी स्रोत के आधार पर यह भी ज्ञात होना चाहिये कि एक ही और उसी सत् की दो भिन्न विशिष्टतायें तादात्म्य द्वारा सम्बद्ध होती हैं। इनका तादात्म्य एक अधिष्ठान का तादात्म्य है, यह सह-अधिष्ठानत्व अथवा सह-समवायत्व है<sup>२</sup>।

यद्यपि हमारे सभी विकल्प हमारी प्रज्ञा की रचनायें होते हैं, तथापि उनका बोध, उनका प्रयोजन, उनका उपाश्रयण, उनका वर्जितत्व, इन सभी का अनुभव के द्वारा ज्ञान होता है। ऊपर<sup>३</sup> इस बात की स्थापना की जा चुकी है कि तादात्म्य, तदुत्पत्ति और विरोध के नियम हमारी प्रज्ञा की मौलिक विधियाँ हैं, फिर भी इनका व्यवहार ऐन्द्रिक अनुभव के क्षेत्र तक ही सीमित है। धर्मोत्तर निम्नलिखित उदाहरण देते हैं।<sup>४</sup> मान लीजिये कोई ऐसा व्यक्ति जिसे सामान्य रूप से वृक्षों के सम्बन्ध में कोई ज्ञान नहीं है, एक बहुत ऊँचे अशोक-वृक्ष का प्रत्यक्ष करता है और उसे बताया जाता है कि वह एक वृक्ष है। वह यह सोच

<sup>१</sup> न्यायिटी० पृ० ४७.१७, अनुवाद पृ० १३१।

<sup>२</sup> अथवा साधर्म्य, जैसा कि सिग्वर्ट ( लॉजिक १.११० ) मानते हैं।

<sup>३</sup> तुकी० पृ० २९३ और बाद।

<sup>४</sup> न्यायिटी० पृ० २४३ और बाद अनुवाद पृ० ६१०।

सकता है कि अशोक-वृक्ष की ऊँचाई ही वह कारण है जिससे उसे वृक्ष कहा गया है। एक छोटे अशोक वृक्ष को देख कर वह यह सोच सकता है कि वह वृक्ष नहीं है। तब उसे यह बताया जायगा कि वृक्ष एक सामान्य शब्द है और अशोक उसके अन्तर्गत आनेवाला एक प्रकार। इसके बाद यदि उसे यह सूचित किया जाय कि किसी स्थान पर बिना किसी भी वृक्ष के केवल नग्न चट्टानें हैं, तो वह जान लेगा कि यदि वहाँ कोई वृक्ष नहीं हैं तो वहाँ कोई अशोक भी नहीं होगा। इस प्रकार सभी विकल्पों के उपाश्रयण की "प्रत्यक्ष और अ-प्रत्यक्ष" द्वारा, अर्थात् वैधिक और प्रतिषेधात्मक अनुभव द्वारा उसी प्रकार स्थापना हो जाती है जिस प्रकार दो घटनाओं के बीच हेतु और फल के सम्बन्ध की अथवा दोनों की परस्पर असंगति के सम्बन्ध की। दो विकल्पों के बीच के विभागात्मक सम्बन्ध की कभी-कभी तर्कना की एक अत्यन्त जटिल शृङ्खला द्वारा स्थापना होती है। यदि फल हेतु में निहित है तो इसे मनोवैज्ञानिक दृष्टि से, मन में किसी वास्तविक तथ्य की सदैव उपस्थिति की दृष्टि से नहीं, ग्रहण करना चाहिये। विभागात्मक सम्बन्ध तार्किक और असीम विस्तार के योग्य होता है यह कभी-कभी अत्यधिक गहराइयों में प्रच्छन्न रहता है। विभागात्मक सम्बन्ध की प्रत्येक दशा की तदुपयुक्त प्रमाणों के द्वारा स्थापना की जानी चाहिये, ऐसा धर्मकीर्ति<sup>१</sup> का कथन है। इस सिद्धान्त की कि समस्त सत्ताये क्षणिक होती हैं, बौद्धों ने तर्कना के ऐसे दीर्घ प्रयास द्वारा स्थापना की है जिसका और अधिक विस्तार किया जा सकता है। इन दो विकल्पों का सम्बन्ध विभागात्मक है, यह विरोध के नियम द्वारा सुरक्षित है। यदि सत्ता प्रतिक्षण परिवर्तित न हो, यदि वह आकाश की भाँति अपरिवर्तनशील हो तो वह सत्ता नहीं होगी। किन्तु इसका यह अर्थ नहीं है कि उन सभी व्यक्तियों के मन में, जिनमें सत्ता का विचार उपस्थित है, साथ ही साथ उसकी क्षणिकता का विचार भी उपस्थित होता है। किसी विभागात्मक सम्बन्ध का अर्थ ऐसा निश्चित सम्बन्ध है जो हेतुक नहीं है क्योंकि निश्चित सम्बन्ध केवल दो, अर्थात् तादात्म्य अथवा अ-हेतुत्व और हेतुत्व अथवा अ-तादात्म्य, ही होते हैं। एक ही वस्तु को सत्ता तथा उसे ही क्षण भी कहते हैं। ये तादात्म्य (स्वभाव) द्वारा सम्बद्ध हैं। अनिवार्यतः पूर्वगत क्षण की दृष्टि से यह उसका फल होगा। कोई तीसरा क्षणिक सम्बन्ध चाहे तादात्म्य का हो अथवा तदुत्पत्ति का, सम्भव नहीं है। इस प्रकार के

सम्बन्धो के प्रत्येक पृथक् उदाहरण की, चाहे वह विकल्पो का विभागात्मक सम्बन्ध हो अथवा क्षणो का हेतुक सम्बन्ध, अनुभव द्वारा, अथवा जैसा धर्मकीर्ति कहते हैं "स्वयं प्रमाण" द्वारा स्थापना होती चाहिये। परार्थानुमान इनके शुद्ध निर्धारण के अतिरिक्त हमारे ज्ञान में और कोई योगदान नहीं करता।

### § ६. परार्थ अनुमान के रूप में परार्थानुमान की ऐतिहासिक रूपरेखा

धर्मोत्तर<sup>१</sup> यह प्रमाणित करते हैं कि आचार्य, अर्थात् दिङ्नाग, ने ही सर्व-प्रथम अनुमान तथा परार्थानुमान के बीच निश्चित तथा दृढ़ रेखा खींची थी। उन्होंने अनुमान की ज्ञान की एक प्रक्रिया के रूप में, हमारे ज्ञान के दो प्रमाणों में से एक के रूप में कल्पना करते हुए उसे 'स्वार्थानुमान' कहा। दूसरे को इन्होंने ज्ञान का प्रमाण नहीं बल्कि एक ऐसी विधि माना जिसके द्वारा किसी श्रोता-समूह के हित के लिये तर्कवाक्यों की एक शृङ्खला द्वारा विश्वसनीय तथा शुद्ध रूप से ज्ञान को व्यक्त किया जा सके। हम देख चुके हैं कि यह मत हमारे ज्ञान के दो प्रमाणों के बीच एक सैद्धान्तिक अन्तर के सिद्धान्त का ही परिणाम है। ज्ञान के केवल दो, और मात्र दो ही प्रमाण हैं क्योंकि अधिगत 'तत्त्वो' के दो और केवल दो ही प्रकार हैं। इन्द्रियाँ केवल अन्यतम स्थूल और विशेष का बोध करती हैं और अनुमान केवल सामान्य का बोध करता है।<sup>२</sup> ज्ञान के एक ऐसे प्रमाण के रूप में ग्रहण करने पर जिसका ग्रह्यता के साथ विरोधी अन्तर है, अनुमान तथा प्रज्ञा परस्पर विकार्य शब्द होंगे। वास्तव में हमारे विश्लेषण ने यह दिखाया है कि अनुमान निश्चय के एक प्रकार के अतिरिक्त और कुछ नहीं, और निश्चय भी प्रज्ञा की पद्धति का ही एक अन्य नाम है। अनुमान सामान्य से उसी प्रकार सम्बद्ध होता है, जिस प्रकार विशुद्ध ग्राह्यता निरपेक्ष विशेष अथवा वस्तुस्वलक्षण का बोध करती है। इस प्रकार के अनुमान को किसी श्रोतासमूह को किसी प्रतिज्ञा को सूचित करने के लिए प्रयुक्त तर्कवाक्यों की एक शृङ्खला में पृथक् करना चाहिये। इस प्रकार, हमें एक प्रामाणिक लेखक का इस विषय पर कि स्वार्थानुमान तथा परार्थानुमान के सिद्धान्तों के आरम्भकर्ता दिङ्नाग थे, न केवल साक्षात् साक्ष्य उपलब्ध

<sup>१</sup> न्यायविटी० पृ० ४२३। तुकी० कीय इण्डियन लॉजिक, पृ० १०६; और रेंडल इण्डियन लॉजिक पृ० १६०।

<sup>२</sup> तुकी० उपर पृ० ८३ और बाद।

होता है, वरन् हम इस प्रकार के पृथक्करण के तर्क का भी औचित्य सिद्ध कर सकते हैं क्योंकि यह इनके दर्शन के आधारभूत मिद्धान्त का एक साक्षात् परिणाम है।<sup>१</sup>

धर्मोत्तर के वक्तव्य की उन सबसे पुष्टि होती है जो कुछ हम भारतीय तर्कशास्त्र के इतिहास के सम्बन्ध में जानते हैं। दिङ्नाग के परिष्कार के पूर्व की कृतियों में 'स्वार्थ' तथा 'परार्थ' अनुमानों का उल्लेख नहीं मिलता। न गौतम, न कणाद, न वात्स्यायन, न और ही किसी ऐसे का वसुवन्धु उल्लेख करते हैं जिसे हम जानते हो। परन्तु दिङ्नागोत्तर प्रायः प्रत्येक तर्कशास्त्रीय कृति में अनुमानों के भेद मिलते हैं। प्रशस्तपाद, जो बहुत सम्भवतः दिङ्नाग के समकालीन थे, वह पहले व्यक्ति थे जिन्होंने वैशेषिक सम्प्रदाय के तर्कशास्त्र में इसका समावेश किया।

दिङ्नाग की इस नवीनता का नैयायिकों के सम्प्रदाय में एक भिन्न भाग्य रहा। यहाँ यह द्रष्टव्य है कि गौतम के मूल सूत्रों में ज्ञान के प्रमाणों में से एक के रूप में अनुमान तथा उस "पञ्चावयवी परार्थानुमान के बीच एक विभेद मिलता है जिसका ज्ञान के चार 'प्रमाणों' के अन्तर्गत नहीं वल्कि सोलह पदार्थों के अन्तर्गत विवेचन किया गया है। ऐसा प्रतीत होता है कि मानो दिङ्नाग की नवीनता गौतम के इन नियमों से गृहीत अथवा निष्कृष्ट मात्र है। फिर भी, पञ्चावयवी परार्थानुमान को न्याय-सम्प्रदाय में श्रवणकर्ता के मन में जागृत होनेवाले अनुमान के रूप में नहीं वल्कि किसी अनुमान की प्रक्रिया में हमारे विचार के क्रमिक सोपानों का निष्ठापूर्ण और पर्याप्त वर्णन माना गया है। किसी अन्य व्यक्ति को अनुमान को सूचित करते समय इन सोपानों को दोहराना चाहिये। यह पञ्चावयवी परार्थानुमान का सक्षिप्त रूप है जो न्यायसम्प्रदाय में पञ्चावयवी की स्थापना के पूर्व प्रचलित था। इसका उद्देश्य 'जिज्ञासा' से आरम्भ करके अनुमित निष्कर्ष में समाप्त होनेवाले हमारे अनुमानात्मक ज्ञान के क्रमिक सोपानों का वर्णन करना था। पञ्चावयवी परार्थानुमान के सम्बन्ध में भी इस सम्प्रदाय में यही मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण प्रचलित है।

न्याय-वैशेषिक सम्प्रदाय के मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण के अनुसार प्रत्येक विचार की अवधि तीन क्षणों की होती है। तीसरे क्षण में वह समाप्त और निष्क्रिय हो जाता है। प्रापक होने के लिये उसे पुनः नये सिरे से जगाने की आवश्यकता होती है। अनुमानात्मक प्रक्रिया जिज्ञासा के उस प्रथम क्षण के साथ आरम्भ होती है जो परार्थानुमान के प्रथम अवयव के

<sup>१</sup> तुक्ती० म्यूसियोन ५, पृ० १६३ और बाद में मेरा लेख।



रूप में प्रतिज्ञा को उत्पन्न करता है। हेतु तथा दृष्टान्त इसके पदविह्वो का अनुसरण करते हुये प्रकट होते हैं। जब दृष्टान्त का क्षण प्रकट होता है। तब प्रतिज्ञा का क्षण समाप्त और निष्क्रिय हो चुका होता है। किसी एक क्षण में निहित विचार के रूप में व्याप्ति, उस निगमन के लिये जिससे यह पक्ष-आधारवाक्य के क्षण द्वारा पृथक् होती है, तब तक लुप्त और निष्क्रिय होती है जब तक इसे इस आधारवाक्य में दुहराया न जाय। इस दुहराने को 'परामर्श'<sup>१</sup> अथवा 'तृतीयलिङ्ग परामर्श' कहते हैं। लिङ्ग का प्रथम विचार पाकाशाला में धूम का प्रत्यक्ष, द्वितीय धूम का पर्वत पर प्रत्यक्ष, और तृतीय इसी का पक्ष-आधारवाक्य के समय परामर्श होता है। इस रूप में कि "यहाँ वही धूम है जिसकी सदैव अग्नि के साथ व्याप्ति होती है" इस परामर्श को निगमन—"पर्वत पर अग्नि अवश्य है"—के आसन्न तथा तात्कालिक कारण का पद प्रदान किया गया है।

यह स्पष्ट है कि नैयायिक आरम्भ में अपने पञ्चावयवी परार्थानुमान को किसी श्रोतावर्ग को उपलब्ध ज्ञान सूचित करने वाले तर्कवाक्यों मात्र से युक्त नहीं मानते थे। फिर भी, दिङ्नाग के दृष्टिकोण को उद्योत्कर<sup>२</sup> ने स्वीकार कर लिया था। नैयायिकों ने वैशेषिकों के उदाहरण को स्वीकार करते हुये अपने तार्किक उपदेश में 'परार्थ' अनुमान के सिद्धान्त को सम्मिलित कर लिया। 'स्वर्थ' अनुमान तथा 'परार्थ' अनुमान के बीच अन्तर का उल्लेख हमें गङ्गेश के बाद की समस्त कृतियों में मिलता है।

भारतीय तर्कशास्त्र की एक अन्य विशिष्टता, परार्थानुमानात्मक रूपों के सिद्धान्त के प्रति भी कुछ आवश्यक परिवर्तनों के साथ यही बात कही जा सकती है। इसको कि दो और केवल दो ही वास्तविक रूप होते हैं तथा इस बात को भी कि परार्थानुमान में विशेष निश्चयों का कोई स्थान नहीं है, दिङ्नाग के बहुत पहले से ही विभिन्न सम्प्रदायों ने मान लिया था किन्तु इस तथ्य के वास्तविक अर्थ की खोज का श्रेय दिङ्नाग को ही दिया जाना चाहिये।

भावात्मक तथा अभावात्मक रूपों को जैसा नैयायिकों ने स्वीकार किया है, सम्भवतः विलकुल उसी प्रकार उनसे पूर्व सांख्य भी स्वीकार कर चुके थे। किन्तु यथार्थवादी सम्प्रदायों के लिये ये परार्थानुमान के दो स्वतन्त्र रूप या प्रकार हैं, जब कि बौद्धों के लिये प्रत्येक परार्थानुमान को एक या दूसरे रूप

<sup>१</sup> 'परामर्श' तुकी० न्याया० पृ० ४६ १० और बाद।

<sup>२</sup> न्याया० पृ० १० १० 'विप्रतिपन्न-पुरुष-प्रतिपादकत्वम्।

मे व्यक्त किया जा सकता है क्योंकि दोनों ही रूप तुल्यार्थक हैं। इनके स्वातन्त्र्य के प्रमाण के रूप में नैयायिकों ने इस तथ्य को प्रस्तुत किया कि ऐसे भी निगमन होते हैं जो 'केवल-अन्वयिन्' होते हैं अर्थात् जिनका कोई भी अभावात्मक प्रतिरूप नहीं होता, तथा ऐसे भी जो 'केवल-न्यतिरेकिन्' होते हैं अर्थात् जिनका कोई भी भावात्मक प्रतिरूप नहीं होता। इस बात को घोटो ने अस्वीकार किया तथा यह माना कि प्रत्येक निगमन भावात्मक तथा अभावात्मक दोनों होता है—ठीक उसी प्रकार जैसे समस्त नाम और समस्त निश्चय अपने सार रूप में अनिवार्यतः भावात्मक और अभावात्मक होते हैं।

'अग्नि' नाम तथा इस निश्चय का कि 'यह अग्नि है' यह अर्थ है कि एक ऐसा वास्तविक बिन्दु है जो एक ओर तो समस्त अग्नियों के समान है तथा दूसरी ओर समस्त अ-अग्नियों से असमान है। कोई भी मध्यवर्ती यहाँ वर्ज्य है अर्थात् अग्नि होने तथा अ-अग्नि होने के बीच में किसी भी तीसरे प्रकार की सम्भावना नहीं है। समस्त अनुमानों और परार्थानुमानों के लिये भी यही बात सत्य है।

ऐसा प्रतीत होता है कि साख्य ही वह प्रथम सम्प्रदाय था जिसने हेतुत्व के अपने सिद्धान्त की स्थापना में विधायक (भावात्मक) विधि का विस्तृत प्रयोग किया। साख्य हेतु और फल के अनिवार्य तादात्म्य को, अर्थात् फल की अपने हेतु में पूर्वस्थिति को मानते थे। इनका उद्देश्य इस प्रकार अपने 'प्रधान' या 'प्रकृति' के प्रिय विचार की पुष्टि करना तथा फलों के समस्त विश्व को इस अद्वितीय और सार्वभौमिक कारण के अन्तर्गत सम्मिलित करना था। इसके प्रमाण के लिये इन लोगों ने पाँच परार्थानुमानों के एक सूत्र की रचना की जिसे 'अवीत-पञ्चकम'<sup>२</sup> कहते हैं। ये इस प्रकार हैं —

१ यदि फल का पूर्वअस्तित्व न हो तो उसका शून्य से कभी भी सृजन नहीं हो सकता।

फिर भी उसका सृजन होता है।

अतः उसका (अपने उपादान कारण में) अवश्य पूर्वअस्तित्व होता है।

<sup>१</sup> तृतीय-प्रकार-अभाव।

<sup>२</sup> तुकी० न्याकणि० पृ० ३०। 'अवीत' के लिये तुकी० न्यावा० पृ० १२३, साख्य कौमुदी ५, एच० याकोबी ऑस इण्डियेन्स कल्चर, पृ० ८ और बाद।

१. यदि फल का अपने उपादान-कारण में पूर्व-अस्तित्व न हो तो उसका इसके साथ साधर्म्य नहीं होगा। किन्तु वस्त्र का धागो के साथ साधर्म्य होता है उस बुनकर के साथ नहीं ( जो स्वयं भी वस्त्र का एक कारण है ) ।

अतः फल का अपने उपादान कारण में ही पूर्व-अस्तित्व होता है ।

२. यदि फल का अपने उपादान कारण में पूर्व-अस्तित्व न हो, और यदि उसका अन्यत्र ही पूर्व-अस्तित्व हो तो वस्त्र का धागो से उत्पादन नहीं होगा, बल्कि तृणादि से भी उत्पादन हो सकेगा। फिर भी, वस्त्र का धागो से ही उत्पादन होता है, (घटाई की भाँति) तृणादि से नहीं ।

अतः इसका धागो में पूर्व-अस्तित्व होता है ।

४. किसी वस्तु के उत्पादन की क्षमता के लिये ऐसे पदार्थ की आवश्यकता होती है जिस पर वह केन्द्रित होती है, यदि ऐसे पदार्थ का पूर्व-अस्तित्व न हो तो शक्ति प्रापक नहीं हो सकेगी ।

फिर भी शक्तियाँ प्रापक होती हैं ।

अतः उनके पदार्थों का भी ( अपने उपादान कारण में ) पूर्व-अस्तित्व होता है ।

५. किसी भी हेतु का किसी फल के साथ सापेक्षत्व होता है, यदि फलों का पूर्व-अस्तित्व न हो तो हेतु भी सर्वथा होगे ही नहीं ।

परन्तु हेतु का अस्तित्व है ।

अतः फलों का ( अपने हेतुओं में ) अवश्य पूर्व-अस्तित्व होना चाहिये ।

ये पाँच मिश्रित हेतुवाश्रित परार्थानुमान, जिन्हें 'अवीतपञ्चकम्' कहा गया है, सांख्यो के अनुसार प्रमाण की स्वतन्त्र विधियाँ हैं। 'दिङ्नाग' के अनुसार ये स्वतन्त्र नहीं हैं क्योंकि प्रत्येक आवश्यक रूप उस विधायक रूप की भी पूर्वकल्पना करता है जिसके साथ उसका तादात्म्य होता है। धर्मकीर्ति इस बात को विश्वसनीय रूप से प्रमाणित करते हैं कि साधर्म्य के परार्थानुमान और वैधर्म्य के परार्थानुमान वास्तव में एक ही परार्थानुमान के दो रूप हैं जिनमें से एक सर्वथा उसी बात की स्थापना करता है जिसकी दूसरा। प्रत्येक परार्थानुमान का और प्रत्येक अनुमान का, इस प्रकार, एक साथ ही विधायक और अभावात्मक दोनों ही रूप होता है।<sup>१</sup>

<sup>१</sup> तृती० न्याय० पृ० २२ ।

<sup>२</sup> तृती० definitio est omnis negatio

‘केवल-अन्वयिन्’ और ‘केवल-व्यतिरेकिन्’ परार्थानुमान उद्योतकर के आविष्कार है।<sup>१</sup> बौद्धमत तथा उसके समान ममस्त वस्तुओं के प्रति अपनी अत्यधिक घृणा से प्रवृत्त होकर ये दिङ्नाग की अनुमान की परिभाषा की, तार्किक हेतु के उनके त्रिपक्षीय सिद्धान्त की, उनके परार्थानुमान के रूपों के सिद्धान्त की और उनके हेत्वभासों की प्रणाली इत्यादि की तीव्र आलोचना करते हैं। ये (उद्योतकर) इन सिद्धान्तों पर आलोचनाओं की एक धारा प्रवाहित करते हैं जिसका उद्देश्य मानो पाठक को आश्वस्त करने की अपेक्षा उसे भ्रमित करना प्रतीत होता है। इन आविष्कारों के अधिकतम अंश को बाद में छोड़ दिया गया किन्तु केवल-अन्वयी तथा केवल-व्यतिरेकी तर्कों का सिद्धान्त सदैव के लिये नैयायिक परार्थानुमानात्मक उपदेश का अंश बन गया। बौद्धों का प्रिय परार्थानुमान, उदाहरण के लिये, यह कि “वह सब कुछ जिमका कारण है, अनित्य है”, नैयायिकों के अनुसार केवल अन्वयी अथवा एक तार्किक हेत्वभास होगा। बौद्धों के लिये कोई भी ऐसी वस्तु नहीं जिसका कारण न हो, क्योंकि जिसकी भी सत्ता है उसका अनिवार्यतः एक कारण भी है। अ-हेतुक वस्तुओं की सत्ता नहीं है। किन्तु बौद्ध यह मानते हैं कि एक अभावात्मक या व्यतिरेकी उदाहरण भी है, जैसे सर्वत्र उपस्थित, अपरिवर्तन-शील और गतिरहित ब्रह्माण्डीय आकाश। व्यतिरेकी उदाहरण का वास्तविक होना आवश्यक नहीं है। तार्किक प्रयोजन के लिये एक विभेदक के रूप में आकाश जैसा उदाहरण सर्वथा पर्याप्त है।<sup>२</sup>

इस प्रकार का अनुमान कि “जीवित शरीर में आत्मा होती है क्योंकि वह पशुवत् पदार्थों से युक्त होता है”, एक “केवल व्यतिरेकी” अनुमान का उदाहरण है। जीवित शरीर की आत्मा के साथ व्याप्ति को प्रमाणित करने वाले कोई अन्वयी उदाहरण नहीं है, किन्तु ऐसे अनेक उदाहरण हैं जिनमें ये दोनों गुण एक साथ ही अनुपस्थित हैं। यथार्थवादियों के अनुसार इन उदाहरणों में जीवित शरीर के आत्मा के साथ अनिवार्य सम्बन्ध को प्रमाणित करने की शक्ति वर्तमान है। बौद्धों के अनुसार ये कुछ भी प्रमाणित नहीं करते, यह निगमन एक हेत्वभास है। व्यतिरेकी उदाहरण अन्वयी उदाहरण से उत्पन्न उपनिगमन हैं। यदि अन्वयी उदाहरण न हो तो कोई वास्तविक व्यतिरेकी भी नहीं हो सकेंगे।

<sup>१</sup> न्याया० पृ० ४८.१० और बाद।

<sup>२</sup> न्यायु० पृ० २७, न्यायिटी० पृ० ८७ ३।

### § ७. योरोपीय और बौद्ध परार्थानुमान

भारतीय परार्थानुमान के हमारे वर्तमान ज्ञान की स्थिति में बौद्ध सिद्धान्त का योरोपीय के विरुद्ध कोई पूर्ण तुलनात्मक वक्तव्य देने का प्रयास करना सम्योचित नहीं प्रतीत होता। फिर भी, भारतीय स्थिति को, उस स्वतन्त्र और मौलिक दृष्टिकोण को जिसे भारतीय तर्कशास्त्रियों ने परार्थानुमान का विवेचन करने में अपनाया था, कुछ और अच्छी तरह समझने की दिशा में कुछ सकेत करना यहाँ अनुपयुक्त नहीं होगा। एरिस्टॉटिल के सिद्धान्त की निम्नलिखित बातें विचारणीय हैं. (१) सामान्यरूप से परार्थानुमान के सम्बन्ध में एरिस्टॉटिल के विचार, (२) उदाहरण से एक परार्थानुमान का उनका विचार, (३) आगमन का उनका विचार, (४) परार्थानुमान के वास्तविक अवयव (५) इसके वास्तविक रूप, (६) इसकी स्वयसिद्धि और मिश्रित हेत्वाश्रित परार्थानुमान (न्यायवाक्य) का आशय।

#### (क) एरिस्टॉटिल और बौद्धों द्वारा परिभाषाएँ

एरिस्टॉटिल के अनुसार न्यायवाक्य (परार्थानुमान) एक ऐसा 'सभाषण' है जिसमें कुछ स्थितियों के निर्धारित होने पर इनके निर्धारित होने के अनिवार्य फलस्वरूप इनसे कुछ भिन्न परिणाम निकलता है"<sup>१</sup>। इस परिभाषा का आशय यह है कि न्यायवाक्य में (कम से कम) तीन तर्कवाक्य होते हैं और इनमें से एक (निगमन) अन्य दो (आधारवाक्यों) का अनिवार्य निष्कर्ष होता है। फिर भी, यह स्पष्ट है कि न्यायवाक्य केवल 'एक सभाषण' मात्र नहीं है। किसी 'सभाषण' में अभिव्यक्ति के अतिरिक्त वह वस्तु भी होती है जिसे उस सभाषण में व्यक्त किया जाता है। एरिस्टॉटिल ने न्यायवाक्य के विषय वस्तु को 'dictum de omni et nullo' के रूप में व्यक्त किया है जिसका अर्थ यह है कि "जो कुछ भी किसी वर्ग के सम्बन्ध में कहा या अस्वीकार किया जाता है वही उस वर्ग के किसी अंश के सम्बन्ध में भी कहा या अस्वीकार किया जाता है।" इस नियम के अनुसार न्यायवाक्य में सदैव ही किसी सामान्य से विशेष का निगमन निहित होना चाहिये। न्यायवाक्य के विषय-वस्तु, अथवा इसके एक अन्य नाम, 'स्वयसिद्धि' के कथन की एक अन्य विधि भी है। यह *Nota notae est nota rei ipsius* का, तथा इसी के सहसम्बन्धी *repugnans notae repngnat rei ipsi* का सिद्धान्त है। इस 'स्वयसिद्धि' के अनुसार न्यायवाक्य में किसी वस्तु का उसके मध्यवर्ती लक्षणों के द्वारा ज्ञान निहित होता है। यह इन्द्रियों के माध्यम से प्राप्त प्रत्यक्ष ज्ञान

<sup>१</sup> ग्रीट का अनुवाद, उप० पृ० १४३।

की अपेक्षा एक परोक्ष ज्ञान को व्यक्त करता है। हम इस बात का पहले ही उल्लेख कर चुके हैं कि किसी वस्तु के उसके लक्षण के माध्यम से प्राप्त ज्ञान के रूप में अनुमान की बौद्धो की परिभाषा *nota notae* के सिद्धान्त के सर्वथा समान है। अतः तर्कवाक्यों के एक अनुक्रम में इसकी अभिव्यक्ति एरिस्टॉटिल के *speech* (सभापण) के समान होगी। इस प्रकार, हमें स्वार्थानुमान तथा परार्थानुमान के बीच किये गये बौद्धो के विभेद के समान योरोपीय सिद्धान्त में भी कुछ सामग्री मिलती है। किन्तु दोनों सिद्धान्तों का महान अन्तर भी इसी विषय में निहित है।

बौद्धो के स्वार्थानुमान में, वास्तव में, कोई तर्कवाक्य होते ही नहीं, कम से कम वैसे तर्कवाक्य जैसे कि एरिस्टॉटिल के न्यायवाक्य में सदैव उपस्थिति होते हैं। इस रूप में ज्ञान को कि 'शब्द अनित्य है, क्योंकि वह कृतक है, एक घट के समान' एक ही तर्कवाक्य में व्यवस्थित कर दिया गया है। महत्त्वपूर्ण अंश तर्कवाक्य नहीं बल्कि उसके तीन पद, और दृष्टान्त की भी गणना कर ली जाय तो उसके चार पद होते हैं। इस प्रकार हमें न्यायवाक्य (परार्थानुमान) की दो सर्वथा भिन्न परिभाषायें मिलती हैं। एक कहती है कि यह एक 'सभापण' है जिसमें अन्तिम तर्कवाक्य अनिवार्यतः अन्य दो आधारवाक्यों का परिणाम होता है। दूसरी का कथन है कि यह एक 'सभापण' है जो 'त्रिरूपलिङ्ग, अर्थात् तीन पदों के परस्पर सम्बन्ध को व्यक्त करता है।

इस प्रकार, स्थिति यह है कि न्यायवाक्य की 'स्वयंसिद्धि' के समीकरण के विपरीत भी इन दोनों ही सिद्धान्तों के बीच 'सभापण' को दिये गये आशय के महत्त्व की दृष्टि से अत्यधिक अन्तर है। एरिस्टॉटिल के लिये 'न्यायवाक्य' सर्वप्रथम, तीन तर्कवाक्यों का एक अनुक्रम और द्वितीयतः एक *Dictum de omni et nullo* है, दिङ्नाग के लिये न्यायवाक्य (और स्वार्थानुमान) सर्वप्रथम तीन अन्तर्सम्बद्ध पद हैं, और द्वितीयतः दो तर्कवाक्यों का ऐसा अनुक्रम जो एक सामान्य नियम तथा उसके प्रयोग को व्यक्त करता है।

### (ख) दृष्टान्त से एरिस्टॉटिल का न्यायवाक्य

एक न्यायवाक्य क्या है और वह उस तथ्य से किस प्रकार भिन्न है जिसे वह अनिवार्यतः व्यक्त करता है, इस विभेद के अतिरिक्त एरिस्टॉटिल के सिद्धान्त में एक और विभेद मिलता है जिसे स्वयं एरिस्टॉटिल ने भी स्वार्थ के लिये न्यायवाक्य (*Pro nobis*) तथा स्वयं अपनी प्रकृति में न्यायवाक्य

(*Notius natura*) के बीच विभेद कहा है। 'स्वार्थ' के लिये' उपाधि बौद्धों के स्वार्थानुमान के साथ कुछ समानता का संकेत करती है। *notiora natura* और *notiora nobis* के बीच अन्तर को एरिस्टॉटिल ने अपने दर्शन के अन्तर्गत एक प्रमुख बात माना है। इसमें से प्रथम प्रत्यक्ष के निकटतर है— अर्थात् यह मनुष्य की बोधशीलता के अन्तर्गत आता है और अनुभव का निर्माण करता है। द्वितीय चरम अथवा पूर्ण ज्ञान के निकट है और विज्ञान का निर्माण करता है।

एरिस्टॉटिल न्यायवाक्य के अनेक प्रकारों की गणना करते हुये इन्हें 'स्वार्थ के लिये ज्ञान' शीर्षक के अन्तर्गत रखते हैं। इनमें से दृष्टान्त से न्यायवाक्य तथा आगमन से न्यायवाक्य प्रसुख हैं।

एरिस्टॉटिल का दृष्टान्त से न्यायवाक्य भारतीय स्वार्थानुमान के निकटतम है। दृष्टान्त को यहाँ, ठीक भारत की ही भाँति, तीन पदों, अर्थात् साध्यपद, मध्यपद और पक्षपद, के अतिरिक्त एक चतुर्थपद माना गया है।<sup>१</sup> किसी एक विशेष से सामान्य का और सामान्य के द्वारा अन्य विशेष का अनुमान किया जाता है।

दृष्टान्त के अन्तर्गत सभी नहीं बल्कि केवल एक अथवा कुछ विशेष ही सम्मिलित होते हैं। इनसे, सर्वप्रथम, सम्पूर्ण वर्ग का अनुमान करने के बाद उसी वर्ग के किसी नवीन और समान विशेष का अनुमान किया जाता है। तर्कनात्मक प्रक्रिया दो भागों से निमित्त होती है जिनमें से एक आरोहक तथा दूसरा अवरोहक भाग होता है। ऐसे सामान्य आधारवाक्य से होते हुये जो यदि स्पष्टतः व्यक्त नहीं होता तो भी दृष्टान्त में सदैव सम्मिलित रहता, अनुमान किसी एक विशेष दशा से अन्य समान दशाओं की ओर अग्रसर होता है। इस दृष्टिकोण से हमें यही स्वीकार करना होगा कि नैयायिकों का पञ्चावयवी परार्थानुमान मात्र ही तर्कनात्मक प्रक्रिया की इस द्विविध गति के प्रति पूर्ण न्याय करता है। वास्तव में इसके प्रथम तीन अवयवों में चार पद होते हैं। आधारवाक्यों का क्रम विपरिवर्तित होता है। परार्थानुमान अपने उस निगमन से आरम्भ होता है जो उसकी प्रतिज्ञा भी होता है। तदुपरान्त वह पक्षआधारवाक्य का उल्लेख करता है। तृतीय अवयव दृष्टान्त होता है। साध्य आधारवाक्य एक पृथक् आधारवाक्य नहीं होता। तब हमें परार्थानुमान का यह रूप मिलता है—

१ प्रतिज्ञा शब्द अनित्य है।

२. हेतु . क्योंकि वह उत्पन्न होता है ।

३ दृष्टान्त घट की भाँति ।

यह बुद्धि की उस गति को व्यक्त करता है जिसका वह एक विशेष से दूसरे की ओर अग्रसर होते समय वह अनुसरण करती है । साव्य-आधारवाक्य का पूर्ण बोध नहीं होता किन्तु यह चेतना की गहराइयों में कहीं दबा पड़ा होता है और उस समय प्रकट होता है जब दूसरा चरण अथवा निगमन आरम्भ होता है । तब परार्थानुमान यह रूप प्राप्त कर लेता है --

१ प्रतिज्ञा शब्द अनित्य है,

२ हेतु . क्योंकि यह उत्पन्न होता है ।

३ दृष्टान्त . जैसे घट जो, भी उत्पन्न होता है वह अनित्य है ।

४ उपनय . शब्द भी उत्पत्तिमान है ।

५ निगमन . यह ( शब्द ) अनित्य है ।

यह सर्वथा वही न्यायवाक्य (परार्थानुमान) है जो दृष्टान्त से न्यायवाक्य की स्थापना के समय एरिस्टॉटिल की दृष्टि में था । वह इसको स्वार्थ के लिये अनुमान (*notiora quoad nos*) वर्ग के अन्तर्गत रखते हैं । फिर भी नैयायिकों के लिये दमित साव्य-आधारवाक्य के साथ इसके केवल प्रथम तीन अवयव ही स्वार्थानुमान को व्यक्त करते हैं । इसके सम्पूर्ण पाँच अवयवों को ये परार्थानुमान अथवा किसी शास्त्रार्थ में प्रयोग किया जाने वाला एक पूर्ण न्यायवाक्य मानते हैं ।

ऐसा प्रतीत होता है कि जे० एस० मिल का वह प्रख्यात सिद्धान्त जो न्यायवाक्य को दमित सपञ्चिक साव्यआधारवाक्य सहित जो गत अनुभव का परिणाम होता है, विवेचो में विवेच के अनुमान की एक प्रक्रिया मानता है, अपनी प्रमुख बातों में नैयायिकों के सिद्धान्त के समान है ।

## ( ग ) अनुमान और आगमन

उन बातों को कि सामान्य अथवा साव्य-आधारवाक्य की विशेषों से आगमन द्वारा स्थापना होनी चाहिये, बौद्धों ने और एरिस्टॉटिल ने सामान्य रूप से माना है । न्यायवाक्य आगमन की प्रक्रिया की पूर्वकल्पना करता है और उस पर आधारित होता है । एरिस्टॉटिल असन्दिग्ध रूप से यह कहते हैं कि सामान्य आधारवाक्य केवल आगमन में ही प्राप्त होते हैं ।<sup>१</sup> जिन तथ्य विवेचों का स्मरण करके तुलना की जाती है वे सामान्य धारणाओं और



सयोगो' सहित अनुभव का निर्माण करते हैं। धर्मकीर्ति कहते हैं कि "सयोग ( अथवा साध्यआधारवाक्य ) की तदनुरूप ( विशेष ) तथ्यो से स्थापना की जानी चाहिये।"<sup>२</sup> यदि वास्तव में स्थिति ऐसी ही है तो विचार की स्वाभाविक आगमनात्मक-निगमनात्मक प्रक्रिया को दो अलग-अलग भागों, आगमन और निगमन, के रूप में पृथक् करना असम्भव अथवा सर्वथा कृत्रिम प्रतीत होता है। ये दोनों ही एक दूसरे के पूरक हैं और इन्हें केवल अमूर्तकरण के अतिरिक्त अन्य किसी प्रकार पृथक् नहीं किया जा सकता। जैसा कि हम देखेंगे, यही भारतीय दृष्टिकोण का निष्कर्ष है। हम देखेंगे कि आगमन और निगमन के बीच का सम्बन्ध इतना शक्तिशाली है कि निगमन के आकारों अथवा प्रकारों की उसी समय सम्यक् स्थापना की जा सकती है जब आगमन की प्रमुख विधियों को भी ध्यान में रखा जाय। दोनों भागों में केवल इसी दृष्टि से एक स्वाभाविक प्रतिपक्षता है कि जीवन में हम कभी-कभी आगमनात्मक प्रक्रिया पर अपना ध्यान केन्द्रित करते हैं तथा निगमनात्मक को मानो दमित कर देते हैं। इसे स्वार्थानुमान कहते हैं। अथवा हम आगमन की प्रक्रिया के सिद्ध हो चुके होने की पूर्वकल्पना करके दूसरे भाग, निगमन, की प्रक्रिया की ओर अपना सम्पूर्ण ध्यान केन्द्रित कर देते हैं। भारतीय इसे परार्थानुमान कहते हैं और एरिस्टॉटिल वास्तविक 'न्यायवाक्य' ( *notius natura* )। परन्तु एरिस्टॉटिल 'न्यायवाक्य' नाम का आगमन और निगमन दोनों के लिये व्यवहार करते हैं। इनके विवेचन के अन्तर्गत आगमन से न्यायवाक्य एक अत्यन्त विशेष प्रकार का न्यायवाक्य है जिसमें कोई वास्तविक मध्य पद नहीं होता क्योंकि कल्पित मध्य साध्य के साथ अन्योन्यता रखता है। आधारवाक्यों का क्रम ठीक वैसे ही विवर्तित होता है जैसे उदाहरण से न्यायवाक्य में। इससे जो निष्कर्ष निकलता है वह प्रथम या साध्य तर्कवाक्य होता है। एरिस्टॉटिल यह भी कहते हैं कि वास्तविक न्यायवाक्य, जो एक मध्य पद द्वारा अपने को व्यक्त करता है *notius natura* होता है, यह ज्ञान के लिये अधिक प्रभावशाली तथा पूर्ववर्ती होता है। परन्तु आगमन से न्यायवाक्य हमारे लिये अधिक सरल तथा स्पष्टतर होता है।

<sup>१</sup> वही पृ० १९३

<sup>२</sup> 'यथा-स्वप्न-प्रमाणैः' न्यायिटी० पृ० ४७, १ और वाद। इस सन्दर्भ में 'प्रमाण' के अर्थ के लिये देखिये न्यायिटी० पृ० ६४, १, ८१, १।

जैसी कि एरिस्टॉटिल ने कल्पना की है, आगमन से न्यायवाक्य का निम्नलिखित रूप होना चाहिये —

निष्कर्ष ( प्रतिज्ञा ) एक मनुष्य और समस्त दिखाई देने वाली मानवता मर्त्य है ।

पक्ष-आधारवाक्य ये मानवता की समग्रता को व्यक्त करते हैं ।

साध्य-आधारवाक्य सभी मनुष्य मर्त्य हैं ।

इस प्रकार का न्यायवाक्य न केवल विशेष से सामान्य की ओर आरोहण करने वाली एक प्रक्रिया है वरन् यह किसी वर्ग की दिखाई देने वाली समग्रता से उसकी सर्वथा समग्रता पर असमर्थनीय रूप से कूद पड़ने की प्रक्रिया से भी युक्त है । फिर भी, एरिस्टॉटिल एक पुनरावृत्त और अबाधित आगमन की कल्पना करते हैं जो अपने साथ निश्चितता और अनिवार्यता के अधिकतम का वहन करता है ।<sup>१</sup> सामान्य ( *notius natura* ) इस प्रकार मन में ऐसे विशेषों से आगमन की एक प्रक्रिया द्वारा उत्पन्न होता है जो *notiora nobis* होते हैं ।

यह सत्य है कि दिङ्नाग और एरिस्टॉटिल दोनों ही तर्कना के आगमनात्मक भाग को मान्यता मात्र प्रदान करते हैं, जब कि दोनों ही निगमनात्मक भाग तथा उसका नियन्त्रण करने वाले अभिनियमों का विश्लेषण करते समय विस्तृत सतर्कता का परिचय देते हैं ।

कुछ आलोचकों ने एरिस्टॉटिल की उनके द्वारा आगमन को एक विशेष प्रकार के न्यायवाक्यों में परिणत कर देने की विधि की, तथा इस प्रकार, तर्कना की आरोहक और अवरोहक प्रक्रियाओं के बीच के महान अन्तर को मिटा देने की क्रिया की आलोचना की है । ऐसे आलोचकों के लिये दोनों प्रक्रियाओं के बीच का मौलिक अन्तर न्यायवाक्य में निहित निषेधक शक्ति अथवा अनिवार्यता में, एक ऐसी अनिवार्यता में स्थित है जिसे आगमन कभी भी प्राप्त नहीं कर सकता ।<sup>२</sup> इनके अनुसार प्रत्येक आगमन में एक प्रकार का कूदना, असमर्थनीय और किसी विशेष दशा से सामान्य स्थापना की ओर एक असमर्थनीय, एक सशयात्मक कूदना निहित होता है । किन्तु न्यायवाक्यीय निगमन में कोई असमर्थनीय कूदना नहीं वल्कि एक विशुद्ध अनिवार्यता होती है । विशेषों की समग्रता और वर्ग-पद के अर्थ के बीच के अन्तर का इन आलोचकों के अनुसार एरिस्टॉटिल ने आगमन और न्यायवाक्य के बीच

<sup>१</sup> वही पृ० १९२ और बाद ।

<sup>२</sup> वही पृ० १९७ ।

मौलिक विभेद के अस्पष्टोच्चारण के लिये गलत रूप से व्यवहार किया है। एरिस्टॉटिल का यह कथन है “तुम्हें आगमनात्मक न्यायवाक्य में पक्ष-पद की समस्त विशेषों से निर्मित होने के रूप में कल्पना करनी चाहिये, क्योंकि इन सबसे होकर ही आगमन होता है।”<sup>१</sup> उक्त आलोचकों के अनुसार विशेषों से वर्ग पर असमर्थनीय रूप से कूदने का आगमन में बिना उसे भ्रष्ट किये भी ग्रहण किया जा सकता है। किन्तु न्यायवाक्य में इसके ग्रहण को अवश्य अस्वीकार करना चाहिये, क्योंकि यह इस विधि की मर्यादा को पतित कर देगा। ऐसा प्रतीत होता है कि इस तथा अनेक अन्य समस्याओं पर भारतीय दृष्टिकोण पर विचार उचित होगा। कठिनाई स्वयं ज्ञान में ही निहित है। इसका सम्पूर्ण तर्कनात्मक प्रक्रिया को दो भागों में बाँटकर और इसे केवल एक भाग को समर्पित करके दूसरे ऐसे भाग की प्राप्ति द्वारा अस्पष्टोच्चारण नहीं किया जा सकता जो प्रथम भाग के दोष से सर्वथा मुक्त हो। निश्चयों की सामान्यता और अनिवार्यता समस्त तर्कशास्त्र का अन्तर्भाग है, इसकी एक न एक प्रकार से व्याख्या की ही जानी चाहिये। जब तक इसकी व्याख्या नहीं होती, तब तक न तो आगमन और न न्यायवाक्य ही निर्दोष प्रतीत होंगे। इनमें, जैसा कि हिन्दुओं का कथन है, एक आन्तरिक व्याधि, एक ‘कैंसर’ निहित रहेगा। बौद्धों के समाधान की हम ‘अनुमान’ के अध्याय में व्याख्या कर चुके हैं और आगे भी एक बार फिर इस पर विचार किया जायेगा।

### (घ) बौद्धों के परार्थानुमान (न्यायवाक्य) में दो तर्कवाक्य होते हैं

एरिस्टॉटिल की परिभाषा से यह निष्कर्ष निकलता है कि न्यायवाक्य में तीन तर्कवाक्य होने चाहियें, जिनमें से दो निष्कर्ष के प्रति एक समान कार्य करते हैं और ‘आधारवाक्य’ होने की समान विशेषता के द्वारा संयुक्त होते हैं। बौद्धों की परिभाषा से यह निष्कर्ष निकलता है कि परार्थानुमान में केवल दो ही आवश्यक तर्कवाक्य होने चाहिये जिनमें से एक तो हेतु तथा उसके फल के बीच निरपवाद व्याप्ति के सामान्य नियम को व्यक्त करता है तथा दूसरा किसी दिये गये उदाहरण के प्रति इस नियम के प्रयोग को। वास्तव में पक्ष-आधारवाक्य और निष्कर्ष उससे कहीं अधिक सकीर्ण हैं जितना कि दो तथाकथित आधारवाक्य। लॉट्ज़ और सिग्वर्ट का यह कहना

उचित है कि "पक्ष-आधारवाक्य निष्कर्ष की पूर्वकल्पना करता है।"<sup>१</sup> पक्ष-आधारवाक्य निष्कर्ष सहित पक्ष-धर्मता का निर्माण करता है। यह देखना सरल है कि परार्थानुमान के दो अनिवार्य अवयव आगमन और निगमन के अतिरिक्त और कुछ भी व्यक्त नहीं करते। वह वास्तविक प्रमाण जिससे किमी परार्थानुमान के निष्कर्ष को सिद्ध किया जाता है, साध्य-आधारवाक्य के साथ नहीं बल्कि उन विशेष तथ्यों के संग्रह के साथ पक्ष-आधारवाक्य ही होता है जिनसे साध्य, आधारवाक्य का आगमन गृहीत होता है।<sup>२</sup> उदाहरण और उपनय, जैसा कि ऊपर<sup>३</sup> कहा जा चुका है, बौद्ध परार्थानुमान के दो अवयव हैं।

### (ङ) प्रतिपरिवर्तन (व्यतिरेक)

भारतीय सिद्धान्त तर्कवाक्यों में उद्देश्य तथा विषय के परिवर्तन तथा प्रतिवर्तन का केवल अनुमान और परार्थानुमान के सन्दर्भ में ही विवेचन करता है। व्यवहृत तर्कवाक्य में, जो पक्ष-आधारवाक्य और निष्कर्ष का एक मम्मिश्रण होता है, उद्देश्य का एक निश्चित स्थान होता है जिसे परिवर्तित नहीं किया जा सकता। आधार तर्कवाक्य इस तथ्य को व्यक्त करता है कि हेतु अथवा मध्यपद केवल समानो में ही उपस्थित तथा असमानो में सदैव अनुपस्थित होता है। ये साध्य-आधारवाक्य के दो नियम हैं जो परस्पर एक में निहित होते हैं, क्योंकि यदि हेतु केवल समानो में ही उपस्थित है तो वह तथ्यत असमानो में सदैव ही अनुपस्थित होगा। परन्तु विषय पर हेतु के अनिवार्य आश्रयत्व को व्यक्त करने के लिये दोनों का या तो स्पष्ट अथवा अभिप्रेत रूप से उल्लेख किया जाना चाहिये। केवल समानो में हेतु की उपस्थिति अन्वय है। इसकी असमानो में सदैव अनुपस्थिति व्यतिरेक है।

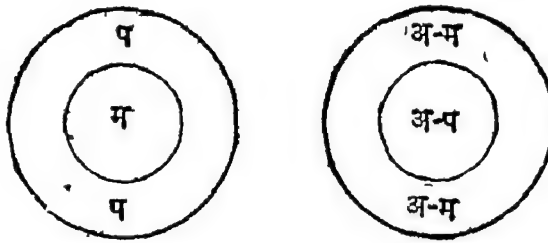
उपनय की साधर्म्य के आगमनात्मक विधि द्वारा स्थापना होती है। व्यतिरेक की इसी उपनिगमन, वैधर्म्य के नियम, द्वारा स्थापना होती है। दोनों एक ही और उसी तथ्य को व्यक्त करते हैं। ये एक ही विचार को व्यक्त करने की दो विधियाँ हैं। व्यतिरेक की वैधता और इसके तार्किक महत्व को

<sup>१</sup> लॉस लॉजिक, पृ० १२२, सिग्वर्ट उपा० १४७८ माक्रेटिज़ उस समय तक मनुष्य नहीं हो सकता, जैसा कि पक्ष-आधारवाक्य में कहा गया है जब तक हमें पहले से ही यह विश्वास न हो कि वह मर्त्य है।"

<sup>२</sup> ग्रीट उपा० पृ० १९९।

<sup>३</sup> तुकी० ऊपर पृ० २७९।

समझना सरल है। यह स्पष्ट है कि यदि मध्यपद साध्य पर अनिवार्यत आश्रित है तो वह साध्य में सम्मिलित होगा। अतः इसके निषेध की परिधि विल्कुल उसी अनुपात में साध्य के निषेध की परिधि से बड़ी होगी जिसमें साध्य मध्य की परिधि से बड़ा है। श्रुतों के माध्यम से इसे इस प्रकार व्यक्त किया जा सकता है --



उदाहरण के लिये . “जो कुछ भी कृतक (म) है वह अ-नित्य (प) है,” और “जो कुछ भी नित्य (अ-प) है वह कृतक नहीं (अ-म) हैं”, अथवा “जहाँ-जहाँ धूम (म) है वहाँ-वहाँ अग्नि (प) है,” और “बिना अग्नि (अ-प) के धूम नहीं (अ-म) होता।” ‘म’ की सम्पूर्ण परिधि ‘प’ की परिधि में सम्मिलित है। अ-प बृहत् वृत्त के बाहर रहता है। और यत् अ-प बाहर है, अतः अ-म और भी अधिक बाहर है। इस प्रकार अ-प का वृत्त सम्पूर्ण अ-म द्वारा आवृत्त है।

यह कि सामान्य अनुपलब्धि परिवर्तित हो सकती है, समानरूप से स्पष्ट है। यदि उद्देश्य और विधेय में कोई भी सम्बन्ध न हो तो यह असम्बन्धत्व पारस्परिक होगा।

परन्तु सामान्य विधि को परिवर्तित नहीं किया जा सकता। यह एक पद के दूसरे पर अनिवार्य आश्रयत्व को व्यक्त करता है। इस सम्बन्ध को उल्टा नहीं जा सकता। निष्कर्ष के उद्देश्य की ही भाँति उद्देश्य की उत्पत्ति एक निश्चित स्थिति होती है। अनेक तर्कभासों का कारण इसी नियम की उपेक्षा है। उदाहरण के लिये, यदि यह तर्कवाक्य हो कि “जो कुछ भी कृतक है वह अनित्य है”, और हम इसे मात्र परिवर्तित तो हमें यह तर्कवाक्य मिलेगा कि “जो अ-नित्य है वह कृतक है”। यह सन्दिग्ध हेत्वभास होगा क्योंकि ‘अनित्य’ हेतु समान रूप से घटादि सपक्षों में तथा विद्युतादि असपक्षों में उपस्थित होगा।

परिवर्तन की समस्या पर एरिस्टॉटिल का विवेचन औपचारिक और व्याकरणिक है। वह उद्देश्य और विधेय के पारस्परिक स्थानों को परिवर्तित करने का प्रयास करते हैं। तदन्तर वह यह देखते हैं कि कुछ दशाओं में तो वही प्रक्रिया सम्भव है, जब कि बहुत कुछ अवोघगम्य रूप से अन्य दशाओं में असम्भव।

यूरोपीय तर्कशास्त्रियों में सिग्वर्ट ऐसा विचार रखते हैं जिसकी भारतीय दृष्टिकोण के साथ समानता है। आप इस बात का आग्रह करते हैं कि एक विधेय होने की स्थिति को “उस पर छोड़ देना चाहिये जो वास्तव में विधेय है।” आप कहते हैं कि “प्रतिपरिवर्तन (व्यतिरेक) का सम्पूर्ण अर्थ उस समय विलकुल स्पष्ट हो जाता है जब हम सम्बन्ध को एक हेत्वाश्रित तर्कवाक्य के रूप में रखते हैं, और यह मानने की अपेक्षा कि ‘सब क’ ‘ख’ है” यह व्यक्त करते हैं कि “यदि कुछ ‘क’ है तो वह ‘ख’ भी है।” इससे यह परिणाम निकलता है कि ‘यदि कुछ ‘ख’ नहीं है तो वह ‘क’ भी नहीं होगा।” “एक श्रेष्ठ आशय तथा (तर्कशास्त्रीय दृष्टि से) मूल्यवान् आशय केवल इन्हीं दो दशाओं से अर्थात् (अनुपलब्धि के) विशुद्ध परिवर्तन और प्रतिवर्तन से युक्त होता है। ये सभी ओर से इस स्थापना के अर्थ को व्यक्त करते हैं कि कोई विधेय अनिवार्यतः अपने उद्देश्य में निहित होता है अथवा नहीं होता। अन्य सभी स्थितियाँ, जो केवल विशेष तर्कवाक्यों में ही परिणत होती हैं, यह दिखाती हैं कि कोई निश्चित निष्कर्ष सम्भव नहीं है।”

यही कारण है कि भारतीय सिद्धान्त तर्कशास्त्र के क्षेत्र से विशेष तर्कवाक्यों को सर्वथा वर्जित करता है। तर्कशास्त्र सामान्य और अनिवार्य तर्कवाक्यों का क्षेत्र है।

### (च) आकार

एरिस्टॉटिल का तर्कशास्त्र निरपेक्ष और हेत्वाश्रित न्यायवाक्य में विभेद करते हुये निरपेक्ष को चार आकारों और १९ योगों में विभक्त करता है। निरपेक्ष और हेत्वाश्रित के विभाजन पर, इस समस्या पर कि यह विभाजन किम सीमा तक मात्र व्याकरणिक रूप को प्रभावित करता है, अथवा अनुमान के सार से सम्बद्ध है, कुछ टिप्पणीवाद में की जायगी। किन्तु चार आकारों और १९ योगों में विभाजन, परिवर्तन के सिद्धान्त की ही भाँति, दोनों ही

आधारवाक्यों में मध्य पद की स्थिति के व्याकरणिक सिद्धान्त पर आधारित हैं। व्याकरणिक दृष्टि से मध्य पद वृहत् में उद्देश्य और लघु में विधेय हो सकता है, अथवा इसके विपरीत, लघु में उद्देश्य और वृहत् में विधेय, अथवा दोनों में उद्देश्य, अथवा दोनों में विधेय हो सकता है। इसके अतिरिक्त आधारवाक्यों में से एक या तो विशेष हो सकता है अथवा निषेधात्मक। आधारवाक्यों में से एक के या तो विशेष अथवा निषेधात्मक होने की सम्भावना के साथ मध्य पद की चार में से प्रत्येक स्थितियों को संयुक्त करने पर १९ वैध योगों की प्रणाली उपलब्ध होती है। इनमें से केवल एक, प्रथम आकार के प्रथम योग (Barbara) को ही एरिस्टॉटिल 'अन्तिम' या 'सत्य' मानते हैं। अन्य सब को आकृत्यतरण की एक जटिल प्रक्रिया द्वारा इसमें परिवर्तित किया जा सकता है।

उस समस्त जटिल सिद्धान्त का, जो मध्यकालीन तथा आधुनिक और आकारपरक तर्कशास्त्र के प्रायः सम्पूर्ण प्रासाद का निर्माण करता है, भारतीय क्षेत्र में सकेत भी नहीं मिलता। विशेष निष्कर्ष, सर्वप्रथम, भारत में तर्कशास्त्र के क्षेत्र में सर्वथा वर्जित है। किसी विशेष निष्कर्ष का अर्थ यह है कि हेतु उद्देश्य की सम्पूर्ण परिधि में उपस्थित नहीं है। यह अभिनियम के प्रथम नियम का उल्लङ्घन है और तर्कभास उत्पन्न करता है। निषेधात्मक निष्कर्षों को बौद्धों ने एक विशेष वर्ग के अन्तर्गत रखते हुये इन्हें सामान्य वैधिक निष्कर्षों से सर्वथा पृथक् किया है। तीसरे और चौथे न्यायवाक्यीय आकार, इस प्रकार न्यायवाक्य के क्षेत्र से वर्जित हैं। अतः इनके आकृत्यतरण और वैधीकरण के जटिल नियम सर्वथा निरर्थक हो जाते हैं। और मध्यपद को वृहत्-आधारवाक्य के विधेय में तथा लघु के उद्देश्य में परिवर्तित करने के व्याकरणिक सिद्धान्तों का भी तर्कशास्त्र में उपयुक्त समावेश नहीं किया जा सकता। अनुमान के तीन पदों में से एक (लघु) उद्देश्य होता है, और यही वास्तविक उद्देश्य, तार्किक उद्देश्य है। इसे एक अस्तन्यस्त और विपरीत अभिव्यक्ति के अतिरिक्त अन्य किसी प्रकार विधेय के रूप में परिवर्तित नहीं किया जा सकता। लघु आधारवाक्य के उद्देश्य और निष्कर्ष के उद्देश्य दोनों एक ही वस्तु हैं और इन्हें किसी भी शुद्ध अभिव्यक्ति में एक ही स्थान ग्रहण करना चाहिये; यह उपनिर्दिष्ट वाक्य का उद्देश्य होता है। आधारवाक्य अथवा वृहत् तर्कवाक्य का उद्देश्य अनिवार्यतः मध्यपद है। क्योंकि यह तर्कवाक्य मध्य के वृहत् पर अनिवार्य आश्रयत्व को व्यक्त करता है, तथा इस तथ्य को भाषाशास्त्रीय दृष्टि से इसे वृहत् के आवच्छेदन

के अन्तर्गत लाकर व्यक्त किया गया है। सिग्वर्ट<sup>१</sup> कहते हैं कि “विवेय को वही रहने दो जो विवेय है। इसके स्थान में प्रत्येक परिवर्तन निरर्थक और व्यर्थ है। इस प्रकार हमारे पास प्रथम आकार के योगों में से एक योग ( Barbara ) और द्वितीय आकार के योगों में से एक योग ( Cesare ) ही बच रहते हैं जिनमें से यह अन्तिम प्रथम के प्रतिपरिवर्तन के समान है। हम इस बात की पहले ही व्याख्या कर चुके हैं कि किसी प्रतिपरिवर्तन में मध्य अपने स्थान का वृहत् के साथ परिवर्तन कर सकता है क्योंकि ये दोनों ही रूप एक ही और उसी तथ्य को व्यक्त करने की दो भिन्न किन्तु तुल्यार्थक विधियाँ हैं। यह द्विविव अभिव्यक्ति उद्देश्य और विवेय के स्थानों के स्वच्छन्द परिवर्तन का परिणाम नहीं है, बल्कि ये ज्ञान की दो सामान्य पद्धतियों, आगमनात्मक और निगमनात्मक को व्यक्त करती हैं।

बौद्ध सिद्धान्त परार्थानुमान और स्वार्थानुमान को इनके विषयवस्तु के अनुसार तीन प्रकारों में विभक्त करता है। ये विभागात्मक, हेत्वात्मक ( एकीकरणात्मक ) और निषेधात्मक निगमन हैं। आकारात्मक दृष्टि से इनमें से प्रत्येक को या तो साधर्म्य की विधि के अथवा वैधर्म्य की विधि के अनुसार व्यक्त किया जा सकता है। इनमें से प्रथम मिश्रित हेत्वाश्रित न्यायवाक्य का विधायक रूप होगा और द्वितीय विधातक रूप।

दिङ्नाम के अनुसार परार्थानुमान में केवल यही दो और केवल दो आकार होते हैं जो वृहत् के अन्वय के रूप से, अथवा व्यतिरेक के रूप में व्यक्त होने के रूप से व्यक्त होते हैं। दोनों ही रूप सदैव सम्भव होते हैं। दोनों ही एक दूसरे के पूरक होते हैं। दोनों ही एक ही वस्तु को व्यक्त करते हैं और जब एक व्यक्त होता है तो दूसरा व्यक्त न होने पर भी अभिप्रेत होता है। ये न्यायवाक्यीय अभिनियम के दूसरे और तीसरे नियम अर्थात् केवल सपक्षों में हेतु की उपस्थिति और असपक्षों में इसकी सदैव अनुपस्थिति के अनुरूप हैं।

<sup>१</sup> सिग्वर्ट उपु० १४५१। दूसरे आकार के प्रथम योग (Camestres) में मध्यपद को वृहत् आधारवाक्य का विवेय माना जाता है। किन्तु ऐसा मध्य जो वृहत् आधारवाक्य में विवेय है, Contradictio in adjecto होता है। यह आधारवाक्यों के अन्तर्विनियम द्वारा ही सम्भव है। वेन ( उपु० पृ० १४० ) का यह कथन है “यहाँ ( Camestres ) में मानक निषेधात्मक ( Celarent ) से कही अधिक विचलन दिखाई पड़ता है। आधारवाक्य, जिसे सामान्य होना चाहिये, लघु आधारवाक्य है इस प्रकार आधारवाक्यों के सामान्यक्रम में विपरिवर्तन हो जाता है।



धर्मोत्तर<sup>१</sup> का यह कथन है "अर्थ ही परार्थानुमान का उद्देश्य, वह वास्तविक तथ्य है जिसे उसे व्यक्त करना चाहिये। यह वह तथ्य है जिससे दोनो प्रकार के परार्थानुमान ( साधर्म्य के और वैधर्म्य के ) निकृष्ट होते हैं। जिस तथ्य की स्थापना करना इनका उद्देश्य होता है उसमे किसी प्रकार का अन्तर नहीं होता। वास्तव में, उद्देश्य एक तार्किक सम्बन्ध को व्यक्त करना होता है। .....यद्यपि ये दो भिन्न विधियों को व्यक्त करते हैं, तथापि ये एक ही तार्किक सम्बन्ध के उसी तथ्य को व्यक्त करते हैं। .....अभिव्यक्तियों मे वही तक अन्तर होता है जहाँ तक प्रत्यक्ष अर्थ का सम्बन्ध है, किन्तु उस उद्देश्य की दृष्टि से जिसके लिये इनका प्रयोग होता है, कोई अन्तर नहीं होता। वास्तव मे, जब साक्षात् और वैधिक व्याप्ति को बृहत् आधारवाक्य मे व्यक्त कर दिया जाता है तब उसका प्रतिपरिवर्तन भी अभिप्रेत होता है "और इसी प्रकार जब प्रतिपरिवर्तित व्याप्ति को व्यक्त कर दिया जाता है तो उसका वैधिक रूप भी अभिप्रेत होता है।"

अब, यदि न्यायवाक्य के क्षेत्र को योरोपीय आकारपरक तर्कशास्त्र मे १९ योगो मे और भारतीय प्रणाली मे केवल दो योगो मे विभक्त किया गया है, तब ये प्रश्न स्वभावतः उठते हैं १ ) १९ योरोपीय योगो और भारतीय योगो के बीच यदि है तो क्या सादृश्य है ? २ ) इन दोनो विभाजनों का तुलनात्मक तर्कशास्त्रीय महत्त्व क्या है ? जैसा कि पहले कहा जा चुका है, योरोपीय न्यायवाक्य तीसरे और चौथे आकारो पर इस सन्दर्भ मे विचार करना आवश्यक नहीं क्योंकि इनसे केवल विशेष निष्कर्ष ही उपलब्ध होते हैं जो स्वयं अपने मे आकृत्यतरण की तार्किक दृष्टि से मूल्यहीन हैं। इसी कारण से पहले और दूसरे आकार के तीसरे और चौथे योगो को भी छोड़ देना चाहिये क्योंकि ये भी केवल विशेष निष्कर्ष ही प्रदान करते हैं। दूसरे आकार का प्रथम योग एक विपर्यस्त अभिव्यक्ति को व्यक्त करता है जिसमे एक वास्तविक तर्कभास प्रच्छन्न है।<sup>२</sup> दूसरे आकार के योगो मे से दूसरा योग ( Cesare ) बच रहता है जो पहले आकार के पहले योग ( Barbara ) का प्रतिपरिवर्तन है और इसलिये दिङ्नाग के वैधिक अथवा साक्षात् आकार के अनुरूप है। जहाँ तक पहले आकार के दूसरे योग ( Celarent ) का प्रश्न है, इसकी निषेधात्मकता भाषात्मक के अतिरिक्त और कुछ नहीं। हम देखेंगे

<sup>१</sup> न्यायिटी० पृ० ४३ २ और बाद, अनुवाद पृ० ११५।

<sup>२</sup> क्योंकि मध्य बृहत्-आधारवाक्य का विधेय नहीं हो सकता।

कि सभी वास्तविक निषेधात्मक निष्कर्ष इस प्रकार उदाहरण में आकृत्यतरित हो सकते हैं कि “यहाँ कोई घर नहीं है क्योंकि हमें किसी का प्रत्यक्ष नहीं हो रहा है।” किन्तु यत सभी नाम, जैसा कि वाद में दिखाया जायगा, विधायक और निषेधात्मक नाम होते हैं, अतः किसी भी विधायक निष्कर्ष को एक प्रकार से निषेधात्मक निश्चय में प्रच्छन्न करना सदैव सम्भव है।

उदाहरण के लिये हम यह कह सकते हैं —

सभी मनुष्य चिरकाल तक नहीं रहते,

साँक्रेटीज एक मनुष्य है,

वह चिरकाल तक नहीं रह सकता।

यह निष्कर्ष इस निष्कर्ष से कि “साँक्रेटीज मर्त्य है”, केवल भाषात्मक दृष्टि से ही भिन्न है। अथवा इस भारतीय प्रकार-उदाहरण को लीजिये —

सभी कृतक वस्तुयें नित्य नहीं हैं।

शब्द कृतक हैं।

ये नित्य नहीं हैं।

इस भाषात्मक अन्तर को एक पृथक् योग के रूप में निर्मित करने का कोई तात्पर्य नहीं है। यत प्रत्येक निश्चय और प्रत्येक नाम को दोनों ही रूपों में, अर्थात् विधायक रूप में और निषेधात्मक रूप में, व्यक्त किया जा सकता है, अतः निषेधात्मक की वास्तविक प्रकृति पर कभी भी विचार किये बिना ही सभी आकारों तथा योगों को द्विगुणित करने की अपेक्षा निषेधात्मक को, जैसा कि भारतीयों ने किया है, अपने विचार की एक ऐसी विशिष्टता के रूप में ग्रहण करना अधिक सुविधाजनक है जो सर्वत्र प्रगट हो सकती है।

मामान्य तथा विशेष निष्कर्ष वाले योगों के बीच विभेद करने के प्रति भी यही आलोचना की जा सकती है, क्योंकि द्वितीय प्रथम में सम्मिलित है। इस विषय पर धर्मोत्तर<sup>१</sup> अपने विचार इस प्रकार व्यक्त करते हैं — “किसी अनुमान का उद्देश्य साक्षात् दृश्य तथा अदृश्य भागों का समुदाय होता है। उदाहरण के लिये, जब इस बात का निगमन किया जा रहा है कि शब्द क्षणिक सत्ताओं को व्यक्त करता है तो उस समय किसी शब्द विशेष का ही साक्षात् निर्देश किया जा सकता है जब कि अन्य शब्दों का वास्तविक प्रत्यक्ष नहीं होता।” दूसरे शब्दों में यह कहा जा सकता है कि उपरोक्त प्रकार उदाहरण में “शब्द पद का अर्थ “सभी शब्द”, “कुछ शब्द” और “एक शब्द” है। किन्तु किसी वर्गीकरण में इन तीनों सम्भावनाओं को तीन भिन्न वर्गों के

मे रूप रखने का कोई तात्पर्य नहीं है, क्योंकि इनका अन्तर अमहत्त्वपूर्ण तथा इनका विभेद एक व्यर्थ की सूक्ष्मता है।

अतः स्थिति यह है कि दिङ्नाग के दो योग एरिस्टॉटिल के न्यायवाक्य के प्रथम आकार के प्रथम योग ( Barbara ) और द्वितीय आकार के द्वितीय योग ( Cesare ) के अनुरूप हैं।

अब हम इस वक्तव्य के कि न्यायवाक्य (परार्थानुमान) के केवल दो ही आकार होते हैं, तथा उस सिद्धान्त के जो इन दो वास्तविक आकारों को १९ योगों की एक कृत्रिम प्रणाली में प्रच्छन्न करता है, तुलनात्मक महत्त्व पर विचार करेंगे।

कुछ लेखकों ने माना है कि दिङ्नाग की तालिका की अपेक्षाकृत अधिक सरलता हीनता का एक चिह्न है। दूसरी ओर अन्य लोगों ने जटिल की अपेक्षा इस सरल सिद्धान्त को ही अधिक उपयुक्त माना है। सिग्वर्ट<sup>१</sup> का यह कथन है “यदि हम उस नियम को, जिसके अनुसार ( प्रथम आकार में ) निगमन किया जाता है, उसके समकक्ष सूत्र पर घटा दें तो हमें यह उपलब्ध होगा यदि कोई वस्तु ‘म’ है तो वह ‘प’ है। इसके बाद यदि हम यह मान लें कि ‘स’ ‘म’ है, तो परिणाम यह होगा कि ‘स’ ‘प’ है।”

आप आगे यह कहते हैं “इसी नियम को द्वितीय आकार में भी अन्तर्निहित होना चाहिये क्योंकि विकल्पो के सरल सम्बन्ध से और कोई परिणाम नहीं निकल सकता। किन्तु यह हम (अनिवार्य) अनुवर्ती की अनुपस्थिति से उसके ( अनिवार्य ) पूर्ववर्ती की अनुपस्थिति का निष्कर्ष निकालते हैं।” यही सिग्वर्ट आगे यह कहते हैं <sup>२</sup> “इसलिये एरिस्टॉटिल के प्रथम दो आकार उसके सर्वथा अनुरूप हैं जो हम एक पहले के खण्ड में कह चुके हैं,” अर्थात् इसके कि न्यायवाक्य के वास्तविक योग केवल दो ही, विधायक तथा विघातक, होते हैं।<sup>३</sup> प्रथम और द्वितीय आकारों के बीच के सम्बन्ध तथा अन्तर को इस सरल तथ्य के आधार पर निश्चित किया जा सकता है कि प्रथम में हम पूर्ववर्ती आधार की वैधता से उसके अनिवार्य परिणाम (विधायक अथवा निषेधात्मक) की वैधता को निष्कर्ष निकालते हैं जब कि द्वितीय आकार में हम अनिवार्य परिणाम की अनुपस्थिति में उसके

<sup>१</sup> उप० १४८५।

<sup>२</sup> उप० १४६६।

<sup>३</sup> उप० १४६५।

अनिवार्य पूर्ववर्ती आधार की अनुपस्थिति का निष्कर्ष निकालते हैं।" ये दो आकार मिश्रित हेत्वाश्रित न्यायवाक्य के विधायक और विघातक रूपों के अनुरूप हैं।

जे० एन० कीन्स<sup>१</sup> ने भी इसे स्वीकार किया है। मिश्रित हेत्वाश्रित न्यायवाक्य के दो योगों के सम्बन्ध में एक वक्तव्य दे चुकने के बाद आप यह टिप्पणी करते हैं "ये योग क्रमशः निरपेक्ष न्यायवाक्य के प्रथम और द्वितीय आकारों के समकक्ष हैं। क्योंकि हम देख चुके हैं कि आकार १ में हम आधार से परिणाम पर आते हैं, और आकार २ में परिणाम की अस्वीकृति से आधार की अस्वीकृति पर।"

क्राण्ट<sup>२</sup> के अनुसार द्वितीय आकार का नियम यह है कि "जो कुछ भी किसी वस्तु के लक्षण का व्याघात करता है वह स्वयं उस वस्तु का भी करता है," अर्थात् *repugnans notae repugnat rei ipsi*। तदन्तर आप यह दिखाते हैं कि द्वितीय आकार प्रतिपरिवर्तन द्वारा सदैव ही प्रथम में परिवर्त्य है। यह, पुनः, बौद्ध सिद्धान्त के अनुरूप है जिसके अनुसार परार्थानुमान के दो आकार साध्य-आधारवाक्य और उसके प्रतिपरिवर्तन के अतिरिक्त, अथवा उन दो नियमों के अतिरिक्त और कुछ नहीं जिनके अनुसार हेतु की समानों में उपस्थिति और सभी असमानों में अनुपस्थिति होती है।

यदि हम आकारों और योगों की एरिस्टॉटिल की प्रणाली की आलोचना का सक्षिप्तीकरण करें तो हम देखेंगे कि १) आधारवाक्यों में उद्देश्य तथा विधेय के स्वाभाविक स्थानों का परिवर्तन सम्बन्धी एरिस्टॉटिल का विचार सर्वथा उचित नहीं था, २) इसमें विघातकता अथवा प्रतिवर्तन के अतिरिक्त अन्य निषेधात्मक योगों का समावेश असुविधाजनक था, और ३) विशेष निष्कर्षों का समावेश निरर्थक था जो उसी सीमा तक वैध हो सकते थे जिन तक उनका प्रथम आकार में आकृत्यन्तरण किया जा सकता था। क्राण्ट<sup>३</sup> कहते हैं कि "इस बात को अस्वीकार नहीं किया जा सकता कि सभी चार आकारों में वैध निष्कर्ष सम्भव हैं। परन्तु तर्कशास्त्र का अभीष्ट जटिलता में लिप्त होना नहीं बल्कि उससे निर्लिप्त होना, प्रत्येक वस्तु की खुले सरल रूप में न कि प्रच्छन्न और विपर्यस्तरूप में व्याख्या करना है।"

<sup>१</sup> फॉर्मल लॉजिक, पृ० ३५२।

<sup>२</sup> अपने लघु ग्रन्थ "Von der falschen Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren," में।

<sup>३</sup> वही।

“(एरिस्टॉटिल के आकारो की) मिथ्य सूक्ष्मता के प्रति प्रथम प्रवर्तन की खोज सरल है। उस व्यक्ति ने जिसने तीन तर्कवाक्यों में एक दूसरे के ऊपर तीन पक्तियों में एक न्यायवाक्य को सर्वप्रथम लिखा था उसने इसे शतरज का तख्ता माना और मध्यपद की स्थितियों में परिवर्तन करके उसके परिणामों को देखने का प्रयास किया। जब उसने देखा कि इससे वैध निष्कर्ष उपलब्ध हुआ तब उसे उतना ही आश्चर्य हुआ जितना किसी नाम में वर्णविपर्यास देखने पर होता है। किन्तु एक पर हर्षित होना भी उतना ही बालसुलभ था जितना दूसरे पर।”<sup>१</sup> अतः काण्ट एरिस्टॉटिल के सिद्धान्त को ‘मिथ्या सूक्ष्मता’ कहते हैं। सिग्वर्ट भी उस समय इसी मत से सहमत हैं जब वह इसे ‘निरर्थक, निरूपण’ कहते हैं। योरोपीयशास्त्र के इन दो नेताओं द्वारा स्थापित दो आकार सर्वथा वही हैं जिनकी दिङ्नाग ने स्थापना की है। ‘मिथ्या सूक्ष्मता’ और ‘निरर्थक निरूपण’ भारत में भी तथा एरिस्टॉटिल से कहीं अधिक मात्रा में मिलते हैं। हम देखेंगे कि असमानों और समानों में हेतु की नौ स्थितियों के दिङ्नाग के परिकलन को और अधिक विस्तृत करने की इच्छा से उद्योतकर ने निरर्थक और असंगत निरूपण तथा मिथ्या सूक्ष्मता की विधि का ही अनुसरण किया है। ऐसा करके उन्होंने गलत-सही सब मिलाकर मध्यपद की कुल संख्या को सरलतापूर्वक २०३२ तक पहुँचा दिया है।

### ( छ ) निरपेक्ष और हेत्वाश्रित न्यायवाक्य ( परार्थानुमान )

धर्मकीर्ति के अनुसार हमारे तर्क दो महान् सिद्धान्तों, तदात्म्य के सिद्धान्त और तदुत्पत्ति के सिद्धान्त पर आधारित हैं। हम निषेधात्मक तर्कों को छोड़ कर केवल विधायक तर्कों की कुछ विशेष प्रयोजनों के लिये ही चर्चा करते हैं। हम देख चुके हैं कि तादात्म्य दो विकल्पों का तार्किक तादात्म्य नहीं है। वह तादात्म्य जो धर्मकीर्ति की दृष्टि में है, उस सत् का तादात्म्य है जो दो भिन्न विकल्पों में अन्तर्निहित होता है। ये विकल्प अपनी विषयता के तादात्म्य द्वारा एकीकृत होते हैं। कोई विकल्प शुद्ध कल्पना द्वारा रचित कल्पितार्थ नहीं बल्कि केवल उस सीमा तक यथार्थ ज्ञान होता है जहाँ तक वह विषयात्मक सन्दर्भ से युक्त होता है। धर्मकीर्ति के सिद्धान्त को इस प्रकार भी व्यक्त किया जा सकता है दो विकल्पों के सभी तार्किक सम्बन्ध या तो अपने एक ही और उसी विषयात्मक सन्दर्भ के तादात्म्य पर अथवा अपने दो भिन्न सन्दर्भों के अन्योन्याश्रयत्व पर आधारित होते हैं।

दो अन्योन्याश्रित विकल्पों का विषयात्मक सन्दर्भ या तो एक ही हो सकता है, और यदि एक ही नहीं है तो उसे दो भिन्न किन्तु अनिवार्यतः

अन्योन्याश्रित वस्तुयें ही होना चाहिये । यह निश्चय कि “शिशपा एक वृक्ष है” अथवा यह अनुमान कि “यह एक वृक्ष है क्योंकि यह एक शिशपा है” तीन पदों से युक्त है जिनमें से एक ऐसा सत् है जो अन्य दोनों में अन्तर्निहित है । दोनों विकल्पो में एक प्रकार का तादात्म्य भी है, एक परोक्ष तादात्म्य, अथवा जैसा कुछ योरोपीय तर्कशास्त्रियों ने इसे कहना उचित समझा है, एक “आशिक तादात्म्य”<sup>१</sup> है जो इस आशय में कि ये व्याघाती नहीं हैं, असंगत नहीं है । एक ही यथार्थता एक साथ ही दो असंगत विकल्पो से युक्त नहीं हो सकती । इनमें उस अंश तक तादात्म्य है जहाँ तक ये असंगत नहीं हैं और एक ही तादात्म्य वाली वस्तु हैं । शिशपा अनिवार्यतः एक वृक्ष है, यह एक अ-वृक्ष नहीं हो सकता क्योंकि यदि यह वृक्ष न होता तो यह वह न होता जो इसका स्वत्व है । तब हमें एक ऐसा पदार्थ मिलता जो एक ही समय में एक वृक्ष तथा अ-वृक्ष होता । यदि गुण ( अथवा विकल्प ) असंगत हैं तो वे सत् जो ये हैं उनमें अथवा इनके गुणों में तादात्म्य न होगा,<sup>२</sup> ऐसा बौद्धों का विरोध का नियम कहना है । यह दो विकल्पो के बीच का एक तार्किक नियम है, किन्तु यह यथार्थता का नियम<sup>३</sup> भी है । इस प्रकार ग्रहण करने पर तादात्म्य भी उतना ही यथार्थ सम्बन्ध<sup>४</sup> है जितना तदुत्पत्ति । इतना ही नहीं, यह तदुत्पत्ति का अनिवार्य उपनिगमन है । तादात्म्य में विषयात्मक मन्दर्भ एक होता है, तदुत्पत्ति में यह द्विविध किन्तु अन्योन्याश्रित होता है ।

अब, तदुत्पत्ति अथवा प्रतीत्यसमुत्पाद के नियम का सार क्या है ? हम देख चुके हैं कि इसका सूत्र यह है कि ‘यह होने पर वह होता है’ । यह यथार्थ के प्रत्येक क्षण के अपने तत्काल पूर्ववर्ती क्षणों पर अनिवार्य आश्रयत्व का नियम है । इसकी अभिव्यक्ति एक हेत्वाश्रित निश्चय है । यत यथार्थ के प्रत्येक क्षण के अनुरूप कुछ विकल्प अवश्य होता है और क्षण का किसी विकल्प के अतिरिक्त अन्य किसी प्रकार बोध नहीं हो सकता, अतः यथार्थ के अनुरूप विकल्पो के बीच उस वास्तविक सम्बन्ध के ही समान एक तार्किक सम्बन्ध होना चाहिये जो उन क्षणों के बीच होता है जिनके साथ इन विकल्पो की अनुरूपता होती है । घूम अग्नि से उत्पन्न होता है, अर्थात्

<sup>१</sup> मिग्वर्ट उषु० १. ११० और वाद ।

<sup>२</sup> ‘विरुद्ध-धर्म-ससर्गाद् ( धर्मी ) नाना ।

<sup>३</sup> वस्तुनि अवन्तुनि च, तुकी न्याविटी० पृ० ७० २२ ।

<sup>४</sup> मिग्वर्ट उषु० १. ४४२ ।

निर्बाध क्षणों के एक अनुक्रम के बीच एक हेतुक बन्धन होता है। इन क्षणों के एक अंश को अग्नि के विकल्प के क्षीर्षक के अन्तर्गत रखा लिया जाता है और उस बाद के अंश को जिसके साथ यह एकीकृत होता है, धूम के विकल्प के अन्तर्गत रखा जाता है। फिर भी, इन विकल्पों का तार्किक सम्बन्ध तदनुरूप यथार्थ के क्षणों के बीच के वास्तविक सम्बन्ध का उल्टा होता है क्योंकि तार्किकता का अर्थ अनिवार्यता है, और किसी भी हेतु का फल अनिवार्यतः उस हेतु का अनुगमन नहीं करता। ऐसा कुछ सदैव प्रकट हो सकता है जो किसी फल की उत्पत्ति को प्रतिबन्धित<sup>१</sup> कर सकता है। ऐसा कोई भी हेतुक निश्चय नहीं है जिसकी अनिवार्यता के सम्बन्ध में किसी को साक्षात् विश्वास हो सके।<sup>२</sup> किन्तु इसका उल्टा सम्बन्ध अनिवार्यता की विशिष्टता से युक्त होता है। एक फल अनिवार्यतः अपने हेतु का फल होता है। यदि यह फल न हो तो इसकी सत्ता ही नहीं हो सकती, और यह फल भी तब तक नहीं हो सकता जब तक यह अपने हेतु का अनिवार्य परिणाम न हो। अतः प्रतीत्य-समुत्पाद का तर्कशास्त्रीय नियम वास्तव में फल का नियम है। यही वह नाम है जो धर्मकीर्ति भी इसे प्रदान करते हैं।<sup>३</sup> आप इसे 'फल के द्वारा' अनुमान कहते हैं।<sup>४</sup>

इस आशय में प्रतीत्य-समुत्पाद का तर्कशास्त्रीय नियम प्रतीत्यसमुत्पाद के वास्तविक नियम का उल्टा है। हेतु कोई कारण नहीं होता। किसी फल के विधेयीकरण (अथवा पूर्वकथन) के लिये हेतु कोई पर्याप्त कारण नहीं होता। किन्तु कोई भी फल अपने हेतु के पूर्वगत अस्तित्व की निश्चयात्मक स्थापना के लिये पर्याप्त कारण होता है। इस आशय में प्रतीत्यसमुत्पाद का नियम उसी अंश में विरोध के नियम का उपाश्रयण है जिस अंश में तादात्म्य का नियम। प्रत्येक वस्तु कोई भी वस्तु नहीं होगी यदि वह किसी अन्य वस्तु का फल न हो।

अतः प्रतीत्यसमुत्पाद के नियम का विरोध के नियम के साथ समन्वय करना गलत है। यह बाद वाला नियम एक सामान्य नियम है जो सामान्य

<sup>१</sup> 'प्रतिबन्ध-सम्भवात्'।

<sup>२</sup> सिंगवर्ट उषु १४१८।

<sup>३</sup> 'कार्य अनुमान = कार्यण-अनुमान'।

<sup>४</sup> हेतु के अन्तिम क्षण और फल के प्रथम क्षण के बीच अनिवार्यता को भी प्रत्यक्षतः स्वीकार किया गया है। तुकी० न्यायिटी० पृ० ३९-७२' अनुवाद पृ० ८८।

रूप में समस्त सामान्यताओं अथवा विकल्पों को और समस्त यथार्थताओं अथवा क्षणों को मंचालित करता है। परन्तु प्रतीत्यममुत्पन्नत्व केवल क्षणों की उत्पत्ति को ही मंचालित करता है।

सिग्वर्ट का विचार है कि यह लीज्निज की गलती थी कि उन्होंने हमारे तर्कों के दो महान सिद्धान्तों के रूप में विरोध के नियम तथा पर्याप्त-हेतु-नियम का समन्वय कर दिया। क्योंकि सिग्वर्ट<sup>१</sup> के अनुसार लीज्निज का पर्याप्त हेतु-नियम प्रतीत्यममुत्पाद के नियम के अतिरिक्त और कुछ नहीं, और विरोध के तार्किक नियम का प्रतीत्य-समुत्पाद के तार्किक नहीं बल्कि वास्तविक नियम के साथ समन्वय गलत था।

अब, वर्मकीर्ति के दृष्टिकोण के अनुसार हमारे पास एक ऐसा पर्याप्त हेतु नियम है जो हमारे समस्त तर्कों का सामान्य नियम है और जिसके दो महान सिद्धान्त, तादात्म्य और प्रतीत्य समुत्पन्नत्व, केवल विशिष्टतायें मात्र हैं। इस नियम को केवल हेतु<sup>२</sup> अथवा त्रिरूपलिङ्ग<sup>३</sup> मात्र कहा गया है। इसका सूत्र, जैसा हम देख चुके हैं, यह है १) उद्देश्य में समग्रत उपस्थिति, २) केवल सपक्षों में, और ३) असपक्षों में कभी नहीं। अपने दो प्रमुख आकारों के अनुसार यह नियम अन्वय-व्यतिरेक नियम भी कहलाता है। इसका सूत्र यह है कि हेतु के उपनित होने पर उसका अनिवार्य फल भी उन्ही प्रकार उपनित होता है, और अनिवार्य फल की अनुपस्थिति में हेतु भी उन्ही प्रकार अनुपस्थिति होता है।

प्रतीत्यममुत्पाद के रूप में देखने पर हेतुत्व का बौद्ध नियम किसी हेत्वाश्रित निश्चय में व्यक्त होता है जैसे “यह होने पर वह होता है।” इसी प्रकार पर्याप्त-हेतु का बौद्ध नियम भी हेत्वाश्रित निश्चय अथवा हेत्वाश्रित परार्थानुमान में व्यक्त होता है। इस नियम के अन्वय और व्यतिरेक निश्चित हेत्वाश्रित न्यायवाक्य के विवायक और विघातक रूपों के अनुरूप हैं। यत पर्याप्त हेतु का सामान्य नियम तादात्म्य पर और तदुत्पत्ति पर आधारित नियमों में समान रूप से यथार्थीकृत होता है, अतः हम यह मान सकते हैं कि हमारे समस्त तर्क इन्हीं दो महान सिद्धान्तों पर आधारित हैं और प्रतीत्यममुत्पन्नत्व के परार्थानुमान का विभागात्मक परार्थानुमान के साथ समान अधिकारपूर्वक अस्तित्व होता है।

<sup>१</sup> उप० १.२५४।

<sup>२</sup> हेतु=तन् धिगम।

<sup>३</sup> त्रिरूपलिङ्ग—त्र्युल-गुम-तवस।



यूरोपीय न्यायवाक्यीय सिद्धान्त ने हेत्वात्मक निगमनो को न्यायवाक्य के एक विशेष प्रकार के रूप में कभी भी स्वीकार नहीं किया है। आधुनिक सिद्धान्त यह मानता है कि प्रतीत्यसमुत्पन्नत्व अथवा प्रकृति में सामान्यता का सिद्धान्त, यह सिद्धान्त कि वही हेतु वही फल उत्पन्न करता है, आगमन का आधारभूत सिद्धान्त है और आगमन, निगमन अथवा न्यायवाक्य का उल्टा है। न्यायवाक्य या निगमन विभागात्मक तादात्म्य के सिद्धान्त पर आधारित होता है। आगमन अपने निष्कर्षों में विशुद्ध सामान्यता और अनिवार्यता कभी भी प्राप्त नहीं कर सकता, जबकि न्यायवाक्यीय निगमन अनिवार्यता कि विशिष्टता से युक्त होता है।

एरिस्टॉटिल का ऐसा विचार नहीं था। उनके लिये निगमन एक न्यायवाक्य भी था और हेतुत्व विभागात्मक तादात्म्य के सिद्धान्त पर भी आधारित था। उनका हेतुक न्यायवाक्य फल का उसके हेतु से निगमन है। हेतु को एक स्तर पर लाकर उसे मध्य पद के साथ समीकृत कर दिया गया है,<sup>१</sup> और फल निष्कर्ष में बृहत् पद का स्थान ग्रहण करता है। परन्तु हेतुत्व पर आधारित यह निगमन एक द्वितीय प्रकार<sup>२</sup> का नहीं है जिसे सामान्य से विशेष के विभागात्मक निगमन के साथ समन्वित कर दिया गया है, इसे इसके अधीनस्थ किया गया है, अथवा इसके विपरीत, विभागात्मक निगमन को हेतुक के अधीनस्थ किया गया है क्योंकि सामान्य को हेतु का एक प्रकार माना गया है। एरिस्टॉटिल के लिये हेतु सदैव ही सामान्य है जिसका फल विशेष होता है। किसी वस्तु के हेतु का अनुसन्धान

---

<sup>१</sup> यह सत्य है कि एरिस्टॉटिल भी यह स्वीकार करते हैं कि अक्सर फल इतना अधिक परिस्फुट होता है कि हम उसका मध्यपद के रूप में व्यवहार करते हैं (ग्रोट पृ० २२३) और इससे उसके अन्योन्य हेतु का निष्कर्ष निकाल लेते हैं। किन्तु इस दशा में न्यायवाक्य को हेतुक नहीं माना जाता, वह तो सत्ता का ही ज्ञान होता है।

<sup>२</sup> फिर भी, एरिस्टॉटिल भी यह मानते हैं कि हेतु कभी-कभी वस्तुस्वलक्षण की अनिवार्य प्रकृति होता है और कभी एक बाह्य तथ्य (एनलिट० पोस्ट २, २, ३१; तुकी० ग्रोट, उप० पृ० २२०)। इस स्थान पर एरिस्टॉटिल यह मानते प्रतीत होते हैं कि प्रत्येक अनुमान के लिये दो मात्र परम आधार या तो सह-समवाय (तादात्म्य) अथवा हेतुत्व (= किसी बाह्य तथ्य पर आश्रयत्व) हैं।

एक मध्यपद का अनुसन्धान है<sup>१</sup>। हेतु और फल का सामान्य सम्बन्ध हमें विगेपो के माध्यम से ज्ञात होता है। एरिस्टॉटिल द्वारा कल्पित हेतु के सभी चार प्रकार उतने ही मध्यपद हैं जिनसे फल अथवा वृहत् निगमित होता है।<sup>२</sup> हेतु का मार फल को उत्पन्न करता है, ठीक उसी प्रकार जैसे किसी त्रिकोण का मार उसके तीनों कोणों का योग दो समकोणों के बराबर होने का कारण या आधार है।<sup>३</sup>

एक विभागात्मक सम्बन्ध के रूप में हेतुत्व की धारणा को एरिस्टॉटिल से ही स्कूलमेन और आधुनिक दर्शन ने भी प्राप्त किया। इसका स्पाइनोजा के *Casua sive ratio* के साथ समीकरण में उत्कर्ष हुआ। इसका परिणाम यह रहा कि एक प्रथम प्रकार के रूप में हेतुक न्यायवाक्य उपेक्षित रहा तथा एक गौण प्रकार के रूप में उपेक्षित होकर इसका कोई भी अस्तित्व नहीं रह गया। जब हेतुत्व के विभागात्मक सिद्धान्त को ह्यूम ने मनोवैज्ञानिक दृष्टि से तथा काण्ट ने अनुभवातीत रूप से विनष्ट कर दिया तब भी हेतुक न्यायवाक्य को एक द्वितीय प्रकार के रूप में विभागात्मक के समकक्ष नहीं स्वीकार किया गया। ह्यूम ने समस्त हेतुक अमुकक्रम की अनिवार्यता और सामान्यता को अस्वीकृत किया, और काण्ट ने यद्यपि इनकी एक अनुभवातीत आधार पर स्थापना की तथापि उन्होंने भी इनको हेत्वाश्रित निश्चय के साथ समीकृत किया और निरपेक्ष न्यायवाक्यीय रूप को एकमात्र विभागात्मक निगमनों के लिये छोड़ दिया।

हेत्वाश्रित निश्चय से हेतुत्व की कोटि के काण्ट के निगमन के सम्बन्ध में एक सिद्धान्त द्रष्टव्य है जिसके लिये स्वयं काण्ट सीधे उत्तरदायी नहीं हैं किन्तु जो उनके निगमन का ही परिणाम और भारतीय समानान्तरता के प्रकाश में उल्लेखनीय है। इस सिद्धान्त के अनुसार सह-समवायत्व के सम्बन्ध को निरपेक्ष निश्चय में व्यक्त किया जाता है जैसे “सभी ‘क’ ‘ख’ हैं” किन्तु हेतुत्व के सम्बन्ध को हेत्वाश्रित निश्चय में व्यक्त किया जाता है, जैसे “यदि ‘क’ है तो ‘ख’ अनिवार्यतः था”। यह सिद्धान्त इस बात को स्वीकार करता प्रतीत होता है कि केवल दो ही महान सिद्धान्त हैं जिन पर हमारे सभी तर्क आधारित होते हैं और ये हैं सह-समवायत्व के सिद्धान्त और हेतुत्व के सिद्धान्त। तदनन्तर सरलतापूर्वक यह दिखाया गया है कि हेत्वाश्रित

<sup>१</sup> ग्रीटे उपु० पृ० २४०।

<sup>२</sup> वही, पृ० २४६।

<sup>३</sup> वही।

रूप समान रूप से दोनों के लिये अनुप्रयोगणीय है, यह हेतुक सम्बन्ध के लिये ही एक मात्र रूप से गृहीत नहीं है।<sup>१</sup> इस सामान्य आधारवाक्य का कि “सभी ‘क’ ‘ख’ है” वास्तव में यह अर्थ है कि यदि कोई वस्तु ‘क’ है तो वह अनिवार्यतः ‘ख’ है। सम्बन्ध की अनिवार्यता को इस दशा में ठीक हेतुत्व की दशा की ही भाँति हेत्वाश्रित रूप<sup>२</sup> द्वारा ही व्यक्त किया गया है। इस सामान्य आधारवाक्य का कि “यदि ‘क’ सदैव ‘ख’ द्वारा उत्पन्न होता है” अथ यह है कि “यदि ‘क’ है तो अनिवार्यतः कोई ‘ख’ उसका पूर्ववर्ती था”। इन संशोधनों और संवर्धनों के साथ यह सिद्धान्त भारतीय सिद्धान्त के अनुरूप है। वास्तव में हमारे समस्त तर्कों को नियन्त्रित करने वाला एक सामान्य नियम है। हम इसे हेतु का नियम अथवा पर्याप्त-हेतु-नियम, अथवा जैसा कि बौद्ध मानते हैं, त्रिरूपलिङ्ग नियम कह सकते हैं। यह हेत्वाश्रित निश्चय में व्यक्त होता है और इसका अर्थ यह है कि हेतु के होने पर फल अनिवार्यतः होता है। और यदि अनिवार्य फल अनुपस्थित है तो हेतु भी अनुपस्थित है। इस नियम का एक दूसरा नाम अन्वय-व्यतिरेक नियम है। यह मिश्रित हेत्वाश्रित न्यायवाक्य के विधायक और विधातक रूपों के अनुरूप है। इसके नियमों के सूत्र में ये तीन बातें हैं उद्देश्य में उपस्थिति, सपक्षों में केवल, असपक्षों में कभी नहीं। यह *nota notae est nota rei ipsius* तथा *Dictum de omni* के समान है।<sup>३</sup> यह उन दोनों महान सिद्धान्तों के लिये समान रूप से अनुप्रयोगणीय है जिन पर हमारे समस्त तर्क आधारित होते हैं, अर्थात् तादात्म्य के सिद्धान्त तथा हेतुत्व के सिद्धान्त के लिये। वास्तव में यह भारतीय प्रकार-उदाहरण लीजिये —

यदि कोई वस्तु कृतक है तो वह नित्य नहीं है, जैसे घटादि।

यदि वह नित्य है तो वह कभी कृतक नहीं है, जैसे आकाशादि।

शब्द कृतक है।

यह नित्य नहीं है।

<sup>१</sup> तुकी० सिग्वर्ट उपु० २९७, तुकी० वेन लॉजिक, १११७ तुकी० जे० एस० मिल लॉजिक, १९२, आप यह मत व्यक्त करने वाले पहले व्यक्ति प्रतीत होते हैं कि हेत्वाश्रित निश्चय का निरपेक्ष से तत्त्वतः बहुत अधिक अन्तर नहीं है।

<sup>२</sup> संस्कृत में ‘यो यो धूमवान् स सोऽग्निमान्’

<sup>३</sup> ये दोनों सूत्र एक ही हैं इस बात को काष्ठ सिद्ध कर चुके हैं।

अथवा इसके समकक्ष योरोपीय प्रकार-उदाहरण लीजिये —

यदि कोई प्राणी मनुष्य है तो वह अनिवार्यतः मर्त्य है, जैसे यह व्यक्ति और वह व्यक्ति ,

यदि वह अमर है तो वह मनुष्य नहीं हो सकता, ईश्वर की भाँति ।

यह व्यक्ति एक मनुष्य है,

यह मर्त्य है ।

गणितीय निगमन इसी रूप में आकृत्यन्तरित होते हैं, जैसे

यदि कुछ एक सीधी रेखा है तो वह अनिवार्यतः दो बिन्दुओं के बीच की न्यूनतम दूरी है, जैसे यह और वह सीधी रेखाएँ ।

यदि वह न्यूनतम दूरी नहीं है तो वह सीधी नहीं है, जैसे वक्रादि ।

यह एक सीधी रेखा है,

यह न्यूनतम दूरी है ।

ये निगमन स्वरूपतः हेतुक निगमनो से भिन्न नहीं हैं । वास्तव में यह भारतीय प्रकार-उदाहरण लीजिये<sup>१</sup> —

जहाँ-जहाँ धूम है वहाँ-वहाँ अग्नि है, जैसे पाकशाला इत्यादि में ।

जहाँ कभी भी अग्नि नहीं है वहाँ कोई धूम नहीं हो सकता, जैसे जलादि में ।

यहाँ धूम है । यहाँ अग्नि भी है ( अथवा थी )

उदाहरणों के इन दोनों वर्गों में कोई आकारपरक अन्तर नहीं है ।

दोनों ही अन्वय और व्यतिरेक के नियम के अन्तर्गत, अथवा त्रिरूपलिङ्ग के अन्तर्गत, अथवा हेत्वाश्रित न्यायवाक्य के दो योगों के अन्तर्गत आते हैं ।<sup>२</sup>

अन्तर केवल इसी बात में है कि हेतुक अनुक्रम की मामान्यता वैसी नहीं है जैसी कि तादात्म्य पर आधारित सम्बन्ध की मामान्यता तथा अनिवार्यता ।

इस समस्या का भारतीय समाधान क्या है और किस सीमा तक काण्ट के विचारों के अनुरूप है इसका स्वार्थानुमान के अध्याय में उल्लेख किया जा चुका है ।

## (ज) सारांश

योरोपीय, प्रमुखतः यूनानी, और भारतीय, प्रमुखतः बौद्ध प्रणालियों

<sup>१</sup> इस निश्चय की हेत्वाश्रित विशिष्टता को संस्कृत में इन शब्दों में व्यक्त किया गया है “यत्र यत्र धूम” अथवा “यो यो धूमवान्” । यह लैटिन quis quis के समान है, तुकी० मिग्वर्ट १ - २८८ ।

<sup>२</sup> हेत्वाश्रित न्यायवाक्य को प्रदत्त महत्व स्टोईको के तर्कशास्त्र की भी एक उल्लेखनीय विशिष्टता है, तुकी० पॉल वार्य डाइ स्टोआ, पृ० ७४ ।

के अपने तुलनात्मक अध्ययन का सक्षिप्तीकरण करने पर हमें ये बातें मिलती हैं —

१ ) मानव बुद्धि में एक आधारभूत पद्धति होती है जो उसके सारतत्त्व का निर्माण करती है और जिसके अनुसन्धान में यूनानी तथा भारतीय दोनों ही शास्त्र लिप्त मिलते हैं। दोनों का ही उद्देश्य इस पद्धति के तत्त्व और स्वरूप की स्पष्ट परिभाषा देना है। यह पद्धति अनुमान और न्यायवाक्य (परार्थानुमान) है। बौद्धों के लिये अनुमान वैसा ही है जैसा सामान्य रूप से विचार क्योंकि ज्ञान के केवल दो ही प्रमाण, विज्ञान और अनुमान हैं जो वैसे ही हैं जैसे इन्द्रियाँ और प्रज्ञा।

२ ) दोनों ही ओर अनुसन्धान सामान्य दार्शनिक दृष्टिकोण द्वारा अनुबन्धित है। यूनानी दार्शनिक जगत् का ऐसे अनुभूत विकल्पो की एक व्यवस्थित प्रणाली के रूप में सर्वेक्षण करता है जिनके सम्पूर्ण तथा आंशिक सम्बन्धों तथा विच्छेदों का न्यायवाक्यों में निर्धारण होता है। भारतीय दार्शनिक जगत् का क्षणों की एक ऐसी प्रवाहमान धारा के रूप में सर्वेक्षण करता है जिसमें से कुछ क्षण स्थिरीकृत विकल्पो द्वारा प्रकाशित तथा प्रयत्नशील मानवता द्वारा उनकी अर्थक्रिया में अधिगत होते हैं।

३ ) यूनानी शास्त्र न्यायवाक्य की तीन तर्कवाक्यों की एक ऐसी शृङ्खला के रूप में परिभाषा करता है जो तीन पदों से युक्त होते हैं और इन तर्कवाक्यों की व्याकरणिक स्थितियों में परिवर्तन के अनुसार वैध निष्कर्षों के १९ योग उपलब्ध हो सकते हैं। भारतीय शास्त्र इसकी यथार्थ का बोध करने तथा उसे इन्द्रियप्रत्यक्ष की भाँति साक्षात् नहीं बल्कि दो अनिवार्यतः अन्योन्याश्रित विकल्पो की अधिरचना के माध्यम से परोक्ष रूप से अधिगत करने की विधि के रूप में परिभाषा करता है।

४ ) यह तथ्य कि परार्थानुमान अनुमानात्मक विज्ञान की एक आन्तरिक प्रक्रिया से युक्त होता है, योरोपीय शास्त्र में ज्ञात नहीं है, बल्कि इसको एक ऐसा अनिष्पन्न तथा अपूर्ण रूप माना गया है जो उद्देश्यों और विधियों की परस्पर परिवर्तनीय स्थितियों वाले तीन तर्कवाक्यों में निर्धारित रूप द्वारा पूर्णतया व्यक्त होता है। भारतीय परार्थानुमान, इसके विपरीत, आन्तरिक अनुमान के अधीनस्थ होने के कारण तीन ऐसे पदों के परस्पर अन्योन्याश्रयत्व को निर्धारित करने की एक विधि है जिनका तदनुरूप तर्कवाक्यों में तार्किक दृष्टि से एक निश्चित स्थान होता है।

५ ) यद्यपि एरिस्टॉटिल की दृष्टि से न्यायवाक्य समस्त निगमनों और

साथ ही साथ आगमनो का सामान्य रूप है, तथापि उनके अनुगमियो के हाथ में पड़ कर यह केवल निगमनो तक ही सीमित हो गया, और आधुनिक समयों में आगमन ने ज्योंही अपना सर उठाया त्योंही केवल निगमनो तक ही सीमित न्यायवाक्य की स्थिति और सकटग्रस्त हो गई। अनेक दार्शनिकों द्वारा इसे एक ऐसे व्यर्थ के पाण्डित्य को व्यक्त करने वाला घोषित किया गया जो ज्ञान की प्रगति के लिये निरर्थक है। भारतीय पक्ष में निगमन आगमन से अपृथक्कणीय है। ये दोनों ही परस्पर एक दूसरे को आवृत्त करते हैं। दोनों ही एक दूसरे के औचित्य को प्रमाणित करते हैं। पूर्ववर्ती आगमन के बिना निगमन असम्भव है। यहाँ तक कि विष्णुद्व निगमनात्मक शास्त्र भी अन्य की ही भाँति एक आगमनात्मक आधार रखते हैं। दूसरी ओर और अधिक विशेष उदाहरणों के प्रति व्यवहृत हुये बिना आगमन सर्वथा निरर्थक होगा।

६ ) अतः बौद्ध परार्थानुमान में केवल दो ही अवयव, एक आगमनात्मक और एक निगमनात्मक, होते हैं जो विचार के आधार और व्यवहृत अग्रसारिता के अनुरूप हैं।

७ ) बौद्ध प्रणाली एक हेतुक परार्थानुमान से युक्त है जो योरोपीय तर्कशास्त्र में पहले तो विभागात्मक में विलीन था और बाद में न्यायवाक्य के क्षेत्र से सर्वथा बहिष्कृत हो गया।

८ ) बौद्ध प्रणाली तदुत्पत्ति और तादात्म्य (सह-समवायत्व) को दो ऐसे महान् सिद्धान्तों के रूप में समन्वित करती है जिस पर हमारे समस्त तर्क तथा उनकी अभिव्यक्ति, परार्थानुमान, आधारित हैं।

९ ) इन दो महान् सिद्धान्तों का औपचारिक एकत्व पर्याप्त हेतु के एक सामान्य नियम में व्यक्त है जिसे त्रिरूप लिङ्ग कहते हैं।

योरोपीय शास्त्र में पर्याप्त-हेतु-नियम, विभागात्मक तथा हेतुक सम्बन्धों, और इससे सम्बद्ध विभागात्मक तथा एकात्मक निश्चयों की समस्याओं का अधिकांशतः न्यायवाक्य के सिद्धान्त के बाहर ही विवेचन किया गया है। भारत में ये इसके अन्तरंग अंग हैं। बुद्धि हेतु का ही एक अन्य नाम है, और हेतु, पर्याप्त-हेतु अथवा तादात्म्य और तदुत्पत्ति के दो महान् सिद्धान्तों के औपचारिक एकत्व को व्यक्त करने वाले सिद्धान्त के अतिरिक्त और कुछ नहीं है। सामान्य रूप से हेतु और अपने तीन नियमों सहित परार्थानुमानात्मक हेतु में कोई अन्तर नहीं है।

१० ) इन नियमों में से दूसरे और तीसरे मिश्रित हेतुवाचित न्यायवाक्य के विधायक और विघातक रूपों के अनुरूप है। अतः दो ही वास्तविक

न्यायवाक्यीय आकार हैं — एक अन्वय तथा दूसरा व्यतिरेक । सभी न्यायवाक्यों का आधारभूत सिद्धान्त मिश्रित हेत्वाश्रित न्यायवाक्य का सिद्धान्त है, अर्थात् यह सिद्धान्त कि “भूमि अथवा आधार का एक अनिवार्य परिणाम अनुगमन करता है, और अनिवार्य परिणाम की अनुपस्थिति का तार्किक दृष्टि से आधार या भूमि की अनुपस्थिति अनुगमन करती है ।”

११) पर्याप्त-हेतु-नियम, यत् यह तीन न्यायवाक्यीय नियमों के सूत्र में व्यक्त है, अतः यह मिश्रित हेत्वाश्रित न्यायवाक्य के तुल्यार्थक सिद्धान्त अथवा अन्वय और व्यतिरेक में भी व्यक्त है । ये तार्किक अनिवार्यता के नियम को व्यक्त करते हैं । मिश्रित हेत्वाश्रित न्यायवाक्य, जिसका अधिकांश योरोपीय तर्कशास्त्रों में एक अतिरिक्त, गौण, और अवास्तविक न्यायवाक्यीय प्रक्रिया के रूप में विवेचन किया गया है, बौद्धन्याय में उसके एक आधारभूत सिद्धान्त के रूप में आता है ।

इस प्रकार, बौद्ध और योरोपीय न्यायवाक्यीय सिद्धान्तों में बहुत अधिक अन्तर है । फिर भी, दोनों ही सिद्धान्त एक ही और उसी केन्द्रीय समस्या का, अर्थात् मानव ज्ञान के सिद्धान्त का अनुसन्धान करते हैं । दिङ्नाग और धर्मकीर्ति द्वारा प्रस्तावित समाधान कुछ दृष्टियों से एरिस्टॉटिल की अपेक्षा काण्ट और सिग्वर्ट के अधिक निकट आता है ।

एरिस्टॉटिल के आकारों की ‘मिथ्या सूक्ष्मता’ के विषय पर काण्ट के मत का पहले ही उल्लेख किया जा चुका है । किन्तु काण्ट और बौद्ध सिद्धान्तों के बीच सहमति का यही एकमात्र आधार नहीं है । इस सम्बन्ध में काण्ट के निम्नलिखित विचारों को हमारा ध्यान अवश्य आकर्षित करना चाहिये । काण्ट कहते हैं कि “किसी वस्तु की उसके लिङ्ग से तुलना करना निश्चय करना है ।” “किसी माध्यमिक लिङ्ग ( लिङ्ग के लिङ्ग ) के माध्यम से निश्चय हमारे तर्क का अनुमान (Vermunftschluss) है ।” तदनन्तर आप व्यतिरेक की समस्या की ओर ध्यान दिलाते हैं और ऐसे न्यायवाक्यों को जिनमें वृहत् के अन्वय और व्यतिरेक द्वारा निष्कर्ष निकाला जाता है ‘*ratrocinium hybridum*’ नाम देते हैं । तब आप अन्वय के न्यायवाक्य को एरिस्टॉटिल के प्रथम आकर के साथ, तथा व्यतिरेक के न्यायवाक्य को उनके द्वितीय आकर के साथ समीकृत करते हुये शेष आकारों को निरर्थक और मिथ्या सूक्ष्मता कहते हैं । अन्वय तथा व्यतिरेक के तथ्य को ऐसा महत्त्व प्रदान करते हुये काण्ट ने इस बात को स्वीकार कर लिया है (यद्यपि वह ऐसा कहते नहीं) कि न्याय — — —

योगो, विधायक और विघातक, सहित मिश्रित हेत्वाश्रित न्यायवाक्य के सिद्धान्त पर आधारित है। काण्ट कहते हैं कि यद्यपि चार आकार निरर्थक कूड़े के अतिरिक्त और कुछ नहीं तथापि वह एरिस्टॉटिल के न्यायवाक्य की विशाल मूर्ति को उखाड़ फेंकने की आशा नहीं करते। वास्तव में, जहाँ तक मैंने समझा है, सिग्वर्ट ही एक मात्र ऐसे तर्कशास्त्री थे जिन्होंने काण्ट के परामर्श को ग्रहण, और अपने न्यायवाक्यीय सिद्धान्त को मिश्रित हेत्वाश्रित न्यायवाक्य के सिद्धान्त पर स्थापित किया।

वास्तव में सिग्वर्ट<sup>१</sup> यह मानते हैं कि “समस्त और प्रत्येक अनुमान का सर्वाधिक सामान्य आकार तथाकथित मिश्रित हेत्वाश्रित निष्कर्ष है।” “जब कोई वैध निश्चय ‘क’ दिया होता है तब यह स्पष्ट है कि दूसरे निश्चय ‘ख’ को उसी समय इस पर आधारित किया जा सकता है जब इस निरुपाधिक और सामान्य तर्कवाक्य को स्वीकर कर लिया जाय कि “यदि ‘क’ वैध है, तो ‘ख’ भी वैध है।”<sup>२</sup> “आधारवाक्यो का क्रम”, आप आगे कहते हैं, “प्रत्येक वैयक्तिक दशा में विचार पर निर्भर करता है।”<sup>३</sup> यह दिङ्नाग के इस दृष्टिकोण के अनुरूप है कि व्यक्तिगत चिन्तन में हम सामान्यतः पक्ष-आधारवाक्य से आरम्भ करते हैं, और सार्वजनिक शास्त्रार्थ में हमें सामान्य तर्कवाक्य से आरम्भ करना चाहिये।

तदनन्तर आप (सिग्वर्ट) कहते हैं कि “एक सरल वक्तव्य के सभी प्रकार के निगमनों को उन दो रूपों में ढूँढ़ने योग्य होना चाहिये जिन्हें सामान्यतया मिश्रित हेत्वाश्रित निष्कर्ष के विधायक और विघातक रूप कहते हैं।” एक टिप्पणी में आप इतना और जोड़ देते हैं कि “विघातक रूप का सदैव ही तदनुरूप विधायक रूप में आकृत्यन्तरण हो सकता है।” इस प्रकार आप इन दोनों ही योगों की तुल्यार्थकता को मानते हैं और अपने इस विचार के कारण मानो सारव्यों के विरुद्ध दिङ्नाग का पक्ष लेते हैं।

इसके बाद आप एक टिप्पणी करते हैं जो भारतीय सिद्धान्तों के साथ समानान्तरता के कारण विशेष ध्यान आकर्षित करती है। आप कहते हैं कि “अनुमान के सिद्धान्त के एक और अग्रविकास को इस समस्या का भी विवेचन करना चाहिये कि वह क्या है जो दो निश्चयों ‘क’ और ‘ख’ के बीच के सम्बन्ध को अनिवार्य सम्बन्ध बनाता है? क्या इस अनिवार्यता के स्रोत को सीमित



अल्पसह्यक नियमों में ही ढूँढना सम्भव नहीं है ?" इन प्रश्नों को केवल प्रस्तुत मात्र किया गया है, इसका कोई उत्तर नहीं दिया गया है, यद्यपि यह मनोरंजक टिप्पणी अवश्य की गई है कि " तादात्म्य विचारों के बीच का एक सम्बन्ध भी है ।" अब, हम देना चुके हैं कि अनिवार्य आश्रयत्व का अन्य सम्बन्ध दो अन्योन्याश्रित तथ्यों के बीच अ-तादात्म्य है, और यह आश्रित अतादात्म्य तदुत्पत्ति के ही एक अन्य नाम के अतिरिक्त और कुछ नहीं । भारतीयों के अनुसार, इस दृष्टिकोण से । दो अनिवार्य अनुवर्ती तथ्यों के बीच हेतुत्व और ( दो विकल्पों के विषयात्मक सन्दर्भ के बीच ) तादात्म्य के अतिरिक्त और कोई सम्बन्ध नहीं होता ।

हम देख चुके हैं कि वे नियम जिन पर सभी अनिवार्य सम्बन्ध स्थित हैं, अपने भारतीय विवेचन के अनुसार तादात्म्य, तदुत्पत्ति, और विरोध के नियम हैं ।

इस सम्बन्ध में परिवर्तन, व्यतिरेक और विशेष निश्चयों पर व्यक्त सिंगटों के विचार कुछ भारतीय धारणाओं के साथ अपनी समानान्तरता के कारण अत्यन्त स्पष्ट हैं । इन विचारों को पहले ही, उद्धृत किया जा चुका है ।



## अध्याय ५

### हेत्वाभास

#### § १. वगीकरण

दिङ्नाग ने इस बात को स्पष्ट देखा कि परार्थानुमान के दृढ़ नियमों के अभिनिय की स्थापना करने के वाद उन्होंने साथ ही साथ हेत्वाभासों के दृढ़ अभिनियमों की समस्या का भी समाधान कर लिया है, क्योंकि हेत्वाभास किसी नियम के उल्लङ्घन के अतिरिक्त और कुछ नहीं। नियम सख्या में निश्चित है और यदि वे एक व्यवस्थित क्रम में आवद्ध हैं तो उनका उल्लङ्घन भी तदनुसार सख्या में निश्चित और एक व्यवस्थित एकत्व के अनुसार क्रमवद्ध किया जा सकने के योग्य होगा। प्रत्येक तर्कवाक्य का तार्किक आशय द्विविध, अर्थात् एक विधायक तथा एक निहित निषेधात्मक होता है। कोई नियम सदैव किसी बात का विधान और साथ ही साथ उसके विपरीत को वर्जित भी करता है। प्रत्येक परार्थानुमानिय नियम तदनुरूप हेत्वाभास की निन्दा भी करता है।<sup>१</sup>

तार्किक अनुमान के, जैसा हम देख चके हैं, ये तीन नियम हैं

(१) निष्कर्ष के उद्देश्य में हेतु की उपस्थिति, अर्थात् उद्देश्य की सम्पूर्ण परिधि में इसकी अनिवार्य उपस्थिति।

(२) इसकी केवल सपक्षों में ही अनिवार्य उपस्थिति, अर्थात् ऐसे सपक्षों में जिनमें विधेय की समान उपस्थिति के द्वारा समानता हो।

(३) इसकी सभी असपक्षों में अनिवार्य अनुपस्थिति अर्थात् ऐसे असपक्षों में जो उनके विपरीत हो जिनमें नियमित गुण उपस्थित हो।

अब, कोई हेत्वाभास या तो प्रथम, अथवा द्वितीय अथवा तृतीय के विरुद्ध होगा।

परन्तु यहाँ हमें प्रथम नियम के विरुद्ध हेत्वाभासों तथा सम्मिलित रूप से द्वितीय और तृतीय नियमों के विरुद्ध हेत्वाभासों के बीच अवश्य विभेद करना चाहिये। वास्तव में दूसरे नियम का उल्लङ्घन साथ ही साथ तीसरे नियम के भी उल्लङ्घन के बिना सम्भव नहीं है। दूसरे और तीसरे नियम एक ही नियम के

केवल दो पक्ष मात्र है ।<sup>१</sup> यदि हेतु केवल सपक्षो मे ही उपस्थित नहीं है तो वह स्वभावतः या तो समग्रतः अथवा अशत असपक्षो मे उपस्थित होगा । इस प्रकार हमे हेत्वाभासो के दो प्रमुख वर्ग ही मिलते हैं—एक तो परार्थानुमानाय अभिनियम के प्रथम नियम के विरुद्ध और दूसरा सम्मिलित रूप से द्वितीय और तृतीय नियमो के विरुद्ध । योरोपीय तर्कशास्त्र की भाषा मे परिणत करने पर इसका अर्थ यह होगा कि हेत्वाभासो का एक वर्ग पक्ष-आधारवाक्य के विरुद्ध होगा और हेत्वाभासो का दूसरा वर्ग साध्य-आधारवाक्य के विरुद्ध, अथवा एक पक्ष-आधारवाक्य का अव्याप्त-हेतु-दोष और दूसरा साध्य-आधारवाक्य का अव्याप्त-हेतु-दोष क्योंकि, हम देख चके हैं कि, अनुमान अथवा परार्थानुमान इन वतों से निर्मित होते हैं -(१) निरपवाद व्याप्ति अथवा अधिक विशुद्धत दो पदों के बीच अनिवार्य आश्रयत्व, और (२) इन दो अन्योन्याश्रित पदों मे किसी यथार्थ का सन्दर्भ । प्रथम तथ्य साध्य-आधारवाक्य मे व्यक्त होता है और द्वितीय पक्ष-आधारवाक्य मे ।

यतः पक्ष-आधारवाक्य यथार्थ के किसी विषय मे तार्किक रचना के सन्दर्भ से युक्त होता है अतः इस नियम का उल्लंघन यथार्थता के विरुद्ध हेत्वाभास को व्यक्त करेगा । ऐसा हेतु जो यथार्थ के सन्दर्भ की दृष्टि से असफल होता है उसे असिद्ध हेत्वाभास कहा जाता है । दूसरी ओर साध्य-आधारवाक्य हेतु के अपने फल पर अनिवार्य आश्रयत्व की अभिव्यक्ति से युक्त होता है । यदि हेतु एक ऐसे तथ्य को व्यक्त करता है जो फल पर अनिवार्यतः आश्रित हो तब उसकी उपस्थिति के साथ फल की भी सदैव उपस्थिति होगी । एक हेतु, जो इस दृष्टि से असफल है, वह यथार्थ के नहीं बल्कि सवादित्व के हेत्वाभास को व्यक्त करेगा, दो पदों की निरपवाद व्याप्ति मिथ्या हो जायगी । कोई निश्चित निष्कर्ष नहीं निकल सकेगा और तब अनैकान्तिक हेत्वाभास होगा । इस प्रकार, हमे हेत्वाभासो के दो प्रमुख वर्ग मिलते हैं—एक तो यथार्थता के विरुद्ध हेत्वाभासो का और दूसरा सवादित्व के विरुद्ध हेत्वाभासो का । यह द्वितीय वर्ग ही विशुद्ध आशय मे हेत्वाभास हैं और इनकी संख्या तथा पद्धति की स्थापना के लिये दिङ्मनाग ने एक व्यवस्थित तालिका का निर्माण किया है जिसे वह हेतुचक्र<sup>२</sup> कहते हैं ।

सपक्षो और असपक्षो के बीच हेतु की समस्त इस तालिका मे गणितीय सिद्धान्त के अनुसार ।

<sup>१</sup> न्यायिटी० पृ० २० ५, अनुवाद ५७ ।

<sup>२</sup> हेतु चक्र को कभी कभी 'हेतुचक्र-डमरू' और गया है ।

परिणाम यह है कि हेतु की केवल नौ ही स्थितियाँ हैं, न तो कम और न ज्यादा। इनमें से भी केवल दो ही सिद्ध हेतु को व्यक्त करती हैं तथा शेष सात हेत्वाभास हैं। इन सात में से भी दो अपने चरम रूप में हेत्वाभास को व्यक्त करती हैं। ये दोनों सिद्ध हेतु के सर्वथा विरुद्ध स्थिति को व्यक्त करती हैं और इन्हें 'विरुद्ध-हेत्वाभास' कहते हैं।

शेष पाँच अनैकान्तिक<sup>१</sup> हैं क्योंकि समानो और असमानो के बीच मध्यपद की स्थिति निश्चित नहीं है। यह या तो समान से बढ़कर असमानो के निषिद्ध क्षेत्र को भी अतिव्याप्त करता है, अथवा समस्त समानो और साथ ही साथ असमानो को भी आवृत्त करता है, अथवा, अन्ततः यह विशुद्धतः केवल उद्देश्य तक ही सीमित रहता है और न तो किसी समान में और न किसी असमान में ही मिलता है। इस वाद की दशा में हेतु असाधारण अथवा अव्यापक-अनैकान्तिक<sup>२</sup> होता है और इसलिये कोई फल प्रदान नहीं करता। इसके विपरीत, यदि हेतु समस्त समानो तथा, साथ ही साथ, समस्त असमानो को आवृत्त करता है तो वह साधारण-अनैकान्तिक अथवा अतिव्यापक<sup>३</sup> हो जाता है और इसलिये किसी भी निष्कर्ष का अवसर नहीं देता। ये दो हेतु, अर्थात् 'अतिव्यापक' और 'अव्यापक' प्रत्यक्षतः व्यवहार में कभी-कभी ही मिलते हैं किन्तु इनके सैद्धान्तिक महत्त्व का न्यूनतम नहीं करना चाहिये क्योंकि ये उन अधिकतम तथा न्यूनतम सीमाओं का स्पष्ट निर्धारण करते हैं जिनके बीच ही सिद्ध हेतु उपलब्ध होता है। तब केवल तीन ही अनैकान्तिक हेतु रह जाते हैं जो विशुद्धतम आशय में अनैकान्तिक या सन्दिग्ध हैं क्योंकि हेतु असमानो के निषिद्ध क्षेत्र को या तो अशत अथवा समग्रतः अतिव्याप्त करते हैं।<sup>४</sup> इस प्रकार, समानो और असमानो के बीच हेतु की समस्त सम्भाव्य नौ स्थितियों में से दो सिद्ध होगी, दो विरुद्ध अर्थात् सिद्ध के विरुद्ध होगी, दो बोध की अधिकतम और न्यूनतम सीमाओं को व्यक्त करेंगी, और शेष तीन निषिद्ध क्षेत्र को अतिव्याप्त करने के कारण अनैकान्तिक अथवा सन्दिग्ध होगी।

इसे दिङ्नाग की नीचे दी जा रही तालिका में व्यक्त किया गया है। इस तालिका में समानो में हेतु की उपस्थिति को 'स' चिह्न से व्यक्त किया गया

<sup>१</sup> अनैकान्तिक = सन्दिग्ध।

<sup>२</sup> असाधारण-हेत्वाभास = अव्यापक-अनैकान्तिक।

<sup>३</sup> साधारण-अनैकान्तिक = अतिव्यापक।

<sup>४</sup> अनिद्ध-यनिरेकिन्।

है। इसकी तीन अवस्थायें सम्भव हैं—इसकी समस्त 'स' में उपस्थिति इसकी किसी भी 'स' में उपस्थिति नहीं ( अर्थात् अनुपस्थिति ), और इसकी कुछ 'स' में उपस्थिति। असमानो में हेतु की उपस्थिति को 'अ' चिह्न द्वारा व्यक्त किया गया है। इसकी भी तीन स्थितियाँ सम्भव हैं—इसकी समस्त 'अ' में उपस्थिति, इसकी किसी भी 'अ' में उपस्थिति नहीं ( अर्थात् अनुपस्थिति ), और इसकी कुछ 'अ' में उपस्थिति। तीन स्थितियों के प्रथम विन्यास की प्रत्येक स्थिति को द्वितीय विन्यास की तीनों स्थितियों में से प्रत्येक के साथ संयुक्त करने पर हमें समानो और असमानो के बीच हेतु की स्थिति के कुल नौ योग मिलेंगे—न कम न ज्यादा। इस तालिका में "समस्त 'स' में" का उल्लेख ३ बार (१, ४ और ७) में मिलेगा।

" , , " "किसी भी 'स' में नहीं" , , ३ , , ( २, ५ , , ८ ) , , , ,
" " , , "कुछ 'स' में" , , ३ , , ( ३, ६ , , ९ ) , , , ,
" " , , "समस्त 'अ' में" , , ३ , , ( १, २ , , ३ ) , , , ,
" " , , "किसी भी 'अ' में नहीं" , , ३ , , ( ३, ५ , , ६ ) , , , ,
" " , , "कुछ 'अ' में" , , , , ३ , , ( ७, ८ , , ९ ) , , , ,

एक साथ, १८ स्थितियों को ९ योगों में व्यवस्थित किया गया है। दो योग ( ४ और ६ ) हेतु और फल को दृढ़ रूप से अवस्थित तथा ठीक पथ पर नियमित यात्रा करते हुये व्यक्त करते हैं। अन्य सभी योग ठीक पथ से विचलित हैं। दो ( २ और ८ ) अधिकतम विचलन से युक्त हैं। इनका विचलन घातक है, यही विरुद्ध हेत्वाभास है। इनमें से दो ( १ और ५ ) का केवल सैद्धान्तिक महत्व ही है और ये हेतु की अतिव्यापकता की क्षमता की सीमा को दिखाते हैं। शेष ( ३, ७, और ९ ) में अतिव्यापकता की क्षमता साधारण है। केवल दो दशाओं में ही व्याप्ति सिद्ध है, सात दशाओं में व्याप्ति असिद्ध है, इनमें निरपवाद व्याप्ति नहीं है। इन सभी सात दशाओं में हेत्वाभास साध्य-आधारवाक्य में होगा। यदि हेतु साधारण-अनैकान्तिक, अव्यापक-अनैकान्तिक अथवा असाधारण हो तो वह सन्दिग्ध अथवा निष्कर्षरहित होगा। यदि वह इसके विरुद्ध हो तो, यद्यपि निश्चित होते हुये भी, वह अवच्छिन्न आशय में ही निश्चित होगा और सिद्ध के विरुद्ध हेत्वाभास को व्यक्त करेगा।

इस प्रकार, यह स्पष्ट है कि प्रत्येक हेत्वाभास परार्थानुमानात्मक अभिनियम के किसी न किसी नियम के अनुरूप है—अर्थात् प्रत्येक हेत्वाभास किसी न किसी नियम का उल्लङ्घन है।<sup>१</sup>

<sup>१</sup> सुकी० न्याबि० और न्याबिटी० पृ० ८०.९, अनुवाद पृ० २२०।

<p>अतिव्यापक</p> <p>समस्त 'स' और कुछ 'अ'</p> <p>७</p>	<p>विषय</p> <p>कोई 'स' नहीं और कुछ 'अ'</p> <p>८</p>	<p>अतिव्यापक</p> <p>कुछ 'स' और कुछ 'अ'</p> <p>९</p>
<p>सिद्ध</p> <p>समस्त 'स' और कोई 'अ' नहीं</p> <p>४</p>	<p>असंभव</p> <p>कोई 'स' नहीं और कोई 'अ' नहीं</p> <p>५</p>	<p>सिद्ध</p> <p>कुछ 'स' और कोई 'अ' नहीं</p> <p>६</p>
<p>अतिव्यापक</p> <p>समस्त 'स' और समस्त 'अ'</p> <p>१</p>	<p>विषय</p> <p>कोई 'स' नहीं और समस्त 'अ'</p> <p>२</p>	<p>अतिव्यापक</p> <p>कुछ 'स' और समस्त 'अ'</p> <p>३</p>

विषय

अतिव्यापक

सिद्ध

सिद्ध

विषय

अतिव्यापक

अतिव्यापक

यह स्पष्ट है कि यही गणितीय विधि पराथानुमानीय अभिनियम के प्रथम नियम के लिये भी व्यवहृत हो सकती है। हेतु उद्देश्य में ममग्रत, अगत अथवा सर्वथा नहीं उपस्थित हो सकता है। इन तीनों सम्भावनाओं को सवादित्व के नौ प्रकारों के साथ संयुक्त करने पर हमें २७ प्रकार के हेतु मिलेंगे जिनमें से केवल चार ही सिद्ध हेतु, अर्थात् सवादक होंगे। और अधिक सूक्ष्मताओं का समावेश करने पर हेतुओं की तालिका में अनन्त वृद्धि की जा सकती है।<sup>१</sup> दिङ्नाग के कुछ अनुगामियों ने यह व्यर्थ का श्रम किया है किन्तु स्वयं दिङ्नाग इससे विरत रहे। अत्यधिक उपयोगी सिद्धान्त को भी विवेकहीन अतिरजना के द्वारा अनुपपत्ति के रूप में परिणित कर दिया जा सकता है। महत्त्वपूर्ण और उपयोगी केवल वही आधारभूत विभेद हैं जिनकी स्वयं दिङ्नाग ने स्थापना की है, अर्थात् यह कि कोई हेतु या तो १) यथार्थ अर्थात् सिद्ध और सवादक होता है, अथवा २) वह असिद्ध होता है, अथवा ३) विरुद्ध होता है, अथवा ४) अनैकान्तिक, अर्थात् अव्याप्त और असवादक होता है।

सारांश यह है एक अनुमान, जिसकी कि पराथानुमान केवल एक शाब्दिक अभिव्यक्ति होता है, तीन पदों के बीच एक जटिल सम्बन्ध है। इनमें से एक अधिष्ठान अथवा उद्देश्य ( उ ) है। यह उस परमार्थ सत् के क्षण को धारण अथवा उसे व्यक्त करता है जो अन्य दो अन्योन्याश्रित पदों की अधिरचना द्वारा उद्दिष्ट होता है। इन दोनों में से एक आश्रित भाग होता है, और दूसरा वह भाग जिस पर प्रथम भाग अनिवार्यत आश्रित होता है। आश्रित भाग, यत् यह अनिवार्यत आश्रित होता है अतः, उस भाग को संसूचित करने की शक्ति से युक्त होता है जिस पर यह आश्रित रहता है। इस बाद वाले को, इसलिये, तार्किक फल अथवा तार्किक विधेय अथवा वृहत पद ( वृ ) कहते हैं। साथ ही, आश्रित भाग को अधिष्ठान पर भी उपस्थित रहना चाहिये जिससे वह विधेय को अधिष्ठान से सम्बद्ध कर सके। अतः यह हेतु अथवा मध्य पद ( म ) ही है जिसके द्वारा 'वृ' 'उ' से सम्बद्ध होता है। इस प्रकार, इन तीन पदों के बीच एक द्विविध सम्बन्ध होता है। 'म' सामान्यतः, अनिवार्यत और तर्कत 'वृ' पर आधारित होता

<sup>१</sup> तुकी० Stosiak Fallacies and their classification according to the early Indian Logicians, art. in Rocznik Orientalistyczny, t. VI, पृ० १९१-१९८।

है; और 'म' नम्रगत और यथार्थत 'उ' पर एक तथ्य के रूप में उपस्थित रहता है। 'म' की 'उ' पर उपस्थिति अपने फल के रूप में 'वृ' की 'उ' पर उपस्थिति का वहन करती है। हमारे आज के समय में तिव्वत तथा मंगोलिया में व्यवहृत बौद्ध परगयानुमान का यह रूप है —

मेरा 'उ' अमुक अमुक है

मेरा 'वृ' „ „ „

मेरा 'म' „ „ „

यह ठीक है अथवा गलत है ? अर्थात् क्या 'उ' पर 'म' की उपस्थिति ठीक है या गलत ? और क्या 'म' का 'वृ' पर आश्रयत्व ठीक है या गलत ? यदि दोनों ठीक हैं तो हेतु निश्चिन्नात्मक और परार्थानुमान आक्षेपरहित है।

यदि यह गलत है तो क्या गलत है ? क्या 'म' की 'उ' पर उपस्थिति गलत है ? अथवा क्या 'म' का 'वृ' पर अनिवार्य आश्रयत्व गलत है ? प्रथम दशा में हेतु यथार्थता से और द्वितीय में सवादित्व से रहित होगा।

इस प्रकार, किसी परार्थानुमान की प्रामाणिकता का परीक्षण करने पर केवल तीन ही उत्तर सम्भव हैं। परीक्षित शिष्य उत्तर देगे कि या तो —

१ ) हेतु ठीक है। मैं उसे स्वीकार करता हूँ ( = कामम् )

२ ) हेतु अनिष्ट है। ( = अनिष्टो हेतु )।

३ ) कोई व्याप्ति नहीं है। ( = व्याप्तिर् न भवति )।

वर्गीकरण विषय है। इन तीन के अतिरिक्त और कोई उत्तर सम्भव नहीं है। यह कि वादी-प्रतिवादी जो कुछ कहते हैं उसे वे समझते हैं और यह कि उनके द्वारा प्रयुक्त पद सन्दिग्ध नहीं है, यह एक स्वस्पष्ट शर्त है।

हेत्वाभास अपर्याप्त रूप से स्पष्ट पदों के नीचे प्रच्छन्न हो सकता है। इसका विश्लेषण करना चाहिये तथा इसे असन्दिग्ध रूप में स्पष्ट भी करना चाहिये। अपने मोटे रूप में कोई हेत्वाभास कभी भी नहीं अथवा कदाचित् ही उपलब्ध होता है। वाचस्पतिमिश्र कहने हैं कि मानव बुद्धि में सत्य के लिये एक स्वाभाविक प्रवृत्ति होती है। यदि हेत्वाभास को उसे स्पष्ट रूप से दिखा दिया जाय तो वह अन्यथा नहीं जा सकता। अतः उपदेशात्मक प्रयोजनों के लिये ऐसे तर्कवाक्यों पर अभ्यास करना उपयोगी है जो सर्वथा गलत हैं, इतने स्पष्ट रूप से गलत कि वे किसी के मन में कभी उत्पन्न ही नहीं हो सकते। कोई हेत्वाभास वास्तव में उसी समय उत्पन्न होता है जब उसकी प्रकृति अस्पष्ट शब्दविन्यास द्वारा प्रच्छन्न हो जाती है। शब्दविन्यास का स्पष्टीकरण हो जाने पर हेत्वाभास का मोटा रूप प्रगट हो



जाता है। एक ऐसे हेत्वाभास का जिसमें न 'म' और 'उ' के बीच और न 'म' और 'वृ' के बीच ही कोई सम्बन्ध होता है, यह उदाहरण है "समस्त भेड अश्व हैं क्योंकि वे गाये हैं।" प्रकार का परार्थानुमान किसी के मन में कभी नहीं आया क्योंकि, जैसा कि वाचस्पतिमिश्र ने कहा, है मानवबुद्धि में सत्य के लिये एक स्वाभाविक प्रवृत्ति होती है। परन्तु ऐसे प्रसिद्ध तर्कों को, जिनमें न तो कोई यथार्थता है और न कोई व्याप्ति, 'म' तथा 'उ' के बीच और न 'म' तथा 'वृ' के बीच ही किसी प्रकार का सम्बन्ध है, एक प्रच्छन्न रूप में प्रस्तुत किया गया है।

निम्नलिखित उदाहरण एक मोटे रूप से ऐसी स्थितियों को व्यक्त करेंगे जिनमें १ ) या तो दोनों सम्बन्ध ठीक हैं, अथवा २ ) हेतु यथार्थता से रहित है, अथवा ३ ) कोई व्याप्ति नहीं है —

१ ) वाद का उद्देश्य ( उ ) एक घट है।<sup>१</sup> तार्किक विधेय ( वृ ) "एक अनित्य सत्ता"। हेतु ( म ) "क्योंकि यह विद्यमान है"। हमें यह परार्थानुमान मिलेगा।

जो कुछ विद्यमान है वह एक अनित्य सत्ता है।

घट विद्यमान है।

यह अनित्य सत्ता है।

उत्तर—ठीक है।

२ ) वाद का उद्देश्य ( उ ) एक घट है। तार्किक विधेय ( वृ ) एक "अ-सत्ता" है। हेतु ( म ) "क्योंकि यह विद्यमान नहीं है।" तब हमें यह परार्थानुमान मिलेगा —

जो विद्यमान नहीं है वह सत्ता नहीं है।

घट विद्यमान नहीं है।

यह सत्ता नहीं है।

उत्तर—हेतु असिद्ध। दोष मध्य - आधारवाक्य में है क्योंकि घट विद्यमान है।

३ ) वाद का उद्देश्य ( उ ) एक घट है। तार्किक विधेय ( वृ ) "एक नित्य सत्ता"। हेतु ( म )—"क्योंकि यह विद्यमान है।" तब हमें यह परार्थानुमान मिलेगा —

जो कुछ भी विद्यमान है वह नित्य सत्ता है।

<sup>१</sup> दिङ्नाग का उदाहरण 'शब्द' हैं।

घट विद्यमान है ।

यह एक नित्य सत्ता है ।

उत्तर—कोई व्याप्ति नहीं । वृहत् आधारवाक्य गलत है क्योंकि अनित्य वस्तुयें हैं । आकृतियों के रूप में परिणत करने पर 'उ' 'म' और 'वृ' के इन सम्बन्धों को इस प्रकार व्यक्त किया जा सकता है —

१ ) जब 'वृ' 'उ' की दृष्टि से सिद्ध है, तो उत्तर है हाँ ।

२ ) जब 'वृ' 'उ' की दृष्टि से असिद्ध है, तो यह प्रश्न होता है क्यों ?

३ ) जब 'म' ( हेतु ) 'वृ' की दृष्टि से सिद्ध नहीं है, किन्तु यह 'उ' की दृष्टि से सिद्ध है, तो उत्तर है कोई व्याप्ति नहीं ।

४ ) जब 'म' ( हेतु ) 'उ' की दृष्टि से सिद्ध नहीं किन्तु 'वृ' की दृष्टि से सिद्ध (अथवा असिद्ध भी) है, तो उत्तर है : हेतु असिद्ध है !

यह एक मोटी रूपरेखा है, इसके उदाहरण आगे दिये जायेंगे । प्रत्येक हेत्वाभास इन मोटे रूपों में से किसी न किसी के रूप में आकृत्यन्तरित हो सकता है ।

## § २. असिद्ध हेत्वाभास

असिद्ध हेत्वाभास क्या है इसे बताया जा चुका है । हम कह चुके हैं कि जब हेतु का उसके फल के साथ निरपवाद सम्बन्ध असन्दिग्ध रूप से स्थापित हो जाता है किन्तु उद्देश्य में हेतु की उपस्थिति को या तो सर्वथा अस्वीकृत या सन्दिग्ध माना जाता है तब हमें असिद्ध हेत्वाभास मिलता है । दूसरे शब्दों में जब हेतु का प्रथम पक्ष सिद्ध नहीं होता अथवा परार्थानुमानाय अभिनियम के प्रथम नियम का उल्लङ्घन होता है तब हमें असिद्ध हेत्वाभास मिलता है ।

हम यह भी कह चुके हैं कि योरोपीय सिद्धान्त के शब्दों में इसे पक्ष-आधारवाक्य का एक हेत्वाभास कहा जा सकता है । जब लघुपद पर हेतु की उपस्थिति या तो असम्भव अथवा सन्दिग्ध होती है तब निष्कर्ष एक हेत्वाभास होता है । इस प्रकार के हेत्वाभास का सरलतम उदाहरण उस समय प्रगट होता है जब कि दो तथ्यों के बीच निरपवाद सम्बन्ध तो लेशमात्र भी सन्दिग्ध नहीं होता किन्तु वह स्थान सन्दिग्ध होता है जहाँ किसी उदाहरण में उसे व्यवहृत किया जाना चाहिये ।

मान लीजिये हम एक मयूर का शब्द सुनते हैं ।<sup>१</sup> इसमें कोई सन्देह नहीं है कि यह शब्द मयूर की उपस्थिति का एक लक्षण है । और हमारे सामने

<sup>१</sup> न्यावि० और न्याविटी० पृ० ६४ १७, अनुवाद पृ० १७७ ।

अनेक गुफायें हैं जिनमे से किसी मे मयूर छिपा है किन्तु हम इस बात का निर्णय नहीं कर सकते कि वह किसमे है। ऐसी स्थिति मे निष्कर्ष, जिसे निश्चित होना चाहिये, असम्भव है। वास्तव मे हमे यह स्थिति मिलेगी —

साध्य-आधारवाक्य जहाँ कहीं मयूर का शब्द है वहाँ वह उपस्थित है।

पक्ष-आधारवाक्य शब्द ( सम्भवतः ) उस गुफा से आ रहा है।

निष्कर्ष मयूर ( सम्भवतः ) उस गुफा मे उपस्थित है।

यहाँ निष्कर्ष केवल सम्भाव्य है निश्चित नहीं, और इसी आशय मे यह एक हेत्वाभास है। यह सन्दिग्धता का हेत्वाभास है। यह सन्दिग्ध का हेत्वाभास नहीं है। आगे हम देखेंगे कि अनैकान्तिक ( सन्दिग्ध ) हेत्वाभास का नाम कुछ अन्य प्रकारो तक सीमित है।

किसी अनुमानात्मक निश्चय मे न केवल अन्तरस्थ यथार्थता के सम्बन्ध में सन्दिग्धता ही किसी हेतु को असिद्ध बनाती है वरन् उसकी स्थापित अयथार्थता उसमे उल्लिखित प्रत्येक हेतु को असिद्ध हेत्वाभास मे परिणत कर देती हैं। उदाहरण के लिये, एक पृथक् आध्यात्मिक पदार्थ के रूप मे आत्मा को बौद्ध अस्वीकार करते हैं, यह एक अयथार्थ पदार्थ है। फलस्वरूप एक हेतु के रूप मे जो भी विधेय इसके साथ सम्बद्ध होगा वह एक असिद्ध हेतु होगा।

उदाहरण के लिये, वैशेषिक जीवात्मा को एक ऐसा सर्वगत द्रव्य मानते हैं जो स्वयं अपने मे अचेतन और गतिरहित होता है—गति रहित इसलिये कि सर्वगत होता है। सुख-दुःख की भावनार्यें यद्यपि आत्मा के निहित गुण हैं तथापि ये सर्वगत नहीं हैं। ये उसके ( आत्मा के ) केवल उसी भाग मे प्रगट होती हैं जो शरीर और उसके आन्तरिक अवयव की उपस्थिति के साथ एकीभूत होता है। आन्तरिक अवयव और आत्मा के बीच एक विशेष अन्तर्क्रिया एक विशेष क्षण पर सर्वगत आत्मा के एक निश्चित भाग मे किसी सुखद अथवा दुःखद भावना को उत्पन्न करती है। जब शरीर अपने को स्थानान्तरित करता है तब भावनार्यें तदनुरूप उसी व्यक्ति के गतिरहित आत्मा के अन्य भागो मे उत्पन्न हो जाती हैं।

इन विचारो को निम्नलिखित परार्थानुमान के रूप मे प्रस्तुत किया जा सकता है ?

साध्य आधारवाक्य ऐसा, द्रव्य, जिसके गुणो को सर्वदेशावस्थित देखा जा सकता है, सर्वगत होता है, जैसे आकाश।

पक्ष-आधारवाक्य आत्मा ऐसा द्रव्य है जिसके गुणों को सर्वदेशावस्थित देखा जा सकता है

निष्कर्ष आत्मा सर्वगत है ।

हेतु की उसके फल के साथ निरपवाद व्याप्ति असन्दिग्ध रूप से स्थापित है । साध्य-आधारवाक्य ठीक है किन्तु पक्ष-आधारवाक्य नहीं । हेतु यथार्थता से रहित है, क्योंकि व्यवहार का विषय, यथार्थता का वह विषय जो दो अन्योन्याश्रित विकल्पो की तार्किक अधिरचना द्वारा उद्दिष्ट होना चाहिये, एक कोरी कल्पना है । एक पृथक् सर्वगत द्रव्य के रूप में आत्मा का कम से कम बौद्धों के लिये कोई अस्तित्व नहीं है । अतः तर्क यथार्थता के एक हेत्वाभास को, बौद्ध परार्थानुमानीय अभिनियम के प्रथम नियम के विरुद्ध हेत्वामास को व्यक्त करता है ।

यद्यपि बौद्धों के मत से एक पृथक् द्रव्य के रूप में आत्मा सत्तारहित है, और आत्मा से सम्बद्ध प्रत्येक विधेय भी समान रूप से अयथार्थ होगा, तथापि यह उसी समय 'अयथार्थ' होगा जब आत्मा लघु पद का, निष्कर्ष के उद्देश्य का स्थान ग्रहण करेगी क्योंकि तर्क और यथार्थता के बीच सम्पर्क-बिन्दु यही स्थित है । यदि यथार्थता, अधिष्ठान, अथवा सम्पूर्ण तर्क में अन्तरस्थ यथार्थता अनुपस्थित है तब असिद्ध हेत्वाभास होगा । अन्य परार्थानुमानों को, जिनमें आत्मा लघुपद का स्थान नहीं ग्रहण करता, तार्किक सगति की दृष्टि से बौद्धों के आत्मा की अस्वीकृति के विशेष सिद्धान्तों की अभिव्यक्ति से रहित माना जायगा । उदाहरण के लिये, इस रूप में अनुमान का कि "जीवित प्राणी आत्मा से युक्त होता है क्योंकि वह जीववत् कार्यों से युक्त होता है" जैसा कि आगे दिखाया जायगा, शुद्ध तर्कशास्त्र की दृष्टि से आत्मा की यथार्थता या अनिश्रितता के विवाद में लिंग पक्षों के मन से सर्वथा स्वतन्त्र रूप से विश्लेषण किया जायगा । असिद्ध हेत्वाभास लघुपद अथवा पक्ष-आधारवाक्य की यथार्थता या सन्दिग्धता से सम्बद्ध हेत्वाभास है ।

यह माघारण व्यवहार की बात है कि सभी सार्वजनिक वादों, तथा साथ ही साथ, सभी तर्कनाओं में वादी और प्रतिवादी पक्षों द्वारा प्रयुक्त पदों का एक निश्चित और समान अर्थ ही होना चाहिये । यदि एक पक्ष किसी पद को एक आशय में तथा दूसरा एक भिन्न आशय में ग्रहण करता है तो उनके बीच कोई नियमित और सद्भावनापूर्ण वाद-विवाद नहीं हो सकता ।

किन्तु जब एक पक्ष सद्भावनापूर्वक एक ऐसे अर्थ में किसी शब्द का प्रयोग करता है जो उसके विपक्षी को अस्वीकार्य है तब ऐसा हो सकता है कि निगमन उस पक्ष के लिए तो उपयुक्त हो किन्तु उसके विपक्षी के लिये

अयथार्थ ( असिद्ध ) और अस्वीकार्य होगा । उदाहरण के लिये, जब जैन यह तर्क प्रस्तुत करते हैं कि<sup>१</sup> —

साध्य-आधारवाक्य ऐसा प्राणी जो छाल के उतर जाने पर मर जाता है वह सजीव होता है ।

पक्ष-आधारवाक्य वृक्ष ऐसे ही प्राणी हैं ।

निष्कर्ष वृक्ष सजीव होते हैं ।

इस तर्क को जैन अपने दृष्टिकोण से सिद्ध या ठीक मान सकते हैं क्योंकि मृत्यु क्या है और सजीव क्या है इन विषयों पर उनका अपना दृष्टिकोण हो सकता है । किन्तु बौद्धों के लिये यह तर्क असिद्ध है क्योंकि मृत्यु क्या है और सजीव क्या है इस विषय पर इनकी एक भिन्न परिभाषा है । इनके दृष्टिकोण से वृक्ष वह यथार्थ विषय नहीं हैं जिनमें इन बातों को ढूँढा जा सके । हेत्वाभाम इनके लिये असिद्ध हेत्वाभास, पक्ष-आधारवाक्य का हेत्वाभास होगा । बौद्ध साध्य-आधारवाक्य के विरुद्ध भी आपत्ति कर सकते हैं, अर्थात् इस नियम के विरुद्ध कि “छाल के उतर जाने पर जो मर जाता है वह सजीव प्राणी होता है”, किन्तु यह एक भिन्न प्रश्न है । प्रस्तुत उदाहरण में इस नियम का न तो अस्वीकृत किया गया है और न इस पर सन्देह किया गया है । किन्तु यह मान लेने पर कि यह ठीक है, इसका वृक्षों के लिये प्रयोग बौद्धों के दृष्टिकोण से असम्भव है, क्योंकि इनके लिये ‘मृत्यु’ शब्द का एक भिन्न अर्थ है । इनके लिये मृत्यु का अर्थ चेतन जीवन की समाप्ति है और वृक्षों की दशा में वास्तव में ऐसा नहीं देखा जाता ।

जैनो<sup>२</sup> के ही एक इसी के समान तर्क को भी कि “वृक्ष सोते हैं क्योंकि रात्रि के समय वे अपने पत्तों को बन्द कर लेते हैं,” असिद्ध होने के रूप में अस्वीकृत कर दिया जायगा क्योंकि रात्रि के समय सभी वृक्ष नहीं बल्कि कुछ विशेष प्रकार के ही वृक्ष अपनी पत्तियों को बन्द करते हैं । यह, पुनः पक्ष-आधारवाक्य का एक हेत्वाभाम है । किसी शुद्ध परार्थानुमान में कोई भी विशेष निश्चय ग्राह्य नहीं है । यह निश्चय कि “कुछ वृक्ष रात्रि के समय अपनी पत्तियों को बन्द करते हैं” कोई निश्चित निष्कर्ष नहीं प्रदान करता ।

किन्तु इसका उत्तर भी घटित हो सकता है । ऐसा हो सकता है कि पक्ष-आधारवाक्य उस दार्शनिक के लिये अयथार्थ या असिद्ध हो जो स्वयं उसे उद्धृत करता है । यह ऐसी दशाओं में हो सकता है जब वह अपने विपक्षी के

<sup>१</sup> न्यावि० और न्याविटी० पृ० ६२ १३, अनुवाद पृ० १७३ ।

<sup>२</sup> न्यावि० और न्याविटी० पृ० १९.७, अनुवाद पृ० ५४ ।

मत को स्वीकार न करते हुये भी उससे अपने सिद्धान्त के प्रतिपादन में लाभ उठाने के लिये उसे उद्धृत करता है। किसी विदेशी और अविश्वमनीय सिद्धान्त से इस प्रकार लाभ उठाने की प्रवृत्ति की दिङ्नाग ने भर्त्सना की है।

उदाहरण के लिये सांख्य दार्शनिक यह मानता है कि सुख-दुःख की समस्त वेदनायें स्वयं अपने में अचेतन हैं क्योंकि केवल आत्मा ही चेतन है। किन्तु आत्मा परिवर्तनरहित और केवल प्रकाशित मात्र कर सकता है, वह किसी वेदना को धारण नहीं कर सकता। सांख्य-दार्शनिक के लिये वेदनायें मूल प्रकृति की विकास, और इस आशय में ये उनके लिये नित्य हैं<sup>१</sup> क्योंकि ये मूल प्रकृति से निर्मित हैं। किन्तु इन्हें अचेतन सिद्ध करने के लिये सांख्य दार्शनिक बौद्धों के उस सिद्धान्त का लाभ उठाता है जो किसी भी नित्य सत्ता के अस्तित्व को अस्वीकार करता है। वेदनायें आती-जाती रहती है किन्तु वे किसी स्थायी द्रव्य में निहित नहीं होती। तदनन्तर सांख्य यह तर्क प्रस्तुत करता है — यदि वेदनायें अनित्य हैं तो वे आत्म-चेतन नहीं हो सकती क्योंकि चेतना केवल आत्मा का ही नित्य तत्त्व है।

विपक्षी के सिद्धान्त से इस प्रकार लाभ उठाने की इस विधि की दिङ्नाग ने भर्त्सना की है। यह एक असिद्ध-हेत्वाभास है क्योंकि हेतु स्वयं उसी दार्शनिक के लिये असिद्ध है जो उससे पुष्टि प्राप्त करने का प्रयास करता है।

असिद्धत्व और असवादित्व का एक सम्मिलित हेत्वाभास भी सम्भव है, किन्तु ऐसी दशाओं में इसे सामान्यतया एक असिद्ध वर्ग के अन्तर्गत रखा जाता है क्योंकि हेतु का असिद्धत्व, उसकी यथार्थ उद्देश्य में उपस्थिति वह प्रथम शर्त है जिसे इसे अवश्य सन्तुष्ट करना चाहिये।<sup>२</sup>

### § ३. विरुद्ध हेत्वाभास

यह सवादित्व अथवा व्याप्ति का हेत्वाभास है। हेतु अथवा मध्यपद को उसके स्वाभाविक फल के साथ नहीं बल्कि उसके विवर्तित फल के साथ, उसके स्वाभाविक फल की अपेक्षा विरोधी अर्थ के साथ निरपवाद व्याप्ति

<sup>१</sup> कारण-अवस्थायाम् नित्यम् ।

<sup>२</sup> दिङ्नाग चार असिद्धों की गणना करते हैं उभय, अन्यतर, सन्दिग्ध और आश्रय-(धर्मी-) असिद्ध। दूसरी और अन्तिम के उपविभाजन द्वारा धर्मकीर्ति प्रत्यक्षत छ की गणना करते हैं। तुकी० न्यामुख० पृ० १४।

के रूप में व्यक्त किया जाता है। दिङ्नाग की व्यवस्थित तालिका में यह दूसरा और आठवाँ स्थान ग्रहण करता है। इसका महत्त्व प्रमुखतः सैद्धान्तिक ही है और यह उस अधिकतम असवादित्व को दिखाता है जो किसी तार्किक हेतु में उपस्थित हो सकता है। व्यवहार में एक अप्रच्छन्न और विशुद्ध रूप में इसका मिलना कदाचित् ही सम्भव है। सत्य और संवादित्व के प्रति 'मानव बुद्धि की स्वाभाविक प्रवृत्ति' इस प्रकार के 'हेतु' का तीव्र विरोध करेगी। किन्तु किसी अनिश्चित अस्पष्ट अथवा अपर्याप्त रूप से सम्मिश्रित शब्दावली के पीछे प्रच्छन्न होने की दशा में अक्सर ऐसा होता है कि यह हेत्वाभास कुछ सत्याभासी तर्कनाओं के अन्तर्गत में निहित मिलता है। स्थिति सख्या २ और स्थिति सख्या ८ के बीच अन्तर यह है कि प्रथम में हेतु समस्त असपक्षों में उपस्थित होता है और द्वितीय में यह निषिद्ध क्षेत्र के केवल एक भाग मात्र को आवृत्त करता है। इसकी समान विशिष्टता उन समस्त सपक्षों में हेतु की सर्वथा अनुपस्थिति है जहाँ इसे अनिवार्यतः उपस्थित होना चाहिये था। इस प्रकार का प्रच्छन्न विरुद्ध हेत्वाभास उन स्थानों पर मिलता है जहाँ कोई दार्शनिक ऐसा तर्क प्रस्तुत करता है जो विश्लेषण करने पर स्वयं उस दार्शनिक द्वारा स्वीकृत आधारभूत सिद्धान्तों के विपरीत सिद्ध होता है। विरुद्ध हेत्वाभास का अप्रच्छन्न रूप निम्नलिखित दो उदाहरणों में मिलता है।

- १) वेद के शब्द नित्य सत्तायें हैं,  
क्योंकि वे हेतुओं से उत्पन्न हैं।

जो कुछ भी कृतक है वह नित्य है, जैसे आकाश।

व्यक्त व्याप्ति का विपरीत सत्य है। अतः प्रस्तुत हेतु विरुद्ध-हेतु है। यह स्थिति सख्या २ पर स्थित है क्योंकि यह समस्त सपक्षों, अर्थात् नित्य वस्तुओं, जैसे आकाशादि में अनुपस्थित है, और यह समस्त असपक्षों, अर्थात् अ-नित्य वस्तुओं, जैसे घटादि में उपस्थित है।

- २) वेद के शब्द नित्य सत्तायें हैं,  
क्योंकि वे प्रयत्नपूर्वक उत्पन्न हैं

जो कुछ भी मानव-प्रयत्नपूर्वक उत्पन्न होता है वह नित्य है।

यहाँ भी पहले की भाँति, हेतु सभी सामानों, अर्थात् नित्य वस्तुओं में अनुपस्थित है। किन्तु पहले उदाहरण से यह इस अर्थ में भिन्न है कि यहाँ असमानों के सम्पूर्ण निषिद्ध क्षेत्र में हेतु उपस्थित नहीं है। यह असमानों के अन्य भाग, जैसे विद्युतादि में अनुपस्थित है।

प्रच्छन्न विरुद्ध हेतु का एक उदाहरण इस प्रकार है।<sup>१</sup> सांख्य दार्शनिक इस बात की स्थापना करना चाहता है कि इन्द्रियाँ किसी की अङ्ग हैं, अर्थात् आत्मा की अङ्ग हैं। आत्मा एक सरल द्रव्य है जब कि इन्द्रियाँ सघातरूप भौतिक निकाय हैं। अतः वह इस सामान्य सिद्धान्त की स्थापना करना है कि सहतो की मत्ता सरल के लिये है, अतः इन्द्रियो की सत्ता आत्मा के लिये है। इस तर्क की वास्तविक प्रकृति “किमी के लिये अस्तित्व” शब्दों की सन्दिग्धता में प्रच्छन्न है। वास्तव में ‘किसी के लिये अस्तित्व’ का अर्थ उसे साक्षात् या परोक्ष रूप से प्रभावित करना है। और उसे प्रभावित करने का अर्थ उसमें एक परिवर्तन उत्पन्न करना है। किन्तु कोई परिवर्तन केवल एक सघात-रूप वस्तु में ही उत्पन्न किया जा सकता है, एक स्वभाव मात्र परिवर्तित नहीं हो सकती।

इस प्रकार, स्थिति यह है कि सांख्यो का यह तर्क कि इन्द्रियो का आत्मा के लिये अस्तित्व है, उनके इस आधारभूत सिद्धान्त के विरुद्ध है कि आत्मा एक सरल, अमहत और अपरिवर्तनशील द्रव्य है।

प्रच्छन्न विरुद्ध हेतु का यह प्रकार दर्शन में प्रायः अक्सर ही मिलता है। इसे न्याय-सम्प्रदाय के सूत्रों में पहले ही एक विशेष हेत्वाभास माना गया है। दिङ्नाग इसे अपने विपरीत हेतु के एक प्रकार के रूप में स्वीकार करते हैं, किन्तु धर्मकीर्ति इसे एक विशेष प्रकार मानना अस्वीकार<sup>२</sup> करते हुये यह कहते हैं कि यह दिङ्नाग द्वारा स्थापित विरुद्ध हेतुओं के दो प्रकारों में सम्मिलित और उनके हेतुचक्र के दूसरे तथा आठवें स्थानों पर स्थित है।

#### § ४. अनैकान्तिक हेत्वाभास

दिङ्नाग के हेतुचक्र के केन्द्र में ऐसा हेतु स्थित है जो असाधारण है, अर्थात् जिसमें बोधगम्यता की मात्रा न्यूनतम है। इस हेतु का न तो समानो (सपक्षो) में और न असमानो (असपक्षो) में ही उपस्थित होने के रूप में निर्धारण किया जाता है। यह उद्देश्य का समीपवर्ती, और इसीलिये अनिर्णायक होता है। यह कोई हेतु होता ही नहीं। यदि हम कहे कि वेद के शब्द नित्य हैं क्योंकि ये श्रव्य हैं, तब श्रव्यत्व हेतु उद्देश्य, शब्द में ही मात्र उपस्थित होगा, यह समस्त समानो (सपक्षो) और साथ ही साथ समस्त असमानो

<sup>१</sup> न्यायि० और न्यायिटी० पृ० ६३ १३, अनुवाद पृ० १७५।

<sup>२</sup> न्यायि० और न्यायिटी० पृ० ७३ न और बाद, अनुवाद पृ० २०३ और बाद।



(असपक्षो) मे अनुपस्थित होगा । यह असाधारण और इसीलिये अनिर्णयात्मक होगा । इसकी स्थापना का जब इसका एक अप्रच्छन्न, स्थूल और विशुद्ध रूप से यह असाधारण और इसीलिये अनिर्णयात्मक होगा । इसकी स्थापना का, जब इसका एक अप्रच्छन्न, स्थूल और विशुद्ध रूप से कथन होता है, प्रत्यक्षत केवल एक सैद्धान्तिक महत्व ही होता है । किन्तु, जैसा कि बाद मे देख जायगा, जब यह अपर्याप्त रूप से विश्लेषित और अस्पष्ट विकल्पो अथवा अभिव्यक्तियों में प्रच्छन्न होता है तब, विरुद्ध हेतु की ही भाँति, पर्याप्त व्यावहारिक महत्व प्राप्त कर लेता है । स्थिति जो कुछ भी हो यह निर्णयात्मकता की न्यूनतम मात्रा को व्यक्त करता है, अर्थात् इसकी निर्णयात्मक शक्ति शून्य के बराबर होती है ।

इस केन्द्रीय हेत्वाभास के ऊपर और नीचे दो सिद्ध हेतु स्थित हैं । इसके दाहिने ओर बायें दो विरुद्ध, तथा चारों कोनों पर चार अनैकान्तिक या सन्दिग्ध हेतु स्थित हैं । धर्मकीर्ति कहते हैं<sup>१</sup> कि निश्चितता एक स्थिति है, यह परार्थानुमान का अभीष्ट है और तभी वह निर्णयात्मक होता है । अनिर्णयात्मक ही अनिश्चित है । यह एक ऐसी स्थिति है जब न तो निष्कर्ष और न उसकी अनुपलब्धि का ही निर्धारण किया जा सकता है, किन्तु इसके विपरीत, एक मात्र परिणाम सन्दिग्ध होता है । हम ऐसे हेतु को सन्दिग्ध कहते हैं जो हमें 'एक निष्कर्ष तथा उसकी अस्वीकृति के बीच भ्रमित करता है ।'

इन सभी अनैकान्तिक ( सन्दिग्ध ) हेतुओं की एक समान विशेषता यह है कि साध्य-अधारवाक्य का व्यतिरेक या तो असिद्ध होता है अथवा सन्दिग्ध<sup>२</sup> । यह परार्थानुमानीय अभिनियम के तीसरे नियम का उल्लङ्घन है । असमानो मे हेतु की सर्वथा अनुपस्थिति या तो असिद्ध होती है अथवा सन्दिग्ध । यद्यपि परार्थानुमानीय अभिनियम का तीसरा नियम दूसरे नियम का ही एक दूसरा पक्ष है, तथापि इस नियम का यही वह पक्ष है जिस पर अनैकान्तिकता के सभी हेत्वाभासों मे साक्षात् ध्यान जाता है । अतः वसुबन्धु और दिङ्नाग के लिये इन दोनों नियमों के बीच ठीक उसी प्रकार विभेद करना आवश्यक था जिस प्रकार साधर्म्य के परार्थानुमान और वैधर्म्य के परार्थानुमान के बीच, अथवा मिश्रित हेत्वाश्रित परार्थानुमान के विधायक और विघातक रूपों के बीच विभेद करना भी इन लोगों के लिये आवश्यक रहा ।

<sup>१</sup> न्यायि० पृ० ६५ १८, अनुवाद पृ० १८० ।

<sup>२</sup> असिद्ध-व्यतिरेकिन्, सन्दिग्ध-व्यतिरेकिन् वा ।

हम कह चुके हैं कि परार्थानुमानीय अभिनियम के तीसरे नियम के साक्षात् उल्लङ्घन से युक्त अनैकान्तिक हेतु के चार प्रकार दिङ्नाग की तालिका के चारों कोनों पर स्थित हैं। इनमें से जो दो बायें ओर के ऊपर तथा नीचे के कोनों पर स्थित हैं, इस समान विशिष्टता से युक्त हैं कि अतिव्यापक हेतु असमानों (असमपक्षों) के सम्पूर्ण निषिद्ध क्षेत्र में उपस्थित है। दो अन्य, जो दाहिने ओर के ऊपर तथा नीचे के कोनों में स्थित हैं, ऐसे हेतु से युक्त हैं जो निषिद्ध क्षेत्र के केवल एक भाग मात्र को ही अतिव्याप्त करता है।

यदि हम दिङ्नाग की तालिका के कोनों को मिलाने वाली विकर्ण रेखाएँ खींचें तो वे एक दूसरे को केन्द्र में काटेंगी जहाँ आसाधारण हेतु स्थित है। ये रेखाएँ इस केन्द्रस्थ हेतु को उन चारों कोनों से मिलायेंगी जहाँ चार अनैकान्तिक हेतु स्थित हैं। साथ ही साथ, ये विकर्ण रेखाएँ सन्दिग्ध क्षेत्रों को असन्दिग्ध सिद्ध क्षेत्रों से पृथक् भी करेंगी। हम देख चुके हैं कि चार असन्दिग्ध या सिद्ध हेतु वह दो हैं जो ऊपर के और नीचे के मध्य भागों में स्थित हैं, तथा अन्य वह दो जो विरुद्ध रूप से असन्दिग्ध तथा बायें और दाहिने मध्य भाग में स्थित हैं। यह वास्तव में एक “जादुई चक्र” है।

हेतुओं की तालिका के ऊपरी बायें कोने पर हमें साधारण अनैकान्तिक अथवा अतिव्यापक हेत्वाभास मिलता है। यह एक ऐसा हेतु है जो इसलिये अनिर्णयात्मक है क्योंकि यह समस्त सामानो, तथा साथ ही साथ, समस्त असमानो में भी उपस्थित है। यह भी उसी मात्रा में अनैकान्तिक है जिसमें असाधारण अथवा व्यापक हेतु। यदि हम कहें कि “वेद के शब्द नित्य हैं क्योंकि वे बोधगम्य हैं”, तो बोधगम्यता का हेतु नित्य सत्ताओं, जैसे आकाशादि तथा अनित्य सत्ताओं, जैसे घटादि, दोनों में ही समान रूप से मिलता है। यह अति-व्यापक होने के कारण ही अनिर्णयात्मक है। जिस प्रकार ‘अव्यापक हेतु अपनी निम्नतम सीमा को दिखाना है उसी प्रकार अपनी अधिकतम सीमा को दिखाने के रूप में इस हेतु का पर्याप्त सैद्धान्तिक महत्व है। अपने नग्न रूप में यह व्यवहार में कदाचित् ही मिलता है। एक प्रच्छन्न रूप में इसका मिलना न केवल सम्भव ही है, वरन् योरोपीय दर्शन ऐसे उदाहरण प्रस्तुत करता है जिनमें बोधगम्यता के लिङ्ग से दूरगामी और

महत्त्वपूर्ण निष्कर्ष निकाले गये हैं तथा तर्क के मोटे हेत्वाभास को ढूँढने के लिये अनेक पीढ़ियों के दीर्घ प्रयास की आवश्यकता पड़ी है।

तालिका के निचले बायें कोने पर स्थित दूसरा अनैकान्तिक प्रकार ऐसे हेतु से उत्पन्न होता है जो कुछ समानो में तो उपलब्ध होता है किन्तु असमानो के क्षेत्र को अतिव्याप्त करता हुआ उसे सम्पूर्णतः आवृत्त करता है। धर्मकीर्ति यह उदाहरण देते हैं<sup>१</sup> — “शब्द प्रयत्नपूर्वक उत्पन्न नहीं होते क्योंकि ये अनित्य होते हैं।” ‘अनित्यत्व’ हेतु अशत समानो में उपस्थित है, जैसे विद्युत् में जो मानवकृति नहीं है। यह सपक्षों के एक अन्य अंश में अनुपस्थित है, जैसे आकाश में जो स्वयं भी मानव कृति नहीं है। दूसरी ओर, अनित्यत्व का यह हेतु परार्थानुमान के तृतीय नियम के विरुद्ध समस्त असमानो में उपस्थित है, जैसे घटादि में जो मानव कृतियाँ और अनित्य हैं। जहाँ भी मानव प्रयत्न का कृतित्व है वहाँ अनित्यत्व की विशिष्टता भी उपस्थित है। यह हेत्वाभास विरुद्ध के बहुत निकट आता है और अपने नग्न रूप में कदाचित् ही मिलता है। फिर भी १) ‘शब्द’, २) ‘नित्यत्व’ अथवा ‘अपरिवर्तनशील सत्ता,’ और ३) ‘प्रयत्नपूर्वक कृतित्व’ की अननी उपाश्रित धारणासहित ‘हेतुक कृतित्व’ अथवा ‘परिवर्तनशील सत्ता’ के तीन पदों की ठीक पारस्परिक स्थिति की स्पष्ट स्थापना केवल इनकी उन समस्त पारस्परिक स्थितियों को वर्जित करके ही की जा सकती है जो सिद्ध नहीं हैं। इनकी ठीक-ठीक तार्किक स्थिति की स्पष्ट और निश्चित स्थापना विभेदीकरण के आधार पर ही की जा सकती है। यदि तार्किक सिद्धान्त इस बात को स्पष्ट रूप से दिखा सकता है कि इस दशा में क्या वर्जित है तभी वह इस बात को निश्चित रूप से दिखा सकता है कि क्या निहित है। यदि हम एरिस्टॉटिल के इस उदाहरण को कि ‘सांक्रैटीज् मर्त्य हैं क्योंकि वह मनुष्य है,’ के तीन पदों का वही अन्तर्विनिमय करें, यदि हम सांक्रैटीज्, मर्त्य और मनुष्य इन तीन पदों की हर प्रकार की स्थिति का प्रयोग करें जिससे हेत्वाभासी स्थिति वर्जित रहे तो हमें द्वितीय अनैकान्तिक हेत्वाभास का इस रूप में उदाहरण मिलेगा कि ‘सांक्रैटीज् मनुष्य नहीं हैं, क्योंकि वह मर्त्य है।’ इस प्रकार का हेतु विरुद्ध के अत्यन्त निकट है। ‘मर्त्य’ हेतु असमानो के सम्पूर्ण क्षेत्र को आवृत्त करता है क्योंकि समस्त मनुष्य अमर्त्य नहीं बल्कि मर्त्य हैं। फिर भी यह विरुद्ध हेत्वाभास नहीं है क्योंकि यह समानो के भी एक भाग में उपस्थित है।

मर्त्यत्व जिस प्रकार मनुष्यों में उपस्थित है उसी प्रकार अमानव प्राणियों में भी उपस्थित है।

अनैकान्तिक हेतु का तीसरा प्रकार, जो तालिका में दाहिने ऊपरी कोने पर स्थित है, हेतु के सपक्षों के सम्पूर्ण क्षेत्र में उपस्थित होने और असपक्षों के विरुद्ध क्षेत्र को अशत अतिव्याप्त करने में निहित है। यह हेत्वाभास सिद्ध हेतु के सर्वाधिक निकट है। यह बहुधा मिलता है। अधिकतर यह एक अवैध व्यतिरेक का परिणाम होता है। यदि प्रयत्नपूर्वक उत्पन्न समस्त वस्तु में अनित्य है तो यह निष्कर्ष नहीं निकलता कि सभी अनित्य वस्तु प्रयत्नपूर्वक ही उत्पन्न होती है। यदि धूम सदैव ही अग्नि से उत्पन्न होता है तो यह निष्कर्ष नहीं निकलता कि अग्नि सदैव धूम उत्पन्न ही करती है। यदि सभी मनुष्य मर्त्य हैं तो यह निष्कर्ष नहीं निकलता कि सभी मर्त्य प्राणी मनुष्य ही हैं। एरिस्टॉटिल ने भी इस हेत्वाभास को देखा और इसे 'विरुद्ध क्रम का हेत्वाभास' नाम दिया था जिसका अर्थ हेतु तथा उसके तार्किक फल के बीच एक अवैध परिवर्तन है। वास्तव में इसका पूर्ण महत्त्व तथा अर्थ उम समय स्पष्ट निर्भासित होता है जब नौ अन्य स्थितियों के बीच इसकी स्थिति को, अर्थात् हेतु की समस्त सम्भाव्य स्थितियों की सम्पूर्ण प्रणाली के अन्तर्गत एक तालिका में इसको स्पष्ट रूप से दिखाया गया हो।

अनैकान्तिक हेत्वाभास का चौथा प्रकार, जो दिङ्नाग की तालिका में दाहिने निचले कोने पर स्थित है, अपनी दोनों पक्षों में आशिक उपस्थिति में निहित है। यह समानों के एक अंश में उपस्थित होता है तथा असमानों के भी एक अंश में। दिङ्नाग<sup>१</sup> यह उदाहरण देते हैं — "शब्द नित्य हैं क्योंकि ये स्थूल नहीं हैं"। स्थूलत्व एक सीमित आयामों की भौतिक सत्ता होती है। नित्य सत्ताओं के सपक्ष क्षेत्र में हमें वैशेषिकों के नित्य परमाणु मिलते हैं जो स्थूल भी हैं और नित्य भी हैं। किन्तु हमें आकाश भी मिलता है जो सीमित आयामों का स्थूल पदार्थ नहीं है। अनित्य और परिवर्तनशील सत्ताओं के असपक्ष में हमें घटादि मिलते हैं जो स्थूल हैं, और हमें कर्म या गति भी मिलती है जो स्थूल नहीं है। परमाणुओं की तुलना के आधार पर हम यह निष्कर्ष निकालेंगे कि शब्द अपरिवर्तनशील हैं। गति की तुलना के आधार पर हम यह निकालेंगे कि शब्द परिवर्तनशील हैं। हेतु की स्थिति सर्वथा सन्दिग्ध है। सन्दिग्धता यहाँ अपने अधिकतम स्तर पर मिलती है।

<sup>१</sup> न्यायि० और न्यायिटी० पृ० ६६ १२, अनुवाद पृ० १८३।

अधिकतम असवादित्य विरुद्ध हेतु मे, अधिकतम व्यापकार्थ अतिव्यापक हेत्वाभास मे, न्यूनतम व्यापकार्थ अव्यापक-अनैकान्तिक मे, तथा अधिकतम सन्दिग्धता इसके चौथे प्रकार मे मिलती है। सरलतम और सर्वाधिक स्वाभाविक हेत्वाभास तीसरे प्रकार मे मिलता है।

### § ५ विरुद्धाव्यभिचारी हेत्वाभास

सपक्षा और असपक्षो ( समानो और असमानो ) की दृष्टि से मध्य पद की नौ स्थितियों से स्वतन्त्र रूप से दिङ्नाग एक विशेष हेत्वाभास का उल्लेख करते हुये इसे अनैकान्तिक वर्ग के अन्तर्गत रखते हैं, यद्यपि उनकी तालिका मे इसका कोई स्थान नहीं है। तालिका को व्यापक तथा उसके अलग अलग एकांशों को परस्पर वर्ज्य माना गया है। प्रस्तुत परवर्ती हेतु को यदि तालिका मे सम्मिलित करना है तो यह एक साथ ही दो स्थानों पर, अर्थात् सिद्ध हेतु ( सख्या ४ अथवा ६ ) के स्थान पर और विरुद्ध हेतु ( सख्या २ अथवा ८ ) के स्थान पर स्थित होगा। यत यह एक साथ ही सिद्ध और विरुद्ध है, अतः यह प्रतिसतुलित हो जाता है। प्रत्येक अनैकान्तिक हेतु दो विरोधी सम्भावनाओं के बीच दोलन से युक्त होता है। इस प्रकार की सन्दिग्धता की विशिष्टता किसी निश्चय की अनुपस्थिति है। इसमे मानसिक अभिवृत्ति सन्देह की होती है। किन्तु जब दोनों विरोधी समाधानों की समान शक्ति के साथ स्थापना होती है तब मानसिक अभिवृत्ति सन्देह की नहीं निश्चितता की हो जाती है। ऐसी स्थिति मे एक साथ ही दो निश्चितताएँ होती हैं, यद्यपि दोनों ऐसे आधारों पर स्थित होती हैं कि दोनों को विरोध के नियम के अनुसार एक दूसरे को वर्जित करना चाहिये। सामान्यों की यथार्थता सम्बन्धी वैशेषिकों के सिद्धान्त को तथा इसके विरोधी सामान्यों की अयथार्थता के सिद्धान्त को विरुद्धाव्यभिचारी के उदाहरण के रूप मे उद्धृत किया गया है। काल और दिक् की अनन्तता और अन्तता की समस्या, जिसका आरम्भिकतम बौद्ध ग्रन्थो मे निर्धारण किया गया है, सम्भवतः अधिक उत्तम उदाहरण होती। दिङ्नाग कहते हैं कि इस प्रकार के विरुद्धाव्यभिचारी प्रमुखतः तत्त्वमीमासा तथा धर्म मे सम्भव हैं। आप इस विषय पर यह टिप्पणी करते हैं — “इस सत्ता में साक्षात् प्रत्यक्ष की शक्ति और धर्मग्रन्थों के प्रामाण्य को ( कभी कभी ) किसी भी अन्य तर्क से अधिक अतिशाली माना जाता है।” इस सीमा के विपरीत भी, धर्मकीर्ति अपने आचार्य पर तर्कशास्त्र के क्षेत्र मे एक तर्कशास्त्रातीत तत्त्व के समावेश का आक्षेप करते हैं। उनका कथन है कि “अनुमान का उपयुक्त क्षेत्र त्रिविध तार्किक

सम्बन्ध ( अर्थात् उद्देश्य पर हेतु की अनिवार्य उपस्थिति, सपक्षों में इसकी अनिवार्य उपस्थिति, और अमपक्षों में इसकी सर्वथा अनुपस्थिति ) है। यह त्रिविधि तार्किक सम्बन्ध, जहाँ तक यह प्रमाण-मिद्ध होता है, अनुमान<sup>१</sup> ... उत्पन्न करता है। अतः हम इसे अनुमान का क्षेत्र कहते हैं। ... यतः सम्यक् अनुमान मात्र ही हमारा विषयवस्तु है, अतः हम किसी ऐसे हेतु का विवेचन नहीं कर सकते जो एक साथ ही सिद्ध और असिद्ध दोनों है। ... एक द्विविध हेतु, जो सिद्ध और विरोधी दोनों हो, वह ऐसा कुछ नहीं होता जो यथार्थ तथ्यांश पर आधारित हो।<sup>२</sup> यतः अनुमान तादात्म्य, तदुत्पत्ति और अनुपलब्धि के तीन नियमों मात्र पर आधारित होता है, अतः आप आगे कहते हैं कि “एक वास्तविक विरोध हो इसके लिये फल का उसके वास्तविक हेतु के बिना ही, अथवा किसी गुण का उस विकल्प के जिसमें वह निहित होता है सर्वथा बाहर अस्तित्व होना चाहिये। तब अनुपलब्धि को भी उसमें कुछ भिन्न होना चाहिये जिसकी हम लोगो ने स्थापना की है।” ये तीन सम्बन्ध—और इनके अनिरिक्त अन्य कोई हो भी नहीं सकते—विरोध अथवा विरुद्धाव्यभिचारी का कोई अवसर नहीं प्रदान करते। “जब तर्क वास्तविक वस्तुओं की उपयुक्त रूप से अनुवीक्षित वास्तविक स्थिति पर आधारित होता है ... तब विरुद्धाव्यभिचारी के लिये कोई स्थान नहीं होता।”<sup>३</sup> ऐसे द्वन्द्वात्मक परार्थानुमान में, जो अपने सिद्धान्तों को किसी न किसी मताग्रही विश्वासों से ग्रहण करता है और अपने निष्कर्ष का आगमन द्वारा प्राप्त सिद्धान्तों से निगमन नहीं करता, ऐसे हेत्वाभास सम्भव हैं। इसलिये विरुद्धाव्यभिचारी तर्क का वास्तविक अथवा दिग्दर्शनात्मक परार्थानुमान में अवश्य विभेद करना चाहिये।

## § ६. धर्मकीर्ति के सवर्द्धन

विरुद्धाव्यभिचारी हेतु का धर्मकीर्ति का विरोध उल्लेखनीय है। वास्तव में दिग्नाग इस प्रकार के हेत्वाभास पर जोर देते नहीं प्रतीत होते, और इसके धर्मकीर्ति के मूल्यांकन से भी वह तत्त्वतः भिन्न नहीं है। किन्तु धर्मकीर्ति में परार्थानुमानात्मक अभिनियम और हेत्वाभास के प्रकारों के बीच दृढ़ अनुकूलता पर जोर देने के लिये इस अवसर से लाभ उठाया है। आप कहते हैं कि ‘केवल तीन प्रकार के, अर्थात् अमिद्ध, विरुद्ध और अनैकान्तिक हेत्वाभास ही होते हैं। ये क्रमशः उस समय उत्पन्न होते हैं जब या तो एक नियम

<sup>१</sup> न्यायिणी पृ० ८० २१ और बाद, अनुवाद पृ० २२१।

<sup>२</sup> वही, अनुवाद पृ० २२२।

अकेले अथवा दो एक साथ या तो असिद्ध अथवा सन्दिग्ध होते हैं।" धर्मोत्तर का कथन है कि "क्रमशः का अर्थ यह है कि प्रत्येक हेत्वाभास उस असिद्धत्व अथवा सन्दिग्धता से निर्धारित होता है जो असिद्धत्व अथवा सन्दिग्धता तत्सम्बन्धी नियम के सम्बन्ध में निहित होती है।"<sup>१</sup> विरुद्धाव्यभिचारी अथवा प्रतिसतुलित हेत्वाभास का, इस प्रणाली के बाहर होने के कारण, प्रतिवाद किया गया है।

किन्तु तर्कशास्त्र, प्रत्यक्षतः, तत्त्वमीमासात्मक और धार्मिक समस्याओं के प्रति सर्वथा विरक्त नहीं रह सकता। उस शालीन द्वार को जो इसके लिये दिङ्माग द्वारा खुला छोड़ दिया गया था, दृढतापूर्वक बन्द कर देने के बाद धर्मकीर्ति इसको एक प्रकार के पृष्ठद्वार से दो अतिरिक्त हेत्वाभासों के रूप में पुनर्निर्गमन कराते हैं। आपका विचार है कि इन दोनों अतिरिक्त हेत्वाभासों को स्वीकृत प्रणाली के अन्तर्गत सम्मिलित किया जा सकता है। सर्वज्ञ, महायानीय दिव्य बुद्ध की धार्मिक समस्या तथा आत्मा की प्रतिसमस्या दोनों में से प्रत्येक ने हेत्वाभास की अन्तिम प्रणाली में धर्मकीर्ति के द्वारा एक अतिरिक्त स्थान प्राप्त किया है।

आत्मा की समस्या को निम्नलिखित परार्थानुमान में निर्धारित किया गया है<sup>२</sup> : "जीवित शरीर आत्मा से युक्त होता है क्योंकि वह श्वास तथा अन्य पशु-क्रियाओं से युक्त होता है।" हेतु असिद्ध नहीं है क्योंकि वह उद्देश्य में मिलता है, किन्तु उसकी व्याप्ति सन्दिग्ध है। यथार्थवादी यह मानते हैं कि व्याप्ति "विशुद्ध अनुपलब्धि" के रूप में सिद्ध होती है। पशुक्रियायें निश्चितरूप से ऐसी वस्तुओं में अनुपस्थित होती हैं जो आत्मा से युक्त नहीं होती, अतः इनकी उपस्थिति विभेद के अनुसार उन सभी स्थानों पर जहाँ ये उपस्थित हैं वहाँ आत्मा की भी उपस्थिति की स्थापना के लिये एक वैध हेतु है। धर्मकीर्ति की इस समस्या की विवेचना विशुद्धरूप से तार्किक है। आप आत्मा की अस्वीकृति के बौद्ध मतानुग्रह का आश्रय नहीं लेते।<sup>३</sup> किन्तु तर्कशास्त्र में आप किसी 'विशुद्ध विधायक' अथवा 'विशुद्ध निषेधक' हेतु को स्वीकार नहीं करते। तर्क के लिये

<sup>१</sup> न्यायि० पृ० ८० ६, अनुवाद पृ० २२०।

<sup>२</sup> न्यायि० पृ० ७५ २०, अनुवाद पृ० २०८ और वाद।

<sup>३</sup> श्रीधर धर्मकीर्ति के तर्क को उद्धृत करने के बाद उसे अस्वीकार करते हैं। तुकी० न्यायकण्ड० पृ० २०४ ५। इस प्रकार श्रीधर वैशेषिक पद्धति में उस 'केवल-व्यतिरेक-हेतु' का समावेश करते हैं जिसकी प्रशस्तपाद उपेक्षा करते हैं। तुकी० पृ० २०१।

आप यह मान लेते हैं कि समान और असमान पक्ष हो सकते हैं, अर्थात् आत्मा मे युक्त तथा आत्मा से रहित वस्तुयें हो सकती हैं, और यह भी कि यह विशिष्टता कही न कही जीवित और निर्जीव वस्तु मे उपस्थित है, किन्तु आत्मा से युक्त एक वर्ग तथा आत्मा से रहित एक दूसरे वर्ग का अनिवार्य सम्बन्ध स्थापित नहीं होता। अभिनियम के दूसरे और तीसरे दोनों ही नियमों का उल्लङ्घन होता है क्योंकि यदि यह मान भी लें कि आत्मा का अस्तित्व कही हैं, तो भी केवल समानों मे ही हेतु की उपस्थिति तथा समस्त असमानों मे उसकी अनिवार्य अनुपस्थिति सन्दिग्ध है। अतः हेतु अनैकान्तिक है। आप कहते हैं कि “ऐसे आधारों पर हम न तो जीवित शरीर के साथ एक आत्मा के अनिवार्य सम्बन्ध की स्थापना ही कर सकते हैं और न इसे अस्वीकार कर सकते हैं।”<sup>१</sup>

सर्वज्ञ परमात्मा के सिद्धान्त के सम्बन्ध मे घर्मकीर्ति ने एक और हेत्वाभास जोड़ा है जो दिङ्नाग की हेतु सख्या ७ से थोड़ा भिन्न है। यह समानों मे उपस्थित होता है किन्तु असमानों मे इसकी अनुपस्थिति सन्दिग्ध रहती है।<sup>२</sup> गत हेत्वाभास मे अभिनियम के दूसरे तथा तीसरे दोनों ही नियमों के सम्बन्ध मे सन्दिग्धता थी। प्रस्तुत हेत्वाभास मे दूसरे नियम का उल्लङ्घन नहीं होता, किन्तु तीसरे मे यह एक ऐसी समस्या से युक्त है जिसका समाधान नहीं किया जा सकता। निर्वारण इस प्रकार है “कोई मनुष्य अ-सर्वज्ञ है क्योंकि वह वाणी तथा अन्य (मानव प्राणियों के गुणों) से युक्त है।” इस मानव मे वाणी के गुण की उपस्थिति निश्चित है। प्रथम नियम सिद्ध हो जाता है। हेतु ‘असिद्ध’ नहीं है। इसकी समानों, अर्थात् असर्वज्ञ साधारण लोगों मे उपस्थिति भी निश्चित है। इस प्रकार दूसरा नियम भी ठीक उतरता है। किन्तु इसकी असमानों मे अनुपस्थिति, अर्थात् सर्वज्ञ प्राणियों मे वाणी के गुण की अनुपस्थिति सदैव के लिये एक समस्या बनी रहती है क्योंकि सर्वज्ञ प्राणी एक तत्त्वमीमासात्मक और तर्कशास्त्रातीत सत्ता है। हम लोग निश्चित रूप से यह नहीं कह सकते कि उसका कोई अस्तित्व है ही नहीं क्योंकि कोई भी अभावात्मक निश्चय अनुभव पर आधारित होता है। ऐसी किसी भी वस्तु की अस्वीकृति से कोई लाभ नहीं है जिसका कभी अनुभव ही नहीं किया गया। ऐसी अस्वीकृति, जैसा कि आगे अभावात्मक निश्चय के अध्याय मे दिखाया जायगा, किसी भी आशय मे असिद्ध

<sup>१</sup> न्यावि० और न्याविटी० पृ० ७९ २३, अनुवाद पृ० २१९।

<sup>२</sup> न्यावि० और विटी० पृ० ६६ १६ और वाद ; अनुवाद पृ० १८४ और वाद।



होगी। यत् इस प्रकार अभिनियम के तीसरे नियम का उल्लङ्घन होता है, अतः हेतु सन्दिग्ध है। दृष्टान्त की उत्पत्ति सम्भवतः इन विचार पर आधारित है कि परमार्थ सत् के अनिर्वचनीय होने के कारण सर्वज्ञ इसे उस मानव भाषा में नहीं व्यक्त करेगा जो केवल वस्तुता द्वारा रचित नामान्य और अस्पष्ट धारणाओं को व्यक्त करने के उपयुक्त है।<sup>१</sup> यह धर्मकीर्ति द्वारा अन्य कृतियों<sup>२</sup> में व्यक्त विचार के अनुरूप है—अर्थात् यह विचार कि हम सर्वज्ञता का न तो प्रत्यक्ष कर सकते हैं और न उसको व्यक्त ही कर सकते हैं। परमार्थ-सत् की ही भाँति सर्वज्ञ भी अनिर्वचनीय या अनमिलाप्य है क्योंकि वह भी प्रत्यक्ष के अयोग्य है और इसको आरोपित प्रत्येक विधेय चाहे विधातक हो जयवा निषेधक, सदैव अनिश्रयात्मक और सन्दिग्ध रहेगा। दृष्टान्त का निर्धारण विभिन्न तर्कों में तीन धारणाओं का विशुद्ध औपचारिक मसालोजन मात्र हो सकता है। यह दृष्टान्त भी असम्भव नहीं है कि यह पहले की ही भाँति, सर्वथा निषेधात्मक हेतु के नैयायिक सिद्धान्त के विरुद्ध एक आधार से युक्त हो। यत् समस्त साधारण व्यक्ति सर्वज्ञ है, अतः आसाधारण व्यक्ति को सर्वज्ञ होना ही चाहिये। इस निगमन को इस आधार पर अस्वीकृत कर दिया गया है कि सर्वज्ञत्व और वाणी परस्पर विरोधी नहीं हैं। इसमें से एक गुण की उपस्थिति दूसरे की उपस्थिति को अस्वीकृत करनेवाले निष्कर्ष का औचित्य सिद्ध नहीं करती।<sup>३</sup>

जैसा कि ऊपर कहा जा चुका है, दिङ्नाग के विरुद्धाव्याभिचारी हेत्वाभास को स्थानान्तरित करते हुये धर्मकीर्ति द्वारा प्रस्तुत अनैकान्तिक हेत्वाभास के इन दो नये प्रकारों का दिङ्नाग से भिन्नत्व अत्यन्त कम है। इस प्रकार के सभी हेत्वाभास तत्त्वमीमांसात्मक वस्तुओं से सम्बद्ध और इसी कारण अनिश्रयात्मक है। ये विशुद्ध तार्किक नहीं हैं क्योंकि ये हमें तर्कशास्त्र के क्षेत्र से बाहर स्थानान्तरित कर देते हैं।

### § ७. इतिहास

#### ( क ) अपोहवाद ( द्वन्द्वन्याय ) की नियम पुस्तिकाये

तर्कशास्त्र, अर्थात् सत्यान्वेषणशास्त्र, भारत में अपने आरम्भिक समय में सत्यान्वेषण की अपेक्षा त्रुटियों के वर्गीकरण से अधिक सम्बद्ध मिलता है।

<sup>१</sup> तुकी० न्याकणि पृ० ११२ २४. 'उपदेशो बुद्धादीनाम् सर्वज्ञत्व-अभाव-साधनम्।

<sup>२</sup> तुकी० सन्तानान्तर-सिद्धि के मेरे रूसी अनुवाद का पृ० ४९।

<sup>३</sup> न्यावि० और न्याविटी० पृ० ७१.१ और बाद, अनुवाद पृ० १९५।

निग्रहस्यानशास्त्र विषयक नियम पुस्तिकायें प्रत्यक्षन उम समय भी प्रचलित थी जव प्रमाण की विधि के सिद्धान्त का अभी निर्वारण नहीं हुआ था । न्याय सम्प्रदाय के सूत्रों के साथ एक इसी प्रकार की नियमपुस्तिका सलग्न है जो प्रत्यक्षत मूल रूप में एक स्वतन्त्र पुस्तक रही हो सकती है ।

जब अमङ्ग और वसुवन्धु के समय में वीद्यों ने तर्कशास्त्र का अध्ययन आरम्भ किया तब इन लोगों ने भी इस प्रकार की नियमपुस्तिकाओं की रचना की जो न्यायसूत्र के साथ सलग्न पुस्तिका में वस्तुतः बहुत भिन्न नहीं थी । इस नियमपुस्तिका में २२ ऐसे उदाहरण निहित हैं जहाँ त्रुटि करने के कारण प्रतिपक्षी को पूर्वपक्षी का निग्रह तथा मध्यस्थ को उमें वाद में पराजित घोषित करना चाहिये । नियमित वाद में एक पूर्वपक्षी, एक उत्तरपक्षी या प्रतिपक्षी तथा एक मध्यस्थ की आवश्यकता पड़ती थी जो स्वयं भी त्रुटिपूर्ण करने तथा प्रश्न पूछने का अधिकारी होता था । निग्रहस्यानशास्त्र प्रत्यक्षतः मध्यस्थ के लिये नियमित था तथा इसकी रचना वादकला के उम दीर्घकालीन अभ्यास और अनुभव का परिणाम थी जिसने निग्रहस्यानो तथा शास्त्रार्थ को नियमित करने वाले नियमों की स्थापना को सम्भव बनाया । वह त्रुटियाँ या निग्रहस्यान जो पूर्वपक्षी पर आरोपित किये जा सकते हैं, इस प्रकार हैं —

१ ) स्वयं अपनी प्रतिज्ञा का ( अनुपयुक्त दृष्टान्त द्वारा ) उच्छेद

( प्रतिज्ञाहानि ),

२ ) ( एक ही शास्त्रार्थ में ) अन्य प्रतिज्ञा का ग्रहण ( प्रतिज्ञान्तर ),

३ ) विरोधी प्रतिज्ञा ( प्रतिज्ञाविरोध ) ।

४ ) स्वयं अपनी प्रतिज्ञा का परित्याग ( प्रतिज्ञासन्त्यास ) ।

५-६ ) हेतु अथवा आशय को परिवर्तित करना ( हेत्वान्तर, अर्थान्तर ) ।

७-१० ) निरर्थक, आविरोधगम्य, असमक्त अथवा असमयोचित तर्क ( निरर्थक, अविज्ञातार्थ, अपार्थक्य, अप्राप्तकारण ) ।

११-१२ ) अभिव्यक्ति में अपर्याप्तिता अथवा अतिरिक्तता ( न्यून, अधिक ) ।

१३ ) पुनरुक्ति ।

१४ ) अननुभाषण ।

१५ ) अज्ञान ।

१६ ) समस्या को समझने में असमर्थता ( अप्रतिभा ) ।

१७ ) पराजय को आसन्न जानकर किसी अन्य कार्य के लिये जाने का वहाना बनाते हुये शास्त्रार्थ को स्थगित करना ( विक्षेप ) ।

१८ ) मतानुज्ञा ।

१९-२०) पर्यनुयोज्योपेक्षण अथवा निरनुयोज्यानुयोग ।

२१) अपसिद्धान्त ।

२२) हेत्वाभास ।

अन्तिम निग्रहस्थान की स्थिति उल्लेखनीय है । यह प्रमुख त्रुटि प्रतीत नहीं होती किन्तु इसका भाग्य यह रहा कि इसने अन्य सब को पीछे ढकेल कर अपना आधिपत्य जमा लिया । फिर भी, इसी न्यायशास्त्र में एक अन्य स्थान पर इसे दोहराया गया है जहाँ परार्थानुमान के सिद्धान्त के मन्दर्भ में पाँच प्राकार के हेत्वाभासों की स्थापना की गई है<sup>१</sup> । यह न्यायसूत्रों के नाम से विख्यात प्रबन्ध की सकर उत्पत्ति का एक परोक्ष प्रमाण है । इस प्रबन्ध की रचना प्रत्यक्षतः भारतीय तर्कशास्त्र के विकास के उस काल में हुई प्रतीत होती है जब परार्थानुमान के एक स्पष्ट सिद्धान्त के महत्त्व का अनुभव किया जाने लगा था । इसके आरम्भिकतम भाष्यकार, वात्स्यायन, परार्थानुमान को पहले ही वास्तविक तर्कशास्त्र अथवा 'परम-न्याय'<sup>२</sup> कहते हैं । विधायक और विघातक रूपों का ठीक-ठीक प्रयोग, आपके अनुसार पण्डितों की विशिष्टता है ।<sup>३</sup>

फिर भी, परार्थानुमान और स्वार्थानुमान की विवेचना करनेवाला न्यायसूत्र का अश निग्रहस्थानों का विवेचन करनेवाले अध्यायों की तुलना में कम है । निग्रहस्थानों का विस्तार से विवेचन परम्परा का अनुसरण करने के लिए ही किया गया है । ऐसा प्रतीत होता है कि वसुवन्धु ने निग्रहस्थान की एक नियमपुस्तिका की रचना की, किन्तु दिङ्नाग ने इस आधार पर इस विषय के अध्याय को छोड़ देने का निश्चय किया कि इसके अन्तर्गत या तो ऐसी बातें सम्मिलित हैं जिनका प्रतिवादात्मक परार्थानुमान में निर्धारण किया जाना चाहिये अथवा ऐसी अनावश्यक बातें सम्मिलित हैं जो तर्कशास्त्र के क्षेत्र के अन्तर्गत आती ही नहीं ।<sup>४</sup> दिङ्नागोत्तर न्याय में यह अध्याय सवथा लुप्त हो जाता है ।

निग्रहस्थान पर इस अध्याय अथवा पृथक पुस्तिका की ही भाँति आरम्भिक साहित्य में जाति पर भी अध्याय या पुस्तिकायें मिलती हैं । इस प्रकार के जाति ऐसे प्रतिवादों के समान होते हैं जो यथार्थता से रहित हैं । इस प्रकार के प्रतिवाद

<sup>१</sup> न्यासू० १ २ ४

<sup>२</sup> 'परमो न्याय', न्याभा० पृ० ५ ५ ।

<sup>३</sup> 'पण्डित-रूप', वही, पृ० ४३ ७ ।

<sup>४</sup> तुकी० न्यामु० अनुवाद पृ० ७१ ।

अधिकतर मिथ्या समानता पर आधारित प्रतितर्क होते हैं। उदाहरण के लिये, जब पूर्वपक्षी यह कहता है कि “शब्द अनित्य है, क्योंकि वह प्रयत्न का फल है, जैसे घट”, तब उत्तरपक्षी उसका इस प्रति-युक्ति द्वारा उत्तर देता है कि “शब्द नित्य है क्योंकि वह सीमित आयामो का कोई मूर्त पदार्थ नहीं, जैसे असीम आकाश। जो कुछ भी सीमित आयाम का मूर्त पदार्थ नहीं है उसे नित्य होना चाहिये”, इत्यादि। न्यायसूत्र में इस प्रकार के जाति के २४ प्रकारों की गणना करनेवाला एक पृथक् अध्याय मिलता है। इसी प्रकार वसुवन्धु ने डम विषय पर एक पुस्तिका की रचना की जिसमें उन्होंने इनकी सख्या कम कर दी। दिङ्नाग ने इस अध्याय को सर्वथा छोड़ा नहीं है किन्तु उन्होंने प्रकारों की सख्या और घटा कर कुल १४ कर दी है। फिर भी आप इस विषय को बहुत महत्त्व नहीं देते और कहते हैं कि इस प्रकार के कुतर्कों के असीम<sup>१</sup> प्रकार हैं और इन्हे किन्हीं वर्गों के अन्तर्गत नहीं रक्खा जा सकता। दिङ्नागोन्तर न्याय इस अध्याय को सर्वथा छोड़ देता है। जाति गलत परार्थानुमान होते हैं और ये उन तार्किक हेत्वाभासों के अतिरिक्त और कुछ नहीं जिनकी एक व्यापक प्रणाली की दिङ्नाग ने स्थापना की है।

हेत्वाभासों और कुतर्कों के सर्वाधिक प्रचुर स्रोत, छल, का न तो निग्रहस्थानों के अन्तर्गत उल्लेख है और न कुतर्कों के ही अन्तर्गत। इसे एक भिन्न अध्याय के अन्तर्गत रक्खा गया है जहाँ शास्त्रार्थ के विभिन्न प्रकारों का विवेचन किया गया है। छल के तीन प्रकारों का यहाँ उल्लेख है, यथा — वाक्-छल, सामान्य-छल, और उपचार-छल। छल का प्रयोग ऐसा व्यक्ति करता है जो किसी भी प्रकार विजयी अवश्य होना ही चाहता है।

प्राचीन यूनान की ही भाँति-भारत में भी वाद-विवाद या तो ‘वाद’ होते थे या ‘जल्प-वितण्डा’। दो सदुद्देशी पक्षों अथवा गुरु और शिष्य के बीच किसी वास्तविक वाद में एक अध्यक्ष की उपस्थिति में प्रतिज्ञा और प्रति-प्रतिज्ञा का केवल प्रमाण-तर्क द्वारा ही समर्थन किया जाना चाहिये। किन्तु जल्प और वितण्डा में केवल विजय के लिये उत्सुक उत्तरपक्षी सत्य की कोई भी परवाह किये बिना ही छल, जाति और निग्रहस्थानों का प्रयोग करता है। उसका उद्देश्य श्रोताओं पर घाक जमाना और विजय प्राप्त करना मात्र होता है। छल, जल्प और वितण्डा की सदुद्देशी शास्त्रार्थियों को भी अनुमति थी किन्तु प्रमाण की प्रमुख विधि के रूप में नहीं। यदि वह तथ्यों

और सम्यक् हेतुओं के द्वारा अपनी प्रतिज्ञा की स्थापना में सफल हो जाता था किन्तु फिर भी यदि उमका कपटी विपक्षी उस पर आक्षेप करता ही रहता था तो उसे भी उमी प्रकार कुतर्कों द्वारा उत्तर देने की अनुमति थी। इसका उद्देश्य उसे सिद्ध करना नहीं था जो वह साधारण रूप से सिद्ध कर चुका होता था बल्कि आक्षेपों के विरुद्ध मत्त्य की रक्षा करना तथा विपक्षी के तर्कों की निरर्थकता को सिद्ध करना होता था। जिस प्रकार कंटोली भाडियो के डठलो को रखकर बीज की रक्षा की जाती है उमी प्रकार निष्कपट शास्त्रार्थी को अपने अविवेकशील और कुतर्की विपक्षी की प्रनीत होनेवाली विजय को विमर्जित करने के लिये जल्प-वितण्डा जैसे कंटोले तर्क के प्रयोग की स्वीकृति थी।

### (ख) माध्यमिको के प्रतिवादात्मक परार्थानुमान

इस प्रकार, भारत में दिउनाग ने जिम द्वन्द्वात्मक न्याय को प्रचलित पाया वह यद्यपि सत्य की निश्चित स्थापना के लिये नहीं, तथापि कपटी विपक्षी के विरुद्ध मत्त्य की रक्षा के लिये छल, जल्प और वितण्डा की अनुमति देता था। द्वन्द्वात्मक पद्धति अपने आरम्भ से ही अत्यन्त विवादशील रही है। जल्प या वितण्डा का प्रयोग करने वाले प्रतिपक्षी के विरुद्ध जल्प या वितण्डा के प्रयोग की अनुमति है। फिर भी, जल्पात्मक या वितण्डात्मक शास्त्रार्थ दो प्रकार का होता है। दोनों की समान विशेषता युक्तियों की सर्वथा उपेक्षा तथा किसी भी प्रकार विजय प्राप्त करना है। किन्तु ऐसा करने में जहाँ जल्प का आश्रय लेने वाला यह दिखाता है कि वह वास्तविक प्रतिज्ञा का समर्थन कर रहा है वहीं वह कपटी माध्यमो से उससे मिलती-जुलती प्रतिज्ञा का समर्थन करता है। दूसरा, वितण्डावादी खुले रूप से किसी वास्तविक प्रतिज्ञा का समर्थन नहीं करता। वह इसका प्रयोग उन सभी युक्तियों को नष्ट करने के लिये करता है जिनका उसके विरुद्ध प्रयोग लिया गया होता है। एक प्रकार से इस प्रकार का शास्त्रार्थ ईमानदार होता है क्योंकि वह तर्कशास्त्र में कोई भी विश्वास नहीं रखता। वितण्डा तब वितण्डा नहीं रह जाता क्योंकि इसकी सर्वाधिक प्रमुख विशिष्टता, उद्देश्य तथा प्रयोजन की कपटता, उपस्थित नहीं होती। किमी भी शास्त्रार्थ अथवा द्वन्द्वात्मक वाद का उद्देश्य किसी विपक्षी के असवादित्व के लिये उसकी भर्त्सना करना होता है। पूर्वपक्षी उस समय अपने उद्देश्य में सफल ही कहा जा सकता है यदि वह अपने विपक्षी को स्वयं अपने को ही बाधित करने के लिये विवश कर दे।

दार्शनिकों के एक वर्ग के अनुसार ऐसा सदैव ही किया जा सकता है। मानव बुद्धि सदैव ही अपना विरोध करती रहती है क्योंकि वह स्वभावतः अपोहात्मक अथवा द्वन्द्वात्मक होती है। एक यथार्थवादी दार्शनिक, जो तर्कशास्त्र की विषयात्मक यथार्थता के साथ सगति के तथ्य में विश्वास करता है, यदि इस प्रकार की निषेधात्मक पद्धति का आश्रय लेता है तो वह अपने प्रति अमत्य होता है, उसकी विधि एक कपटपूर्ण वितण्डा होती है। किन्तु वीद्वो के लिये सत्य तर्कशास्त्र से सर्वथा भिन्न होता है। वीद्वो के एक वर्ग के लिये तर्कशास्त्र के निषेध से ही सत्य निमित्त होता है। इन लोगों के विश्वास के अनुसार समस्त तर्क के विनाश से ही सत्य प्रकट होता है। यह सत्य योगियों का ससार होता है। पारिषेपविधि<sup>१</sup> से, तर्कशास्त्र के विनाश के अवशेष के रूप में इसका बोध होता है। यह तर्कशास्त्रातीत होता है। माध्यमिक मम्प्रदाय ने अपने को इसी विधि के साथ समीकृत किया है। चन्द्रकीर्ति<sup>२</sup> इस सम्बन्ध में अपना मत इस प्रकार व्यक्त करते हैं —

“वास्तव में सामान्य नियम तो यही है कि उत्तरपक्षी को विस्तार-पूर्वक तर्क की उसी धारा के साथ महमत होने के लिये प्रेरित करना चाहिये जिसको कि पूर्वपक्षी अपनी प्रतिज्ञा को सिद्ध करने के लिये प्रस्तुत करता है। किन्तु (माध्यमिकों की स्थिति सर्वथा भिन्न है)। वह किसी स्थापना को अपने पूर्वपक्षी को आश्रयस्त करने के लिये प्रमाणित नहीं करता। उसके पास कोई ऐसे वास्तविक तर्क या दृष्टान्त नहीं होते (जिनके सम्बन्ध में वह स्वयं आश्रयस्त हो)। वह एक अपनी (प्रति-)प्रतिज्ञा प्रस्तुत करता है और इसे उम्मी सीमा तक सिद्ध करने का प्रयास करता है जहाँ तक यह पूर्वपक्षी की प्रतिज्ञा के समानान्तर चलते हुये उसको विनष्ट करती है। इस प्रकार वह ऐसी स्थापनायें लाता है जिन्हें सिद्ध नहीं किया जा सकता। यहाँ तक कि वह स्वयं आत्मविरोधी हो जाता है। वह अपने पूर्वपक्षी को अपनी इस (कल्पित प्रतिज्ञा) के प्रति निश्चित रूप से आश्रयस्त नहीं कर सकता। किन्तु क्या इस प्रमाण से भी कोई अधिक तर्कपूर्ण प्रतिवाद हो सकता है कि पूर्वपक्षी स्वयं अपनी प्रतिज्ञा की स्थापना कर सकने में समर्थ नहीं है? क्या इसके बाद भी और तर्क प्रस्तुत करने की आवश्यकता रह जाती है?”

<sup>१</sup> 'पारिषेप्यात्', तुकी ताटी० पृ० २२६।

<sup>२</sup> तुकी० मेरा निर्वाण' पृ० ९५। -

इस सम्प्रदाय<sup>१</sup> के अनुसार प्रत्येक परार्थानुमान एक हेत्वाभास होता है क्योंकि उसमें समान शक्ति वाला एक विरोधी अथवा प्रति-परार्थानुमान भी निहित होता है जिसे प्रसङ्गानुमान कहते हैं। अपनी इस विशिष्टता के कारण ही इस सम्प्रदाय ने एक दूसरा ( प्रासङ्गिक-सम्प्रदाय ) नाम भी प्राप्त किया है।

इस प्रकार, बौद्ध एकतत्त्ववाद की माध्यमिक-प्रासङ्गिक सम्प्रदाय में, तार्किक आधारों पर नहीं बल्कि समस्त तर्कशास्त्र के सर्वथा विनाश के आधार पर स्थापना हुई। फिर भी, तर्क की यह सर्वथा उपेक्षा शीघ्र ही इसी सम्प्रदाय की एक अन्य अभिवृत्ति द्वारा स्थानान्तरित हो गई। इसकी एक नवीन शाखा की उन भव्य ( भाव-विवेक ) ने स्थापना की जो यह मानते थे कि तर्किक विधियों से सर्वथा बचे रहना असम्भव है। यदि आप इसी बात की स्थापना करना चाहते हैं कि सभी परार्थानुमान हेत्वाभास हैं, तो आप को स्वतन्त्र अनुमान के रूप में व्यवस्थित विश्वसनीय तर्क के आधार पर ही ऐसा सिद्ध करना होगा। प्रासङ्गिकों के साथ भिन्नता के रूप में इस नवीन सम्प्रदाय को 'स्वातन्त्रिक' कहा जाने लगा। एक तत्त्ववाद के सिद्धान्तों का परित्याग किये बिना ही सर्वप्रथम असङ्ग ने उन विषयों के अन्तर्गत अपोहवाद तथा तर्कशास्त्र का समावेश कराया जिनका किसी बोधिसत्त्व को अध्ययन करना चाहिये<sup>२</sup>, और वसुबन्धु ने न्यायपद्धति के अनुसार अपोहवाद का अध्ययन करते हुये उनका अनुसरण किया। इस प्रकार, इन्होंने उस परिष्कार का आरम्भ किया जिसको बाद में दिङ्नाग और घर्मकीर्ति द्वारा पूर्ण विकास प्राप्त हुआ।

वसुबन्धु द्वारा स्थापित हेत्वाभासों की पद्धति क्या थी इसे हम ठीक-ठीक नहीं जानते। किन्तु यत परार्थानुमानात्मक अभिनियम की उन्होंने स्थापना की थी, और यत दिङ्नाग के हेत्वाभासों की पद्धति की शुद्ध इसी अभिनियम के अनुसार स्थापना हुई है, और यत इस पद्धति के प्रमुख अंश वैशेषिक

<sup>१</sup> जैसा कि ऊपर उल्लेख किया जा चुका है ( दे० पृ० ३५ ), बाद के वेदान्तियों ने इसे अपनी विधि बना लिया। श्रीहर्ष अपने को सीधे वैतण्डिक पुकारते हुये कहते हैं कि माध्यमिक विधि को तर्कशास्त्र द्वारा उल्टा नहीं जा सकता।

<sup>२</sup> तुकी० मंत्रेय-असङ्ग के उत्तरतन्त्र का ओबरमिलर का अनुवाद।

सम्प्रदाय मे भी मिलते है, अतः हम यह मान सकते हैं कि वसुवन्धु की पद्धति सम्भवतः या तो दिङ्नाग के समान अथवा उससे थोड़ी सी ही भिन्न थी ।

दिङ्नाग की प्रणाली ने वैशेषिक और न्याय सम्प्रदायो के उपदेशो को प्रभावित किया था, और अब हम इन सम्प्रदायो के हेत्वाभासो के सिद्धान्त पर इस प्रभाव का अध्ययन करेंगे ।

### (ग) बौद्धों द्वारा प्रभावित वैशेषिक प्रणाली

कणाद सूत्र शास्त्रार्थ के नियमो अथवा अपोह का विवेचन नहीं करते । किन्तु इनमे अनुमान की परिभाषा,<sup>१</sup> उन सम्बन्धो की गणना जिन पर अनुमान आधारित होता है,<sup>२</sup> और यह वक्तव्य मिलता है कि हेतु का ( उद्देश्य और तार्किक फल के साथ ) सम्बन्ध 'सुज्ञात' अथवा निश्चित रूप से<sup>३</sup> स्थापित होना चाहिये । यदि यह निश्चित रूप से स्थापित न हो तो यह अ-हेतु<sup>४</sup> अथवा हेत्वाभास होगा । आगे इन सूत्रो मे कहा गया है कि हेत्वाभास या तो 'अप्रसिद्ध अथवा सन्दिग्ध'<sup>५</sup> हो सकता है । कणाद के समय इन शब्दो का ठीक-ठीक आशय क्या था इसे हम नहीं बता सकते क्योंकि कोई प्राचीन टीका उपलब्ध नहीं है, किन्तु इनके नामो से हम बहुत अधिक सम्भाव्यता के साथ यह अनुमान कर सकते हैं कि ये हेत्वाभास दिङ्नाग के दो प्रमुख वर्ग, अमिद्ध और अनैकान्तिक, के अनुरूप है । इस बात मे तथा कुछ अन्य मे भी, अपने यथार्थवाद के विपरीत भी वैशेषिक लोग बौद्ध परिष्कार के अग्रवर्ती प्रतीत होते हैं ।<sup>६</sup> इस तथा कुछ अन्य कारणो ने ही प्रशस्तपाद को कणाद के सूत्रो मे दिङ्नाग के पूर्ण विकसित परार्थानुमानाय सिद्धान्तो ( नि मन्देह इसके ज्ञानमीमासीय आधारो के बिना ही ) को पढने के लिये प्रोत्साहित किया या नहीं इस बात का निर्णय हम लोगो के

<sup>१</sup> वैसू० ९. १, १ ।

<sup>२</sup> वही ।

<sup>३</sup> वही ३ १, १३ ।

<sup>४</sup> वही ३ १, १४ ।

<sup>५</sup> वही ३ १, १५ ।

<sup>६</sup> साथ ही, वैसू० २ २, २२ मे सन्दिग्ध हेतु की ऐसी परिभाषा है जो वस्तुतः दिङ्नाग की सपक्षो ( तुल्य-जातीय ) और असपक्षो ( अर्थान्तर-भूत ) दोनों मे उपस्थित होने की परिभाषा के अनुरूप है । प्रशस्तपाद ( पृ० २३९ १४ ) हेत्वाभास के प्रकारो के सम्बन्ध मे इन सूत्र का उल्लेख करते है ।



रिसे कहिन है ।<sup>१</sup> आप तीन पराधीनमानवीय नियमों के विरुद्ध जोर अभिनियम की व्याख्या से आरम्भ करते हुए यह कहते हैं कि इन नियमों में से एक अथवा दो का उल्लंघन अहेतु उत्पन्न करता है जो या तो अस्तिद्ध होगा अथवा सन्दिग्ध या विरुद्ध । आप इस बात को सीधे कहते हैं कि यह कदापि का, अर्थात् स्वयं कणाद का सिद्धान्त है, यद्यपि उनके सूत्रों में हेत्वाभासी का द्विविध विभाजन ( अपसिद्ध और सन्दिग्ध ) के अतिरिक्त

‘पदस्तपाद’ की दिङ्मात्र पर निर्भरता की भी अपने एक शोधविन्यास ( मूसिमोन, ५, पृ० १२९ और बाद ) में स्थापना कर चुका है । उन्होंने दिङ्मात्र से ये बातें गणनीय हैं १) ‘स्वार्थ’ और ‘परार्थ’ के २ व में अनुमान का विभाजन, २) निरूप्य (विद्वां; ३) धार असाध्य प्रतिज्ञाये; ४) हेत्वाभासी सटान्त, ५) हेत्वाभासी के तीन भग्न जिनको उन्होंने ‘अन्यतसित’ भग्न और जोड़कर धार भग्न के अन्तर्गत पुनर्व्यवस्थित किया । पृ० ए० ए० ए० रण्डन ( एपि० एपि०, पृ० ३१ ) ने भुक्त पर एक ऐसा मत प्रकट करने का आरोप किया है जिसे वेने कभी प्रगट ही नहीं किया, कम से कम इस रूप में तो कदापि नहीं । इस रूप में उन्होंने इसे प्रस्तुत किया है, अर्थात् यह कि “दिङ्मात्र का तत्कारण वसुवन्धु के माध्यम से पदस्तपाद से निष्कण्ट हुआ है ।” और वेने कभी यह भी नहीं माना है कि “सूत्रों और पदस्तपाद के बीच की जगह में वैशेषिक सम्प्रदाय में कोई विकास नहीं हुआ ।” आज हम यह जानते हैं कि ‘नैरूप्य’ सिद्धान्त वसुवन्धु की कृतियों में पहले से विहित था । यह सत्य है कि वेने वसुवन्धु तथा पदस्तपाद के बीच कुछ सन्दिग्ध समानताओं का, तथा भाषा ही साथ चौदहों, विशेषतः धारवृत्तीयों और वैशेषिकों के बीच कुछ समानताओं का संकेत अवश्य किया है । यहाँ हम एक जारविभक्त समर्थ में पारस्परिक प्रभाव तथा ग्रहण की सम्भावना को अस्वीकार नहीं कर सकते । चिन्तु विकसित नैरूप्य सिद्धान्त अनिवार्यतः जोर है । इसमें उद्देश्य इस अविचार्य अधिभाषा की स्थापना करना है जिसे अधार्थमादी अस्वीकार करते हैं । निश्चय का परमार्थ-सत् के साथ सम्बन्ध कुछ अस्त व्यस्त है । यथार्थवादियों ने इसे पूर्णतया समझा था । तात्पर्य ( ताटी० पृ० १२७ ) दिङ्मात्र के इस कथन के उद्धरण द्वारा सौम्य सिद्धान्त को प्रस्तुत करते हैं कि “अनुमान-अनुमेय-भाव’ सत्-असत् की श्रेणी नहीं रखता ( न सत्-असत्-अवेक्षते ) ।” नैरूप्य पर उद्योतकर के तीव्र आक्षेप का भी यही कारण है । उन्होंने किसी वैशेषिक अथवा शास्त्र सिद्धान्त के विरुद्ध कदापि ही इसका अधिक विरोध दिखाया होता ।

और कुछ नहीं देखा जा सकता जो अशत बौद्ध प्रणाली के समान है।<sup>१</sup> तदन्तर आप इस द्विविध विभाजन में दो अन्य वर्ग जोड़ते हैं जो दिङ्नाग के विरुद्ध और विरुद्धाव्यभिचारी हेत्वाभासों के अनुरूप हैं। इस नवीनता को भी कणाद पर अवधारोपित करने की दृष्टि से आप मूल सूत्रों का एक योगविभाग<sup>२</sup> करते हुये उनमें दो के, जो वास्तव में मिलते हैं, स्थान पर चार वर्गों का कृत्रिम सृजन करते हैं। इस प्रकार आप असिद्ध और अनैकान्तिक हेतु के साथ विरुद्ध और अनव्यवसित हेतु भी जोड़ देते हैं। विरुद्ध हेतु एक विरुद्ध हेत्वाभास होता है और उस तथ्य के, जिसकी स्थापना

<sup>१</sup> यह उल्लेखनीय है कि सूत्र ३ १, १४-१५ को विपर्यस्त करने के बाद प्रशस्त अपना यह कहकर औचित्य सिद्ध करते हैं ( पृ० २०४ ) कि इस प्रकार सूत्रकार की भा हेत्वाभास की वही प्रणाली हो जायेगी जो काश्यप की थी ( एतद् एव आह ) । किन्तु आप त्रैलोक्य को किसी सूत्र के साथ सम्मिश्रित करने की परवाह नहीं करते। स्थिति ऐसी है कि त्रैलोक्य सर्वथा काश्यप से निष्कृष्ट है, किन्तु हेत्वाभास की उनकी प्रणाली, यदि थोड़े परिवर्तन का समावेश कर दिया जाय तो, सूत्रों में भी मिल सकती है। यह रहस्यमय व्यक्ति, काश्यप कौन हैं ? क्या यह दिङ्नाग या वसुवन्धु ही तो नहीं हैं ?

<sup>२</sup> इस प्रक्रिया को, जो वैयाकरणों में बहुत प्रचलित है, 'योग-विभाग' कहते हैं। यह या तो कृत्रिम रूप से दो सूत्रों को एक में संयुक्त कर देने अथवा एक को दो में विभाजित करने, तथा इस प्रकार एक नवीन आशय का सृजन कर देने में निहित है। वसू० ३ १, १४ को अगले सूत्र के साथ-साथ संयुक्त कर देने से यह आशय निकलता है कि अनपदेश ( = अहेतु ) या तो 'अप्रसिद्ध', अथवा 'असन्', अथवा 'सन्दिग्ध' है। तुकी० प्रशस्त० पृ० २०४ २६। 'विरुद्ध' के रूप में 'अप्रसिद्ध' की व्याख्या करने पर हमें दिङ्नाग का त्रिविध विभाजन मिलता है। किन्तु प्रशस्त का पृ० २३८ ९ और बाद एक चौथा वर्ग भी जोड़ता है जिसमें दिङ्नाग का 'असावाग्ण' और 'विरुद्धा-व्यभिचारी' भी आ जाता है और इसे 'अनव्यवसित' कहा गया है। हम इस पद का 'रिक्त और शून्य' अनुवाद कर सकते हैं क्योंकि 'अव्यवसाय' का अर्थ 'निश्चय' है और 'अनव्यवसित' का 'अ-निश्चय' अर्थ हुआ। इस विषय पर तुकी० याकोबी इण्डि० लॉजिक, पृ० ४८१, कीथ इण्डि० लॉजिक, पृ० १३३, १३९, फैंडेगन वैशेषिक सिस्टम, पृ० ३०२।

के लिये यह उद्दिष्ट था, सर्वथा विरुद्ध तथ्य को सिद्ध करता है। यह एक ऐसा हेत्वाभास है जो अपनी चरम सीमा पर होता है। उदाहरण के लिये यह कहने की अपेक्षा कि “यह घोड़ा नहीं है क्योंकि इसके सींग हैं” यह ऐसा कहता है कि “यह एक घोड़ा है क्योंकि इसके सींग हैं।” अनव्यवसित हेतु की उत्पत्ति सकर है। सर्वप्रथम, इसमें दिङ्नाग का “असाधारण-हेत्वाभास” अर्थात् इस प्रकार का हेत्वाभास सम्मिलित है कि “शब्द अनित्य (अथवा नित्य) है, क्योंकि श्रव्य है।” हम देख चुके हैं कि यह हेत्वाभास दिङ्नाग की तालिका में निगमनात्मक शक्ति की सीमा के रूप में केन्द्रीय स्थान (संख्या ५) पर स्थित है।<sup>१</sup> समस्त हेतुओं के इस विपन्नतम रूप के साथ प्रशस्तपाद उस विरुद्धाव्यभिचारी हेत्वाभास को समीकृत करते हैं जिसे दिङ्नाग ने ‘अनैकान्तिक’ वर्ग के अन्तर्गत रक्खा है।<sup>२</sup> प्रशस्तपाद<sup>३</sup> कहते हैं कि “कुछ दार्शनिक (और प्रत्यक्षतः इससे दिङ्नाग ही लक्षित हैं) ऐसे हैं जो यह मानते हैं कि जब (समान शक्ति वाले) दो हेतु एक दूसरे को बाधित करते हैं तब सन्दिग्धता उत्पन्न होती है और हेतु अनैकान्तिक हो जाता है। किन्तु हम सिद्ध करेंगे इस प्रकार का हेतु ‘असाधारण’ की ही भाँति ‘अनव्यवसित’ होता है। प्रत्यक्षतः प्रशस्तपाद यह विचार करते हैं कि जब दो हेतु परस्पर विधानक हैं, तब यदि उन पर अलग अलग विचार किया जाय तो वे हेतु होंगे,<sup>४</sup> किन्तु एक उद्देश्य में सम्मिलित होने पर वे ‘अहेतु’ होंगे क्योंकि उनका सम्मिलन केवल उद्देश्य में ही मिलता है। न तो सपक्ष और न अपक्ष ही ऐसे होते हैं जहाँ ऐसा सम्मिलन मिलता हो।<sup>५</sup> यह कृत्रिम और बलात् व्याख्या प्रशस्तपाद कणाद के एक ऐसे सूक्त में निहित करते हैं जो इससे किसी भी प्रकार सम्बद्ध नहीं है। दिङ्नाग ने विरुद्धाव्यभिचारी हेतुओं को तत्त्वमीमासा और धार्मिक समस्याओं के क्षेत्र से सम्बद्ध किया है। ऐसे हेतु तर्कशास्त्रातीत और सदैव सन्दिग्ध होते हैं। दोनों विरोधी हेतुओं की शक्ति समान होती है

<sup>१</sup> उन कारणों के लिये जिन्होंने दिङ्नाग को इसे सम्मिलित करने के लिये बाध्य किया, तुकी० न्यायमुख, अनुवाद, पृ० ३३।

<sup>२</sup> वही, पृ० ३१, ३५, ६०।

<sup>३</sup> पृ० २३९।

<sup>४</sup> फिर भी इन दो असदृश नियमों को एक ही वर्ग के अन्तर्गत रखकर एक संकर उत्पत्ति वाले वर्ग के सृजन का कारण कुछ और ही है, तुकी० नीचे दूसरी टिप्पणी।

<sup>५</sup> वसू० ३१, १४, तुकी० प्रशस्तपाद, पृ० २३९ १३।

और कोई भी निर्णय असम्भव होता है। किन्तु प्रशस्तपाद के लिये धर्म के विरुद्ध का अर्थ मृत्यु के विरुद्ध है। अतः आप दिङ्नाग के विरुद्धाव्यभिचारी हेतु को दो भागों में विभक्त करते हैं। इनमें से एक 'विरुद्ध' वर्ग से मन्त्रद्ध है और दूसरा अनव्यवसित वर्ग से। धर्म के क्षेत्र में किसी स्थापित मताग्रह का विरोधी तर्क एक हेत्वाभास है। इसका प्रतिवाद करते हुये इसे उस 'विरुद्ध' वर्ग के अन्तर्गत रखा जाता है जो हेत्वाभास की चरम मात्रा से युक्त है। किन्तु लौकिक तत्त्वमीमासा में जब दो विरोधी तर्क समान शक्ति से युक्त होते हैं तो वे हेतु को निरर्थक कर देते हैं और उन्हें 'असाधारण' वर्ग के साथ 'अनव्यवसित' प्रकार के अन्तर्गत ही रखना चाहिये।<sup>१</sup>

इस प्रकार प्रशस्तपाद ने, जो वैशेषिक सम्प्रदाय के द्वितीय विधायक थे, अपने सम्प्रदाय में दिङ्नाग के आकारपरक तर्कशास्त्र के कुछ सिद्धान्तों का समावेश करा कर उसे कुछ रूपान्तरित कर दिया। हेत्वाभासों के रूप में इन्होंने १) चार हेत्वाभासी प्रतिज्ञायें, और २) हेत्वाभासों की उस त्रिविध प्रणाली को ग्रहण किया जिसे इन्होंने बाद में चतुर्विध विभाजन में पुनर्निर्धारित कर दिया। सम्मिलित न्याय-वैशेषिक प्रणाली में, हम देखेंगे कि,

<sup>१</sup> न्यायमुख (अनुवाद, पृ० ३१-३४) से यह स्पष्ट है कि दिङ्नाग के कुछ विरोधी 'असाधारण' (जो हेतुचक्र में है) और विरुद्धाव्यभिचारी (जो हेतुचक्र में नहीं है, अथवा जिसे एक साथ ही स्थिति सख्याओं २ और ४ पर स्थित होना चाहिये) को छानेकान्तिकों की संख्या से वर्जित करते हुये इनकी सख्या कम करके चार कर देते हैं जो तालिका के चारों कोनों पर (संख्या १, ३, ७ और ९) स्थित हैं। इस प्रकार ये लोग 'असाधारण' और 'विरुद्धाव्यभिचारी' को अनिर्णायक हेतुओं की कोटि तक में न रखते हुये उसी वर्ग में फेंक देते हैं जिनमें 'अ-हेतु' स्थित हैं। इन्हें अनव्यवसित मानते हुये प्रशस्तपाद भी सर्वथा यही करते हैं। क्या इसका यह अर्थ है कि इस स्थल पर दिङ्नाग प्रशस्तपाद अथवा अपने किसी अन्य पूर्वगामी का प्रतिवाद करते हैं? प्रथम दशा में यह स्थल मेरे तथा फेडेगन के इस विचार को पुष्ट करेगा कि ये दोनों ही लेखक समकालीन थे तुकी० अलॉ०। दुर्ची (बुद्धिस्ट लॉजिक विफोर दिङ्नाग, पृ० ४८३) का विचार है कि प्रशस्तपाद ने दिङ्नाग के किसी पूर्वगामी से विचार ग्रहण किये थे, किन्तु अब आपने अपना विचार बदल दिया है, ऐसा प्रतीत होता है, तुकी० न्यायमुख, अनुवाद, पृ० ३१ ५८।

हेत्वाभासी प्रतिज्ञाओं को छोड़ और हेत्वाभासी की प्रणाली का चतुर्विध विभाजन कर दिया गया है।

निम्नलिखित तालिका दिङ्नाग के प्रशस्तपाद पर प्रभाव और प्रशस्तपाद के भासर्वज्ञ पर प्रभाव को व्यक्त करती है —

हेत्वाभासी की वैशेषिक प्रणाली पर दिङ्नाग के प्रभाव को दिखानेवाली तालिका

वैसू०	दिङ्नाग	प्रशस्तपाद	भासर्वज्ञ
१ असत्	१ असिद्ध	१ असिद्ध	१ असिद्ध
२ सन्दिग्ध	२ अनैकान्तिक (असाधारण और विरुद्धाव्यभिचारी इसी में सम्मिलित)।	२ सन्दिग्ध (असा- धारण और विरुद्धा व्यभिचारी वर्जित)।	२ अनैकान्तिक (असाधारण और विरुद्धाव्यभिचारी वर्जित)।
	३ विरुद्ध	३ विरुद्ध	३ विरुद्ध
		४ अनध्ययसित (=असाधारण + विरुद्धाव्यभिचारी)।	४ अनध्यवसित (=असाधारण)।
			५ सत्-प्रतिपक्ष (= विरुद्धाव्यभिचारी)
	४ पक्षाभास	५ पक्षाभास	६ बाधित (=पक्षा- भास)।

### ( घ ) दिङ्नाग से प्रभावित न्याय-पद्धति

बौद्धों के प्रति न्यायसम्प्रदाय का दृष्टिकोण वैशेषिकों की अपेक्षा सर्वथा भिन्न है। वस्तुतः ये दोनों ही यथार्थवादी सम्प्रदाय एक काम करते हैं, अर्थात् दोनों ही बिना स्वीकार किये ही एक दूसरे से ग्रहण करते हैं। किन्तु वैशेषिक विनम्र और मितालापी हैं, जब कि इनके विपरीत, नैयायिक निन्दक और आक्रोशी हैं। उद्योतकर त्रिरूपलिङ्ग के दिङ्नाग के सिद्धान्त को अस्वीकृत करते हैं। वह इसके शब्द-विन्यास तथा विषयवस्तु दोनों पर तीव्र आक्षेप करते हैं। वह कहते हैं कि यह सिद्धान्त ऐसा है जैसे किसी मूर्ख ने इसकी

स्थापना की हो। उद्योतकर के अनुसार तार्किक लिङ्ग का सदैव त्रिरूप होना ही आवश्यक नहीं है। कुछ वैध निष्कर्ष विधायक उदाहरणों से ही निकाले जा सकते हैं जहाँ विघातक अनुपस्थित हो सकते हैं। अन्य निष्कर्षों के लिये केवल ऐसे विघातक की ही आवश्यकता पड़ती है जिनमें विधायक का अभाव हो सकता है। इसका अर्थ दिङ्नाग के हेतु की दो अन्य वर्गों से प्रतिपत्ति करना है। दिङ्नाग के हेतु में विधायक और विघातक उदाहरण सदैव उपस्थित रहते हैं ( क्योंकि दोनों पक्षों से परस्पर दोनों ही अभिहित होते हैं )। उद्योतकर का तात्पर्य इनमें दो अन्य ऐसे वर्गों को जोड़ देना है जिनमें एक में केवल विधायक उदाहरण हो और दूसरे में केवल विघातक। वास्तव में विशुद्ध विधायक, विशुद्ध विघातक, और सकर ( विधायक-विघातक ) के रूप में तार्किक हेतु के नैयायिक विभाजन के जन्मदाता उद्योतकर हैं। इनके तीव्र आपेक्ष का परिणाम ही विशुद्ध-विधायक और विशुद्ध विघातक वर्गों के सवर्द्धन के साथ दिङ्नाग की पद्धति की स्वीकृति है।

फिर भी, जब उद्योत का लेखक हेत्वाभासों की समस्या का सामना करता है, तो वह पुन वर्गीकरण की दिङ्नाग की प्रणाली को अस्वीकार करने का आडम्बर करता है, किन्तु वस्तुतः वह प्रच्छन्न रूप से तथा कुछ सवर्धनों के साथ उसका ही अपनी पद्धति में समावेश कर लेता है।<sup>१</sup>

<sup>१</sup> सपक्षों और असपक्षों के बीच दिङ्नाग की नौ स्थितियों में उद्योतकर इन्हें और जोड़ देते हैं १) पांच स्थितियाँ जिनमें कोई भी असपक्ष नहीं है, २) तीन स्थितियाँ जिनमें कोई सपक्ष नहीं है, ३) एक स्थिति जहाँ सपक्ष और असपक्ष दोनों ही अनुपस्थित हैं, क्योंकि उद्देश्य विद्यमान वस्तुओं की समग्रता को आवृत्त करता है ( जैसे कि 'सर्वमनित्यम् कृतकत्वात्', उद्देश्य सभी विद्यमान को आवृत्त करता है, जहाँ न तो सपक्ष हैं और न असपक्ष )। यह व्याप्ति के १६ प्रकार बना देता है। इसे पक्ष-आधारवाक्य के तीन प्रकारों ( उद्देश्य में समग्रतः, उद्देश्य में अशतः, उद्देश्य में अनुपस्थित ) से गुणा करने पर हमें ४८ प्रकार मिलेंगे। अब इन ४८ प्रकारों में से प्रत्येक में हेतु या तो सिद्ध हो सकता है अथवा असिद्ध, या तो समर्थ हो सकता है या असमर्थ। ४८ प्रकारों में से १६-१६ प्रकारों की प्रथम दो शृङ्खलायें और इन्हें ४ से गुणा करने पर हमें  $६४ + ६४ = १२८$  की संख्या मिलती है। इनमें अविशेषित हेतुओं वाले ४८ मूल प्रकारों को जोड़ देने पर हमें १७६ की संख्या मिलेगी। किन्तु यह परिकलन-श्रींढा का आरम्भ माध है। और अधिक विभेदों के समावेश से अन्तिम संख्या २०३२ निश्चित की गई है।

अपदिष्ट होता है। उद्योतकर यह पूछते हैं कि इस पञ्चविध विभाजन को क्यों सम्मिलित किया गया है, और उत्तर देते हैं कि हेत्वाभासों का एक व्यापक वर्गीकरण प्रस्तुत करना ही इसका उद्देश्य है। “किन्तु (मानव जाति में) कितने प्रकार के सिद्ध और असिद्ध हेतु प्रचलित हैं?” यह प्रश्न पूछकर उद्योतकर यह उत्तर देते हैं “काल, वैयक्तिक चरित्र और (प्रत्येक प्रकार की) वस्तुओं से सम्बद्ध स्थितियों द्वारा उत्पन्न प्रकारों की संख्या असीम है। किन्तु निगमित तथ्यों के साथ इनके सम्बन्ध में सिद्ध और असिद्ध हेतुओं के प्रकारों (अर्थात् हेतु और फल के शुद्ध तार्किक सम्बन्ध के प्रकारों) को व्यवस्थित रूप से प्रस्तुत करने पर ये सामान्यरूप से एक-सौ-छिहत्तर हैं।” और जब हम नवीन गुणों से उत्पन्न नवीन प्रकारों का परिकलन करते हैं तो, उद्योतकर के कथनानुसार हम सरलता से २०३२ की संख्या तक पहुँच जाते हैं।<sup>१</sup>

अब, इस हास्यास्पद अतिरञ्जना का उद्देश्य क्या है? उद्योतकर इस बात को भली-भाँति जानते हैं कि किसी भी सगत सिद्धान्त को अतिरञ्जना द्वारा असगत बना दिया जा सकता है। इनका उद्देश्य दिङ्नाग की अतिव्याख्या करना तथा सरल पाठक को अपनी आसाधारण चतुरता के प्रदर्शन द्वारा भ्रमित करना है। दिङ्नाग ने एक गणितीय सिद्धान्त के अनुसार हेतु की नौ स्थितियों का निर्धारण किया है। “मैं सरलतापूर्वक गणित के आधार पर लगभग २०३२ स्थितियों की स्थापना करूँगा।” किन्तु उद्योतकर इस बात को स्वीकार करते हैं कि उनकी यह संख्या अमहत्त्वपूर्ण और आधारभूत संख्या का केवल एक परिमार्जन मात्र है। इसके विपरीत, यह सिद्धान्त महत्त्वपूर्ण है कि विशुद्ध तार्किक हेत्वाभासों की एक निश्चित संख्या होनी चाहिये और इन्हें एक व्यवस्थित तालिका में आबद्ध किया जा सकता है। उद्योतकर ने, इस आधारभूत विचार को दिङ्नाग से ग्रहण किया है तथा १७६ अथवा २०३२ की संख्या वास्तव में दिङ्नाग के नौ प्रकारों पर आधारित एक कृत्रिम और विकसित आडम्बर मात्र है। उद्योतकर यह स्वीकार करते हैं कि, (१) किसी भी विशुद्ध तार्किक हेत्वाभास की उत्पत्ति उस समय होती है जब मध्यपद असमानों के निषिद्ध क्षेत्र को अतिव्याप्त करता है, जब

---

<sup>१</sup> तुकी० उद्योतकर की प्रणाली पर प्रो० स्टेसियक की अत्यन्त कौतूहल-वर्धक टिप्पणी जो रोओ० ६, पृ० १९१ और बाद में प्रकाशित अपने लेख में उन्होंने की है।

यह अतिव्यापकता पूर्ण हो जाती है तब हेतु विरुद्ध बन जाता है, २) यह कि समानो और असमानो में मध्यपद की सम्भाव्य स्थितियों का गणितीय परिकलन किया जा सकता है, और ३) यह कि उन प्रमाण परिकलित हेतुभागों की मग्या की समानो और असमानो में हेतु की स्थिति का निर्धारण करने वाले पर्यायानुमानात्मक नियमों की मग्या के साथ महमति होनी चाहिये। बौद्ध प्रणाली में ये नियम तीन और हेतुभागों के वर्ग भी तीन ही हैं। उद्योतकर हेतुभागों के पांच वर्गों की मग्या को पञ्चविध करने के लिये स्वतन्त्र नहीं थे क्योंकि इस मग्या की गौतम और चान्स्यायन ने प्रतिष्ठित किया था, किन्तु उन्होंने इन लोगों की व्याख्या को सर्वथा पञ्चवर्तित कर दिया और अपनी इस नवीन व्याख्या के अनुसार तीन के स्थान पर पाँच नियमों का निर्माण कर दिया। इस प्रकार विधि की मग्या और निषेध की संख्या के बीच अनुपात की रक्षा हो गई। इनके अनुसार पाँच नियम इस प्रकार हैं —

- १ ) उद्देश्य में उपस्थिति ।
- २ ) सपक्षों (समानो) में उपस्थिति ।
- ३ ) असपक्षों (असमानो) से अनुपस्थिति ।
- ४ ) विरुद्धाव्यभिचारी न होना ।
- ५ ) ( आरम्भ में ही ) कालातीत न होना ।

प्रथम तीन नियम बौद्ध अभिनियम के अनुकूल हैं। चौथा दिङ्नाग के विरुद्धाव्यभिचारी हेतु के अनुसार रचित है। पाँचवाँ उन ऐसी हेतुभासों प्रतिज्ञाओं को स्थानान्तरित करता है जिनको प्रतिज्ञा के रूप में परित्याग करके इस नवीन सिद्धान्त के अनुसार हेतुओं के रूप में प्रस्तुत किया जाता है कि प्रत्येक हेतुभास हेतु का हेतुभास ही होता है। इनके अनुरूप हेतुभासों के पाँच वर्ग इस प्रकार हैं १ ) सव्यभिचारी, जो दिङ्नाग के अनैकान्तिक के अनुरूप है, २) विरुद्ध, जो दिङ्नाग के विरुद्ध के अनुरूप है, ३) साध्यसम, जो दिङ्नाग के असिद्ध के अनुरूप है, ४ ) विरुद्धाव्यभिचारी जो दिङ्नाग के इसी नाम के अनुरूप है, और ५ ) कालातीत, जो दिङ्नाग से चार पक्षाभासों के अनुरूप है।

निम्नलिखित तालिका न्याय सम्प्रदाय में हेतुभासों की पद्धति के विकास का निदर्शन करती है। यहाँ यह देखा जा सकता है कि भासर्वज्ञ ने जो कुछ ग्रहण किया है वह प्रशस्तपाद द्वारा ग्रहण किये गये होने की पूर्वकल्पना करता है।



हेत्वाभासों की न्याय-पद्धति पर दिङ्नाग के प्रभाव का निदर्शन  
करनेवाली तालिका

अध्यायसूत्रऔर भाष्य	दिङ्नाग	उद्योतकर	भामर्षि	गङ्गेश
१. स्वयभि- चार	१ अनैकान्तिक	१ स्वयभि- चार	१ अनैकान्तिक	१ स्वयभि- चार
२ विरुद्ध	२ विरुद्ध	२ विरुद्ध	२ विरुद्ध	२ विरुद्ध
३ प्रकरणसम				
४ साध्य-सम				
५ कालातीत				
	३. असिद्ध	३ साध्य-सम (=असिद्ध)	३. असिद्ध )	३ साध्यसम (=असिद्ध)
	४ असाधारण (अनैकान्तिक में सम्मिलित )		४ अनध्यावसित (तुकी० प्रशस्तपाद)	
	५ विरुद्धाव्यभि- चारी (अनैकान्तिक में सम्मिलित )	४ प्रकरण- सम	५ सत्-प्रतिपक्ष	४ सत् प्रति- पक्ष
	६ पक्षाभास	५. कालातीत	६ बाधित	५ बा धित

§ ८. योरोपीय समानान्तरतायें

योरोपीय तर्कशास्त्र का कोई भी अन्य अध्याय ऐसा नहीं है जिसमें हेत्वाभासों के अध्याय की अपेक्षा अधिक निरीह अस्तव्यस्तता का बोलवाला हो। अधिकांश आधुनिक लेखकों का विचार यह प्रतीत होता है कि सत्य के अपने मापदण्ड हो सकते हैं किन्तु त्रुटि के नहीं। त्रुटि के स्रोत और प्रकार, इन लेखकों के, अनुसार स्वयं जीवन के ही समान अनन्त हैं और इन्हें किसी सगत पद्धति के अन्तर्गत व्यवस्थित नहीं किया जा सकता। अतः इन लेखकों ने हेत्वाभासों के अध्याय को सर्वथा छोड़ देने का निश्चय कर लिया। न

सिग्वर्ट, न बी० अडमैन, न शुप्प, न उण्ट, न ब्राड्के. न बोमाके इत्यादि, हो इस मौलिक समस्या पर कोई विचार करते हैं। एरिस्टॉटेलियन वर्गीकरण कुछ आधुनिक कृतियों में भी बना हुआ है। इसके सिद्धान्त को अनारिक्त कहा गया है और नवीन व्यवस्थायें प्रस्तावित भी गई हैं, फिर भी एरिस्टॉटिल की गणना में वस्तुन कोई वृद्धि नहीं की गई है।<sup>१</sup> आर्कविश्वन व्हेटली, जिन्होंने एक अधिक तार्किक व्यवस्था द्वारा इसमें यथाशक्ति परिष्कार का प्रयास किया है, भी यह मानने के लिये प्रवृत्त हुये हैं कि "न केवल यही कि किस जाति के साथ हेत्वाभास के प्रत्येक प्रकार को सम्बद्ध किया जाय, वरन् यह भी कि किसी वैयक्तिक हेत्वाभास को ही किस प्रकार के अन्तर्गत रखा जाय, यह बहुधा सन्दिग्धता तथा काल्पनिक चयन की ही बात होती है।" इतना ही नहीं, स्वयं एरिस्टॉटिल भी, तेरह अलग-अलग शीर्षकों के अन्तर्गत हेत्वाभासों का निर्धारण तथा वर्गीकरण करने के बाद यह दिखाते हैं कि ये सभी इनमें से एक, प्रतिज्ञान्तर-सिद्धि-दोष, में आकृत्यन्तरित हो सकते हैं। प्रतिज्ञान्तर-सिद्धि किसी तर्कवाक्य के विरुद्ध प्रस्तुत एक प्रसङ्गानुमान के अतिरिक्त और कुछ नहीं।<sup>२</sup> प्रत्येक हेत्वाभास, वह चाहे जो कुछ भी हो, या तो उन अभिनियमों अथवा स्थितियों का, जो एक वैध प्रतिज्ञान्तर-सिद्धि अथवा वैध परार्थानुमान का निर्माण करते हैं, या तो अतिक्रमण करता है अथवा सतोषजनक रूप से पालन करने में असमर्थ होता है। किसी वैध प्रसङ्गानुमान के नियम भी सर्वथा वही हैं जो किसी वैध परार्थानुमान के होते हैं। उक्त स्वीकृति का स्वाभाविक परिणाम इस बात की स्वीकृति होना चाहिये था कि हेत्वाभासों के प्रकार भी उतने ही होने चाहिये थे जितने कि नियमों के प्रकार। हम देख चुके हैं कि भारतीय दृष्टिकोण यही है। यत यहाँ तर्कवाक्यों पर नहीं बल्कि तीन पदों और सर्वाधिक मध्यपद अथवा हेतु पर ध्यान केन्द्रित है। अतः तार्किक हेतु के तीन नियमों में से किसी एक के अथवा एक साथ दो के उल्लङ्घन के रूप में हेत्वाभास की परिभाषा की गई है। अन्य सब हेत्वाभासों का, जो परार्थानुमानाभ्यास अभिनियम के किसी नियम के उल्लङ्घन नहीं है, अनन्त प्रकार हो सकता है, किन्तु ये विशुद्ध आशय में हेत्वाभास नहीं होते। वास्तव में अभिनियम के प्रत्येक नियम का विवेचन करते समय धर्मोत्तर उन

<sup>१</sup> बेन उप० १. २७८।

<sup>२</sup> ग्रोत् उप० प० ३९०।

दोषों का संकेत करने की भी सतर्कता प्रदर्शित करते हैं जो उस नियम द्वारा वर्जित हैं।<sup>१</sup> हेत्वाभास के अध्याय के आरम्भ में ही इनका यह कथन है<sup>२</sup> “यदि कोई त्रिरूप लिङ्ग को वाणी में निर्धारित करना चाहता है तो उसे शुद्धतापूर्वक ही ऐसा करना चाहिये। यह शुद्धता उस समय प्राप्त होती है जब प्रत्येक नियम के निषेधात्मक प्रतिरूप का भी उसी प्रकार उल्लेख कर दिया जाता है। जब हम यह जानते हैं कि क्या वर्जित करना है, तब हमें इसका श्रेष्ठ ज्ञान हो जाता है कि हमें क्या ग्रहण करना चाहिये।” परार्थानुमान त्रिरूपलिङ्ग के अन्तर्गत किसी तथ्य की शाब्दिक अभिव्यक्ति होना है। यदि इनमें से एक नियम का अकेले अथवा दो का एक साथ उल्लंघन किया जाय तो हमें हेत्वाभास ही मिलेगा। “हेत्वाभास वह है जिसमें परार्थानुमान का आभास होता है” किन्तु सत्य नहीं होता। यह एक ऐसा दोष है जिसमें त्रिरूप लिङ्ग के किसी न किसी नियम का उल्लंघन होता है।”

एरिस्टॉटिल इस सरल तथा प्रत्यक्ष दृष्टिकोण को भी अपना सकने में क्यों असमर्थ थे इसकी व्याख्या स्वयं उनके अभीष्ट द्वारा सरलतापूर्वक हो जाती है। उनका प्रवन्ध, जिसे कभी-कभी हेत्वाभासों का निरूपण करनेवाला बताया जाता है, तात्त्विक वितण्डा की पकड़ तथा उसके यथोचित प्रतिवाद से वन्मद्ध है। वितण्डा कदाचित् ही कभी हेतु के दोष पर आधारित होता है। इसके स्रोत तो अनेक हैं। ये स्रोत तार्किक तो होते ही हैं किन्तु मनो-वैज्ञानिक और शाब्दिक भी हो सकते हैं। वितण्डा-विषयक एरिस्टॉटिल का प्रवन्ध जातिशास्त्र-विषयक उन भारतीय प्रवन्धों के समकक्ष है जिनमें हेत्वाभास या तर्काभास के केवल एक अङ्ग और अपेक्षाकृत एक छोटे से अंग के रूप में ही समस्त सम्भाव्य निग्रहस्थानों का उल्लेख किया गया है।

एरिस्टॉटिल के प्रवन्ध के नाम का वितण्डा-प्रतिवाद अनुवाद किया जा सकता है। यह वितण्डा-प्रतिवाद सांकेतिक के उस प्रतिज्ञान्तर-सिद्धि का प्रतिरूप है जो किसी प्रतिवादी से सत्य प्राप्त करने के लिये पूछे गये प्रश्नों में निहित होता है। इसके विपरीत, वितण्डा-प्रतिवाद केवल अस्तव्यस्ता उत्पन्न करने के लिये पूछे गये प्रश्नों में निहित होता है। यह “प्रतिवाद का एक ऐसा भ्रामक आभास होता है जो साधारण मनुष्यों में आगोपित होकर उन्हें

<sup>१</sup> न्यायिटी० पृ० १९६, १९८, १९१० इत्यादि। अनुवाद पृ० ५३ ५४ इत्यादि।

<sup>२</sup> न्यायिटी० पृ० ६१.१८ और वाद, अनुवाद पृ० १७१।

इन प्रतिवादों को यथार्थ के रूप में स्वीकार कर लेने के लिये प्रेरित करता है।<sup>१</sup> यह उस संस्कृत शब्द 'जाति' के सर्वथा अनुपपत्ति है जिसे 'हि द्वेषणा-भास' के रूप में व्याख्या की गई है। हम देना चुकते हैं कि इन प्रकार के जाति के २४ प्रकारों की व्याख्याओं में गणना नहीं गड़ी है, और उनमें से १४ को दिङ्नाग ने भी स्वीकार किया है। फिर भी 'टीन-टीक अनुपपत्ति केवल नाम में ही मिलती है। भारतीय 'आभासी प्रतिवाद' वास्तव में प्रतिज्ञान्तर-सिद्धि, अर्थात् किसी प्रसङ्गानुमान को व्यक्त करता है। हेत्वाभासी प्रसङ्गानुमान एक ऐसा परार्थानुमान है जो निम्न आदृश्य पर आधारित और अपने मकीर्ण आशय में प्रतिज्ञान्तर-सिद्धि-दोष के अनुरूप है। किन्तु एरिस्टॉटिल के शब्द-दोष उस भारतीय कोटि में आते हैं जिन्हें 'छल' कहते हैं। इनका सदिग्धता पर आधारित हेत्वाभासों के रूप में सर्वथा पृथक् विवेचन किया गया है। यह कि एरिस्टॉटिल द्वारा उल्लिखित इन प्रकार के हेत्वाभासों के नभी छ प्रकार तार्किक दोष नहीं हैं, स्पष्टतापूर्वक इस तथ्य द्वारा प्रगट हो जाता है कि ज्योंही हम इनका किसी विदेशी भाषा में अनुवाद करने का प्रयास करते हैं, त्योंही ये हेत्वाभास के रूप में अदृश्य हो जाते हैं। स्वयं एरिस्टॉटिल की दृष्टि में भी ये केवल शाब्दिक मात्र हैं। दोष ७ प्रकारों को इन्होंने तो अ-शाब्दिक कहा है किन्तु इनमें से केवल तीन ही विशुद्ध आशय में तार्किक<sup>१</sup> हैं, शेष मानोवैज्ञानिक अथवा विषयात्मक हैं।

आर्कविशेष व्हेटली हेत्वाभासों का तार्किक और अतार्किक के रूप में विभाजन करते हैं। किन्तु यह कुछ आश्चर्यजनक ही है कि इनके तार्किक वर्ग के अन्तर्गत अर्ध-तार्किक शीर्षक के नीचे एरिस्टॉटिल के समस्त शाब्दिक हेत्वाभास, जैसे अनेकार्थक दोष, वाक्यछल इत्यादि सम्मिलित हैं। जहाँ तक इनके अ-तार्किक हेत्वाभासों के प्रकार का सम्बन्ध है, इनके शीर्षक से ही यह स्पष्ट है कि ये तार्किक नहीं हैं। व्हेटली इस वर्ग के अन्तर्गत आत्माश्रय दोष और प्रतिज्ञान्तर-सिद्धि दोष के सभी उदाहरणों को रखते हैं। ये वास्तव में तार्किक हेत्वाभास नहीं हैं, अर्थात् ये साध्यपद के सम्बन्ध में और पक्षपद के सम्बन्ध में मध्यपद के स्थिति-दोष नहीं हैं। ये इसलिये दोष हैं कि इनमें तीन स्पष्ट रूप से निश्चित पद नहीं होते। आत्माश्रय-दोष में

<sup>१</sup> Fallacia Accidentis, Fallacia consequentis, Fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter

साध्यपद होता ही नहीं क्योंकि इसकी मध्य के साथ ही अन्योन्यता होती है । प्रतिज्ञान्तर-मिद्धि-दोष में मध्यपद निश्चित नहीं होता ।

फिर भी, व्हेटली के विभाजन में उस समय सत्य के कुछ बीज अवश्य मिलते हैं जब हम इसमें यह समझे कि हेत्वाभासों को दो प्रमुख वर्गों, अनैकान्तिक और असिद्ध, में विभक्त कर सकते हैं । इनमें से केवल प्रथम ही विशुद्ध आशय में तार्किक और साध्यपद के दोषों से सम्बद्ध होगा । द्वितीय वर्ग के हेत्वाभास विषय-वस्तु से सम्बद्ध अथवा अर्ध-तार्किक तथा पक्ष पद के दोषों को निर्दिष्ट करेंगे । यह प्रायः वही सिद्धान्त है जो वैशेषिक सूत्रों<sup>१</sup> में आता है और दिङ्नाग की प्रणाली का आधार है । इसका एक बहुत बड़ा गुण यह है कि यह मानव बुद्धि की स्वाभाविक त्रुटियों और वृत्ति-दोषों के सोद्देश्य वितण्डा के बीच एक दृढ़ विभाजन रेखा खींचता है । एक वृत्तिक शास्त्रार्थी को सम्पन्नता प्रदान करनेवाली स्थितियों की दृष्टि से प्राचीन यूनान तथा प्राचीन भारत की अवस्थाओं में प्रत्यक्षतः कुछ समानता मिलती है । दोनों ही देशों में सार्वजनिक शास्त्रार्थ बहुत कुछ प्रचलित था और सर्वजनिक जीवन की इस विशिष्टता ने वृत्तिक शास्त्रार्थियों के एक वर्ग को उत्पन्न कर दिया जो अपने लाभ<sup>२</sup> के लिये अविवेकपूर्ण वितण्डा द्वारा मानव-बुद्धि के स्वाभाविक उत्तरदायित्व का उसे अमित करने के लिये प्रयोग करते थे । वाचस्पतिमिश्र<sup>३</sup> कहते हैं कि मानव बुद्धि में सत्य के प्रति एक स्वाभाविक पक्षपात होता है । किन्तु साथ ही साथ, इसमें भ्रान्तियों की भी प्रचुरता होती है ।<sup>४</sup> जब मिथ्या पाण्डित्य<sup>५</sup> लाभार्थ वितण्डा<sup>६</sup> में प्रवृत्त होता है तो, उद्योतकर<sup>७</sup> के कथानुसार, तर्कशास्त्र का भविष्य अन्धकारपूर्ण हो जाता है । सदुद्देशी वाद को उपदेशात्मक होना चाहिये ।<sup>८</sup> इसे वितण्डा-त्मक और विवादात्मक नहीं होना चाहिये ।<sup>९</sup> इसे उस समय तक अवश्य

<sup>१</sup> वैसू० ३ १, १५ 'असन् सन्दिग्धश्च' ।

<sup>२</sup> न्याया० पृ० १५ २ 'लाभ-पूजा-स्याति-काम,

<sup>३</sup> न्यायकणि० पृ० १५१ १५ 'बुद्धेर् भूतार्थ-पक्षपात ।'

<sup>४</sup> न्याया० पृ० २१ २१ 'पुरुष-धर्म एव भ्रान्तिर् इति' ।

<sup>५</sup> ताटी० पृ० २९.७ पण्डित-व्यञ्जन' ।

<sup>६</sup> न्याया० पृ० १५ २ 'तीर्थ-प्रतिरूपक प्रवाद' ।

<sup>७</sup> न्याया० 'न्याय-विप्लवोऽसौ' ।

<sup>८</sup> वही पृ० २१ १८ . वादस्य शिष्यादि-विषयत्वात् ।

<sup>९</sup> वही 'न शिष्यादिभि सह अप्रतिभादि-देशणा कार्या ।'

चलते रहना चाहिये जब तक कि पूर्वपक्षी आश्वस्त नहीं हो जाता।<sup>१</sup> इन स्थितियों में हेत्वाभास एक उच्छात्मक वितण्डा नहीं बल्कि तार्किक प्रमाण का स्वाभाविक प्रतिरूप होता है।<sup>२</sup> अतः हमें मानव बुद्ध के आनुपमिक वास्तविक तार्किक दोषों और चैतण्डिकों तथा विवादियों द्वारा विछाये गये जाल माय के बीच विभेद अवश्य करना चाहिये। एरिस्टॉटिल का प्रमुख उद्देश्य चैतण्डिकों का आवरण उठाना है। अतः उनकी गणना के अन्तर्गत वास्तविक हेत्वाभास अत्यन्त कम स्थान पाते हैं।

यद्यपि इस क्षेत्र में योरोपीय तर्कशास्त्र एरिस्टॉटिल के नियन्त्रण में अपने को मुक्त कर पाने में नफल नहीं हो सका है, अतः वह हेत्वाभासों की एक सुदृढ प्रणाली की स्थापना करने में असफल हो गया है।

इसके विपरीत, हम देख चुके हैं कि दिङ्नाग ने अपने परार्थानुमानीय अभिनियम के अनुरूप हेत्वाभासों की अपनी प्रणाली की स्थापना की है। इस प्रकार वह उनका दल पर आधारित समस्त प्रवादों और मनोवैज्ञानिक दोषों के साथ स्पष्ट विभेद करते हैं।

धर्मकीर्ति इसी दिशामें एक पग और आगे बढ़ गये हैं। हम देख चुके हैं कि उन्होंने दिङ्नाग के विरुद्धाव्यभिचारी हेत्वाभास पर इसलिये आपत्ति की कि उनके मत से तार्किक विचार की स्वभाविक धारा में इस प्रकार का हेत्वाभास असम्भव है।<sup>३</sup> नियमों के अभिनियम द्वारा नियन्त्रित ठीक पथ से विचार विचलित हो सकता है, किन्तु वह दोनों कार्य नहीं कर सकता, अर्थात् एक साथ ही इस प्रकार विचलित और अविचलित दोनों नहीं हो सकता कि ठीक और गलत दोनों एक साथ ही हो। इस उदाहरण-विशेष पर धर्मकीर्ति के तर्क अत्यधिक उपदेशप्रद हैं। ये उनके परार्थानुमान, अथवा हेतु के, जो दोनों एक ही बातें हैं, सिद्धान्त का पूर्णतया उद्घाटन करते हैं। वास्तव में हेतु क्या है? यह उद्देश्य में समग्रतः उपस्थिति, समानो में ही केवल उपस्थिति, और असमानो में सदैव अनुपस्थिति है। ये नियम इसके सम्बन्ध की दो दिशाओं में स्थापना करते हैं, अर्थात् उद्देश्य के प्रति और विधेय के प्रति। एक नियम का अकेले अथवा इनमें से दो का एक साथ मानव विचार-क्रिया के स्वाभाविक प्रवाह में अनजाने में ही उल्लङ्घन हो सकता है, किन्तु ऐसा नहीं हो सकता कि इनमें

<sup>१</sup> 'यावद् असौ बोधितो भवति,' वही।

<sup>२</sup> 'प्रमाण-प्रतिरूपकत्वाद् धेत्व् अभासानाम् अविरोध,' वही।

<sup>३</sup> न्यायि० ३ ११२-११३; अनुवाद पृ० २२० और बाद।

से किसी का एक साथ ही उल्लङ्घन और अनुल्लङ्घन दोनों ही हो। अपने विषय-वस्तु की दृष्टि से परार्थानुमान क्या है? यह या तो तादात्म्य का, या नदुत्पत्ति का, अथवा अभाव का एक उदाहरण होता है।<sup>१</sup> अन्य कोई भी अनिवार्य और सामान्य सम्बन्ध नहीं है। मानवबुद्धि त्रुटिवशात् वास्तविक सम्बन्ध को दोषपूर्ण रूप से प्रस्तुत कर सकती है, किन्तु अपने स्वाभाविक प्रवाह में यह दोनों कार्य नहीं कर सकती, अर्थात् उसे ठीक-ठीक तथा गलत दोनों ही रूपों में एक साथ प्रस्तुत नहीं कर सकती। अतः वास्तव में कोई विरुद्धाव्यभिचारी हेत्वाभास हो ही नहीं सकता।

हम लोगो के लिये अभी हेत्वाभासों के एस्टॉटेलियन और भारतीय वर्गों के बीच समानता पर विस्तार से विचार करना शेष रह जाता है। किन्तु, सर्वप्रथम हमें ऐसे उदाहरणों पर विचार कर लेना चाहिये जव किसी प्रामाणिक एरिस्टॉटेलियन परार्थानुमान को दिङ्नाग एक हेत्वाभास मानेंगे। उदाहरण के लिये, यह परार्थानुमान कि “साक्रेटीज निर्वन हैं, साक्रेटीज बुद्धिमान हैं, अतः कुछ निर्वन व्यक्ति बुद्धिमान हैं,” तृतीय आकार के अनुसार एक प्रामाणिक न्यायवाक्य होगा। इसमें तीन तर्कवाक्य हैं, तीन पद हैं, और मध्य दोनों ही तर्कवाक्यों में वितरित है किन्तु दिङ्नाग के लिये यह निश्चय कि “कुछ निर्वन व्यक्ति बुद्धिमान हैं” अनुमानात्मक निश्चय है ही नहीं। यह जो कुछ है वह केवल एक प्रत्यक्षात्मक निश्चय, निरीक्षण का निश्चय मात्र हो सकता है। क्योंकि कोई अनुमान क्या होता है? यह एक पद के दूसरे पर अनिवार्य और सामान्य आश्रयत्व, और दोनों ही पदों का एक साथ ही एक ही स्थान पर अनिवार्य सन्निपात होता है। अब, यदि परार्थानुमान का यह आकार हो कि “जो भी बुद्धिमान है वह सदैव निर्वन होता है, साक्रेटीज बुद्धिमान हैं, उसे अनिवार्यतः निर्वन होना चाहिये”, तो यह अपने रूप में एक वास्तविक अर्थात् अनिवार्य निगमन होगा। किन्तु इस रूप में कथित होने पर इसका हेत्वाभास स्पष्ट हो जाता है। यद्यपि पक्ष आधारवाक्य ठीक है—साक्रेटीज में वृद्धि उपस्थित है—, तथापि इस आधार पर हम यह निर्णय नहीं कर सकते कि साक्रेटीज अनिवार्यतः निर्वन ही हैं, क्योंकि निरपवाद व्याप्ति नहीं है। हेतु, “बुद्धि”, दिङ्नाग की तालिका में स्थिति सख्या ९ पर अवस्थित है। यह कुछ समानो—निर्वन व्यक्तियों—में उपस्थित है, और साथ ही कुछ असमानो—वनिक व्यक्तियों—में भी उपस्थित है। हेतु अनैकान्तिक है, और इसके आधार पर कोई निष्कर्ष सम्भव नहीं है। यह कि निर्वनता का कभी कभी बुद्धि के साथ सन्निपात हो

सकता है, एक ऐसा तथ्य है कि जिसका कोई महत्त्व नहीं है, क्योंकि "कभी-कभी" निर्धनता का उसके विरोधी, धनिकता, के अतिरिक्त अन्य सब के साथ सन्निपात हो सकता है। नियमित परार्थानुमान में विशेष निश्चयो के लिये कोई स्थान नहीं है।

प्रोफेसर ए० वेन<sup>१</sup> का भी कुछ भिन्न आधारों पर यह विचार है कि इन प्रकार के उदाहरणों जैसे "साफेटीज निर्धन है, साफेटीज बद्धिमान है, अतः कुछ निर्धन व्यक्ति बद्धिमान हैं," के परीक्षण द्वारा हमें इन्हें न्यायवाक्य के क्षेत्र से बहिष्कृत कर देने के अच्छे आधार प्राप्त हो सकते हैं। यहाँ 'हेतु की कोई गति नहीं है', यहाँ "समतुल्य तर्कवाक्य-रूप अथवा अनन्तरानुमान है।"<sup>२</sup> घर्गोत्तर<sup>३</sup> ने भी इस मानक भारतीय उदाहरण<sup>३</sup> के प्रति कि "मोटा देवदत्त दिन के समय भोजन नहीं करता, अतः वह रात्रि के समय भोजन करता है", यही विचार प्रगट किये हैं। तुल्य-तर्कवाक्य वह होते हैं जिनमें अर्थ में कोई परिवर्तन नहीं होता। यदि दो पदों के बीच एक सामान्य तथा अनिवार्य सम्बन्ध की स्थापना करने और इसका किसी प्रस्तुत दृष्टान्त में प्रयोग करने का अर्थ हो तभी इसे न्यायवाक्य शीर्षक के अन्तर्गत लाया जा सकता है।

दूसरी ओर, एरिस्टॉटिल द्वारा तार्किक माने गये कुछ हेत्वाभासों को दिङ्नाग ने इसलिये छोड़ दिया है कि ये हेत्वाभासी तर्कों के क्षेत्र के अन्तर्गत नहीं आते क्योंकि ये न तो पक्षपद और न साध्यपद की दृष्टि से मध्यपद की यथार्थ स्थिति को प्रभावित करते हैं। आत्माश्रय-दोष ऐसा ही हेत्वाभास है। अपने मोटे रूप में धाकृत्यन्तरित होने तथा क्रमशः नित्य, अनित्य, शब्द के प्रकार-उदाहरण के लिये व्यवहृत होने पर यह हेत्वाभास इस आकार में उपलब्ध होगा "शब्द अनित्य हैं, क्योंकि ये अनित्य हैं", अथवा "नित्य क्योंकि नित्य हैं"। बौद्धों के अनुसार यहाँ कोई हेतु है ही नहीं।<sup>४</sup> अतः

<sup>१</sup> लॉजिक, १ १५६, तुकी० कीन्स उ० ५० २९९।

<sup>२</sup> न्यायिटी० पृ० ४३ १२, अनुवाद, पृ० ११५।

<sup>३</sup> मीमांसक इसे अर्थापत्ति, पञ्चस्तपाद (पृ० २२३) एक अनुमान, और बौद्ध तुल्य-तर्कवाक्य मानते हैं।

<sup>४</sup> एरिस्टॉटिल की परिभाषा ऐसी है तर्कवाक्य का निष्कर्ष के साथ तादात्म्य है। किन्तु जर्मन नियम पुस्तिका, ऐन्टीबाबैरस लॉजिकस इसकी ऐसी परिभाषा देता है जिसके अनुसार प्रत्येक हेत्वाभास आत्माश्रय दोष होगा।



पूर्वपक्षी को इस प्रश्न के ही रूप में उत्तर देना चाहिये कि क्यों ? हमें हेतु समझाइये । शब्द अनित्य है क्योंकि वह अनित्य है ऐसा कहना केवल यही कहने के समान है “शब्द अनित्य है” । यह व्यवहार में उस समय एक हेत्वाभास हो सकता है जब प्रच्छन्न हो तथा इसे ढूँढ पाना कठिन हो । इस रूप में इसका भारतीय तर्कशास्त्रियों ने अक्सर ही उल्लेख किया है,<sup>१</sup> किन्तु सिद्धान्त हेतु की समस्त स्थितियों की एक विशुद्ध तार्किक प्रणाली में इसका कोई स्थान नहीं है क्योंकि इसमें कोई हेतु है ही नहीं । यहाँ तक कि यह असाधारण हेतु कि “शब्द अनित्य है, क्योंकि वह श्रव्य है”, जो किसी हेतु की सर्वथा न्यूनता को व्यक्त करता है, फिर भी एक हेतु है । यह इन साध्य-आधारवाक्य की कि “जो कुछ श्रव्य है वह अनित्य है”, कल्पना करता है । किन्तु आत्माश्रय दोष में साध्य-आधारवाक्य इस आकार में आकृत्यन्तर्गन्धि होगा . “जो कुछ भी अनित्य है, वह अनित्य है”, और इसका अर्थ हेतु की सर्वथा अनुपस्थिति तथा यह प्रतिप्रश्न है कि “हमें हेतु दो” ।

विशुद्धत तार्किक एरिस्टॉटिल के केवल तीन ही हेत्वाभास हैं १ ) उपाधि दोष, २ ) शाब्दिक दोष, और ३ ) फलवाक्य-विधान दोष ।

इनमें यह विशिष्टता समान रूप से उपस्थित है कि ये सभी एक सामान्य विधायक के त्रुटिपूर्ण परिवर्तन हैं । जैसा कि बौद्धों ने कहा होता, व्यतिरेक की स्थापना<sup>१</sup> नहीं होती । ये साध्य-आधारवाक्य के हेत्वाभास हैं<sup>२</sup> । इनमें हेतु का विवेक पर कोई सामान्य तथा अनिवार्य आश्रयत्व नहीं है । निष्कर्ष यह कि इस प्रकार के हेतु से विवेक निगमित नहीं हो सकता । ये सभी ऐसे हेतु हैं जिन्हें दिङ्नाग अनैकान्तिक और विरुद्ध वर्गों के अन्तर्गत रखते हैं ।

इन हेत्वाभासों का दिङ्नाग के तदनु रूप वर्गों के साथ इस प्रकार का सम्बन्ध है —

<sup>१</sup> साध्य-सम, सिद्ध-साधन ।

<sup>२</sup> अथवा दूसरे शब्दों में, ये अव्याप्त मध्यपद के अनुरूप हैं क्योंकि सामान्यगुण की मध्यपद में व्याप्ति इसकी सर्वथा व्याप्ति के लिये आवश्यक है ( वेन उप० १, १६३ ) । इस रूप में कहे जाने पर यह एकमात्र अथवा सामान्य तार्किक हेत्वाभास को व्यक्त करता है । यह कौतूहलवर्धक है कि कुछ योगेपीय तर्कशास्त्रियों ने एरिस्टॉटिल पर इसको, जो कि एकमात्र वान्तविक तार्किक हेत्वाभास है, सर्वथा छोड़ देने का आक्षेप किया है ।

१. उपाधि दोष :—एरिस्टॉटिल यह उदाहरण देते हैं कि “कोरिस्कुम मनुष्य कही है, क्योंकि वह सांक्रैटीज नहीं है जो एक मनुष्य है”, अथवा यह कि “यह एक व्यक्ति कोरिस्कुम नहीं है, क्योंकि यह एक मनुष्य है, जबकि एक मनुष्य कोरिस्कुस नहीं है” । इन दोनों ही उदाहरणों को अमिद्ध हेतु के अन्तर्गत वर्गीकृत नहीं किया जा सकता क्योंकि हेतु उद्देश्य पर उपस्थित है । किन्तु हेतु की विधेय के साथ निरपवाद व्याप्ति की स्थापना नहीं होती । पूर्वपक्षी को, जिसके समक्ष ये परार्थानुमान प्रस्तुत किये जाते हैं, यह उत्तर देना चाहिये कि “कोई व्याप्ति नहीं है” । हेत्वाभास साध्यसाधारणवाच्य में है । प्रथम उदाहरण में कोरिस्कुम उद्देश्य है, अ-मनुष्य विधेय हैं, अ-सांक्रैटीज हेतु है । यह व्याप्ति कि “जो भी सांक्रैटीज नहीं है वह मनुष्य नहीं है” सन्दिग्ध है । अ-मनुष्यो ( सपक्षो ) में अ-सांक्रैटीज हैं, और मनुष्यो ( अ-सपक्षो ) में भी । हेतु स्थिति सख्या ९ पर है । यह कुछ समानो ( सपक्षो ) में और साथ ही साथ कुछ असमानो ( असपक्षो ) में भी उपस्थित है । कोई निष्कर्ष सम्भव नहीं है । दूसरे उदाहरण में ‘यह एक’ उद्देश्य, ‘अ-मनुष्य’ विधेय, और ‘कोरिस्कुस’ हेतु है । यहाँ भी कोई व्याप्ति नहीं है । अभिप्रेत व्याप्ति यह है कि “जो भी कोरिस्कुस ( इस नाम के अन्तर्गत एकीकृत समस्त घटनाये ) है, वह मनुष्य नहीं है ।” इसका विपरीत सिद्ध है, हेतु की विधेय के साथ असंगति है । यह एक विरुद्ध हेत्वाभास है और इस लिये इसे विरुद्ध वर्ग के अन्तर्गत रखना चाहिये । इसकी स्थिति सख्या ८ है । कोरिस्कुस कभी भी अ-मनुष्यो ( समानो ) में उपस्थित नहीं है, और कुछ मनुष्यो ( असमानो ) में सदैव उपस्थित है ।

इन कुछ असमान हेत्वाभासों को एकत्र करके एरिस्टॉटिल प्रत्यक्षत इसलिये प्रथम स्थान पर रखते हैं क्योंकि उपाधि ( कोरिस्कुस सांक्रैटीज नहीं है ) से एक सामान्य नियम ( कोरिस्कुस मनुष्य नहीं है ) के तर्क का कोतुक वैतण्डिकों में बहुत प्रचलित था ।

२. द्वितीय हेत्वाभास, अशाब्दिक, का प्रथम से कदाचित् ही विभेद किया जा सकता है । एरिस्टॉटिल का उदाहरण यह है “इथियोपियन के दाँत सफेद और त्वचा कृष्ण होती है, अतः वह एक साथ ही कृष्ण और अकृष्ण होता है । “दाँत सफेद और त्वचा कृष्ण” हेतु स्थित-सख्या २ पर स्थिति और विरुद्ध वर्ग के अन्तर्गत आता है । यह समानो ( कृष्ण और अकृष्ण समग्रतः ) में कभी नहीं, और सभी असमानो ( अशत कृष्ण और अशत अकृष्ण ) में सदैव उपस्थित मिलता है ।

३, फलवाक्यविधान-दोष सर्वाधिक स्वाभाविक हेत्वाभास है। इसमें हेतु असमान क्षेत्र को भी कुछ-कुछ अतिव्याप्त करता है। यह सिद्ध हेतु के निकटतम है और इसका वितण्डात्मक महत्त्व बहुत अधिक नहीं है। साध्य आधारवाक्य एक सामान्य विधायक के गलत परिवर्तन को व्यक्त करता है। हेतु उस समय स्थिति सख्या ७ पर होता है जब वह समानो की सम्पूर्ण परिधि में और, साथ ही साथ, कुछ असमानो में भी उपस्थित रहता है। अथवा उस समय स्थिति सख्या ९ पर होता है जब वह दोनों ही पक्षों में, अशत समानो के एक अंश में तथा असमानो के अंश में भी, उपस्थित रहता है। उदाहरण "यह एक चोर है, क्योंकि यह रात्रि के समय बाहर चलता है।" यह स्थिति सख्या ९ है, क्योंकि रात्रि के समय बाहर चलने वाले लोग दोनों पक्षों में, चोरो में और, साथ ही साथ, अ-चोरो में भी मिलते हैं।

४ प्रतिज्ञान्तरसिद्धि-दोष अथवा एक ऐसे आधारवाक्य से निष्कर्ष निकालना जो वास्तव में एक अनिवार्य आधारवाक्य नहीं है, और प्रश्नछल विशुद्ध तार्किक हेत्वाभास नहीं है क्योंकि ये मिथ्याधारणा में निहित हैं।

यद्यपि सभी हेत्वाभास मिथ्याधारणा पर आधारित होते हैं, सभी, जैसा कि एरिस्टॉटिल कहते हैं, न्यूनाधिक प्रतिज्ञान्तरसिद्धि-दोष होते हैं, तथापि विशुद्ध तार्किक वही हैं जो इन बातों से उत्पन्न होते हैं १) समानो और असमानो के बीच मध्यपद की गलत स्थिति, ये साध्यआधारवाक्य के हेत्वाभास होते हैं। २) निष्कर्ष के उद्देश्य के सम्बन्ध में मध्यपद की गलत स्थिति, ये पक्ष-आधारवाक्य के हेत्वाभास होते हैं। अतः किसी न्यायवाक्य के विशुद्ध तार्किक मूल्यांकन के लिये उसके तीनों पदों को पृथक्, तथा १) 'म' का 'उ' के साथ, और २) 'म' का 'सा' के साथ क्या सम्बन्ध है इसका परीक्षण कर लेना चाहिये। प्रतिज्ञान्तर उत्तर, अननिवार्य आधारवाक्य के प्रस्तुतीकरण, और प्रश्न के अनेकत्व के हेत्वाभास हो ही नहीं सकते यदि तीनों पदों को उनके असन्दिग्ध रूप में व्यक्त किया जाय। ये हेत्वाभास व्यावहारिक जीवन में अक्सर ही मिलते हैं किन्तु ये तार्किक नहीं मनोवैज्ञानिक होते हैं। अतः न्यायवाक्य का ऐसे तर्कवाक्यों द्वारा नहीं जो सरलतापूर्वक भ्रामक हो, बल्कि तीनों पदों 'उ', 'म' और 'सा' को पृथक् करके बिना किसी प्रकार की सन्दिग्धता के लेश के ही निर्माण करना ही अधिक श्रेयस्कर है। तिब्बत और मंगोलिया के विद्यालयों में इसी विधि का अनुसरण किया जाता है। 'म' का 'उ' के साथ और 'म' का 'सा' के साथ सम्बन्ध प्रत्यक्ष हो जाता है। पूर्वपक्षी का उत्तर तब केवल या तो 'हाँ,'

अथवा 'हेतु असिद्ध ?', अथवा 'कोई व्याप्ति नहीं।' माय ही हो सकता है। इस वाद वाले उत्तर को तब दो विरुद्ध हेतुओं ( स्थिति स० २ और ८ ), चार अनैकान्तिकों ( स० १, ३, ७ और ९ ) और एक असाधारण (स० ५) में विभक्त किया जा सकता है। विरुद्धाव्यभिचारी हेतु को भी, जो तालिका में एक साथ ही दो स्थानों (स० ४ अथवा ६, के साथ संयुक्त स० २ अथवा ८) पर स्थिति हो सकता है, जोड़ दिया जा सकता है। कोई अन्य स्थिति सम्भव नहीं है। दिङ्नाग की तालिका विषद् है। यह हेत्वाभासों की समस्या में एक क्रमबद्धता तथा व्यवस्थित एकत्व ला देती है। किसी हेत्वाभास को किस वर्ग के अन्तर्गत रखा जाय इस सम्बन्ध में कभी कोई सन्दिग्धता हो ही नहीं सकती।

एरिस्टॉटिल उस समय दिङ्नाग के समाधान के अत्यन्त निकट आ जाते हैं जब वह यह कहते हैं कि उस पूर्वपक्षी को, जिसके समक्ष कोई मिथ्या प्रतिवादात्मक न्यायवाक्य प्रस्तुत किया गया हो, इस बात का परीक्षण करना चाहिये कि "आधारवाक्यों में से किसमें और किस रूप में किसी न्यायवाक्य का मिथ्या प्राकट्य उत्पन्न हुआ है।" यदि एरिस्टॉटिल इसी सिद्धान्त तक रह गये होते, और यदि उन्होंने सभी शाब्दिक तथा मनोवैज्ञानिक कारणों को एक ओर रख दिया होता तो वह भी सम्भवतः दिङ्नाग जैसी ही प्रणाली पर आ गये होते।

खण्ड ४

अभाव

अध्याय १

## अनुपलब्धि-निश्चय

### § १. अनुपलब्धि का स्वरूप

यत बौद्ध प्रत्येक विज्ञान को बाह्यार्थ के किसी न किसी क्षण का साक्षात् अथवा परोक्ष विज्ञान मानते हैं, और यत तर्कशास्त्र में इनकी जो रुचि है वह भी आकारपरक नहीं बल्कि ज्ञानमीमासात्मक है, अतः इनके लिये अनुपलब्धि की समस्या विशेष कठिनाइयों से युक्त है। इसीलिये इसका एक अमामान्य पूर्णता के साथ विवेचन किया गया है। वास्तव में अनुपलब्धि क्या है? क्या यह विज्ञान है? क्या यह यथार्थता का विज्ञान है? क्या यह साक्षात् अथवा परोक्ष विज्ञान है? अर्थात् इसका प्रत्यक्ष के अन्तर्गत विवेचन करना चाहिये अथवा अनुमान के अन्तर्गत? प्रथमदृष्टया यह अ-विज्ञान, विज्ञान का निरसन प्रतीत होता है। अथवा यदि यह विज्ञान ही है तो इसे अ-यथार्थ का, अर्थात् शून्य का विज्ञान होना चाहिये। फिर भी इसकी सत्ता है और यह एक प्रकार का विज्ञान प्रतीत होता है—वह भी शून्य का नहीं बल्कि कुछ का विज्ञान। यथार्थवादी सम्प्रदायों द्वारा प्रस्तुत समाधान का ऊपर बौद्धों की सत्ता की धारणा का विवेचन करते समय प्रमङ्गल उल्लेख किया जा चुका है। इनके लिये अनुपलब्धि या तो विज्ञान की एक विशेष पद्धति है अथवा सत्ता की एक पद्धति।

बौद्धों की स्थिति इससे सर्वथा भिन्न है। इन लोगों के लिये, जैसा कि हम देख चुके हैं, सत्ता किसी क्षण के परमार्थ-सत् की द्योतक है और इसका विज्ञान ही तदनु रूप विशुद्ध विज्ञान है। असत् अथवा अनुपस्थित वस्तु एक कल्पना है जो कोई भी साक्षात् विज्ञान नहीं उत्पन्न कर सकती। किन्तु किसी ऐसी त्रिषायक वस्तु का, जिसने विज्ञान उत्पन्न किया है, बुद्धि उसमें उस वस्तु की अनुपलब्धि निहित होने के रूप में विश्लेषण कर सकती है जिसकी सत्ता इस प्रकार अनुपलब्ध होती है। इसलिये अनुपलब्धि कभी भी बुद्धि की उस प्रकार की साक्षात् अथवा मौलिक अभिवृत्ति नहीं

है जैसा कि विशुद्ध विज्ञान या 'विधि' होता है,<sup>१</sup>। यह नद्वैत ही प्रज्ञा का कार्य होता है जो स्मृतिजन्य कल्पनाओं को प्रस्तुत करके किसी विज्ञान के उसके अनुपलब्ध पक्ष का विश्लेषण करती है। यदि हमें इस प्रकार का विज्ञान हो कि "यहाँ कोई घट नहीं है" अथवा यह कि "घट का अभाव है", तो साक्षात् विज्ञान, दृश्य विज्ञान अनुपस्थित घट द्वारा नहीं बल्कि रिक्त स्थान द्वारा उत्पन्न होता है। अनुपस्थित घट एक ऐसी अभिव्यक्ति है जो स्मृति से उत्पन्न तथा बुद्धि द्वारा रचित है, उनका इन्द्रियो द्वारा प्रत्यक्ष नहीं हुआ है। इस सीमा तक तो बौद्ध दृष्टिकोण आशेषरहित प्रतीत होता है और यथार्थवादियों को इनका सामना करने में अधिकतम कठिनाई का सामना करना पड़ा है। फिर भी, अपने अत्यन्त यथार्थवाद के कारण इन्हें इसका प्रतिवाद करना भी आवश्यक था। ये 'अनुपस्थित' के विशुद्ध विज्ञानत्व को स्वीकार नहीं कर सकते। अतः ये यह कल्पना करते हैं कि अनुपस्थित वस्तु किसी प्रकार वास्तव में रिक्त स्थान से सम्बद्ध है।<sup>२</sup> बौद्धों के लिये, यथार्थत्व और विज्ञानत्व में, विज्ञान और कल्पना में एक निश्चित रेखा कि स्थापना करने के बाद, अनुपलब्ध के विज्ञानत्व की मान्यता में यथार्थता और अयथार्थता के बीच विचलित होने की कोई आवश्यकता नहीं थी। अनुपस्थित वस्तु का इन्द्रियो द्वारा साक्षात् प्रत्यक्ष करने का प्रतिवाद करने में इन्हें कोई कठिनाई नहीं थी। किन्तु यह प्रश्न बना ही रहा कि इस प्रकार के अनुपलब्ध निश्चय को कि "कोई घट नहीं है", इस प्रकार का सविकल्पक-प्रत्यक्ष कि "यह एक घट है" माना जाय अथवा इसे उस अनुमानात्मक निश्चय के वर्ग में रखा जाय जिसमें किसी अनुपस्थित वस्तु का उसके दृश्य-लिङ्ग के आधार पर विज्ञान होता है? क्योंकि हम देख चुके हैं कि, अनुमान अनिवार्यतः ऐसी वस्तु का विज्ञान है जो गोचर-क्षेत्र में उपस्थित नहीं होती। फिर भी, सविकल्पक प्रत्यक्ष और अनुमान के बीच की विभाजन रेखा प्रखर नहीं है, क्योंकि विशुद्ध विज्ञान की तुलना में प्रत्येक प्रत्यक्ष अत्यधिक मात्रा में स्मृतिजन्य घर्मों और प्रज्ञात्मक एकीकरणों से युक्त होता है। दूसरी ओर, प्रत्येक अनुमान को प्रज्ञा की एक प्रक्रिया, विशुद्ध विज्ञान के आधार पर निर्मित एक विकल्प<sup>३</sup>, के रूप में देखा जा सकता है। इस प्रकार तब यह एक

<sup>१</sup> विशुद्ध विज्ञान 'विधि' है—विशुद्ध विधायकता।

<sup>२</sup> स्वरूप सम्बन्ध-विश्लेषण-विशेष्य-भाव, द्वारा सम्बद्ध।

<sup>३</sup> 'एकम् विज्ञानम् अनुमानम्' तुकी० न्याकणि० पृ० १२५।

दृश्य और एक अदृश्य अंश में, एक अ-रचित और एक रचित अंश से, एक अ-कल्पित और एक कल्पित अंश से युक्त होगा। इस अनुमान को कि “पर्वत पर अग्नि है क्योंकि मैं धूम देखता हूँ”, धूम-अग्नि के ऐसे एकीकरणात्मक रूप में रचित आकार के रूप में देखा जा सकता है जिसका आधार एक विज्ञान है। इसमें कोई सैद्धान्तिक अन्तर नहीं है, केवल मात्रा का भेद है, अनुमान में कल्पना प्रमुख है। इस अनुपलब्धि-निश्चय में कि “यहाँ कोई घट नहीं है क्योंकि मुझे किमी का प्रत्यक्ष नहीं हो रहा है,” कल्पना उसी प्रकार प्रमुख है। इसलिये अनुपलब्धि को अनुमानात्मक विज्ञान के वर्ग में रखना चाहिये, यद्यपि इसे एक दृश्य अंश और एक अदृश्य अंश, एक कल्पित अंश और एक अ-कल्पित अंश से युक्त एकमात्र विकल्प के रूप में भी देखा जा सकता है।

इस प्रकार, अनुपलब्धि प्रमुखतः कल्पना है। अनुपलब्धि का किसी अनुपस्थित वस्तु के एक विधायक प्रत्यक्षीकरण (अनुपस्थिति उपस्थित है) पर आधारित माननेवाले यथार्थवादियों के स्पष्ट विरुद्ध बौद्ध यह कहते हैं कि यह एक उपस्थित वस्तु के प्रतिपेक्षात्मक प्रत्यक्षीकरण (उपस्थिति अनुपस्थित है) पर आधारित है। किसी अनुपस्थित वस्तु का प्रत्यक्ष असम्भव है, एक विरोध है। यदि यह प्रत्यक्ष है तो वस्तु उपस्थित है, वह अनुपस्थित नहीं हो सकती। किन्तु वह किस प्रकार उपस्थित है? वह कल्पना में उपस्थित है और इसका यह अर्थ है कि उसके प्रत्यक्ष के लिये आवश्यक समस्त स्थितियों की पूर्ति हो जाती है। यदि वह उपस्थित होती तो उसका प्रत्यक्ष अनिवार्य था, किन्तु वह अनुपस्थित है, इसलिये उसकी केवल कल्पना होती है, किन्तु प्रत्यक्ष नहीं, उसका कल्पना में प्रत्यक्ष होता है। मिग्वटें<sup>१</sup> इस तथ्य की ओर हमारा ध्यान आकर्षित करते हैं कि, साधारण, यथार्थवादी दृष्टिकोण से यह तर्क्यावयव कि ‘यहाँ कोई अग्नि नहीं है,’ अथवा यह कि ‘अग्नि प्रज्वलित नहीं हो रही है,’ विरोधत्व से युक्त है। यदि वह प्रज्वलित नहीं हो रही है तो वह अग्नि किम प्रकार है? कोई व्यक्ति, जिससे चूल्हे में देखने के लिये कहा गया है और जो वहाँ उस अग्नि को नहीं पाता जिसे पाने की उसे आशा थी, यह उत्तर देता है कि वहाँ कोई अग्नि नहीं है, जिसका अर्थ यह है कि प्रत्याशित अग्नि वहाँ नहीं है। धर्मोत्तर<sup>१</sup> यह समाधान प्रस्तुत करते हैं “किमी वस्तु, जैसे घट, का उस समय प्रत्यक्ष कैसे सम्भव

है जब वह अनुपस्थित है ? ऐसा कहा जाता है कि वह प्रत्यक्ष-योग्य है यद्यपि वह अनुपस्थित है, क्योंकि उसका प्रत्यक्षत्व कल्पित है । हम इसकी इस रूप में कल्पना करते हैं 'यदि वह इस स्थान पर उपस्थित होता तो उसका प्रत्यक्ष निश्चित रूप से होता ।' प्रस्तुत उदाहरण में एक वस्तु, जो यद्यपि अनुपस्थित है, प्राक्कल्पनात दृश्य है । और वह वस्तु क्या है जिसकी इस प्रकार कल्पना की जा सकती है ? वह वह वस्तु है जिनके रिक्त स्थान का प्रत्यक्ष हो रहा है क्योंकि उसके प्रत्यक्ष के लिये आवश्यक समस्त म्यनियों पूर्ण हैं । हम कब इस बात का निर्णय कर सकते हैं कि समस्त अनिवार्य स्थितियाँ पूर्ण हैं ? जब हम उसी एक ही विज्ञान की क्रिया में सम्मिलित अन्य वस्तु का वास्तविक प्रत्यक्ष करते हैं ( अर्थात्, जब हम अपनी अनुपलब्धि के प्रतिरूप, उस रिक्त स्थान का वास्तविक प्रत्यक्ष करते हैं जहाँ अनुपलब्ध वस्तु के उपस्थित होने की कल्पना की गई है ) । हम "विज्ञान की उसी क्रिया में सम्मिलित" ऐसी दो अन्तर-सम्बद्ध वस्तुओं को कहते हैं जो उसी इन्द्रिय को उपलब्ध होती हैं, अर्थात् ऐसे को जिस पर चक्षु अथवा अन्य इन्द्रिय का एक साथ ही ध्यान केन्द्रित किया जा सकता है । वास्तव में जब दो ऐसी वस्तुएँ हमारे सामने होती हैं तो हम अपने प्रत्यक्ष को इनमें से एक तक ही सीमित नहीं कर सकते, क्योंकि जहाँ तक प्रत्यक्ष की सम्भावना की बात है इनमें कोई अन्तर नहीं होता । इसलिये, यदि हम एक का वास्तव में प्रत्यक्ष करते हैं तो हम स्वभावतः इस बात की कल्पना करते हैं कि यदि दूसरा भी उपस्थित होता तो हम उसका भी इसी प्रकार प्रत्यक्ष करते, क्योंकि अनिवार्य स्थितियों की समग्रता पूर्ण है । इस प्रकार, उस वस्तु को एक कल्पित प्रत्यक्षत्व प्रदान कर दिया जाता है । इसी प्रकार की वस्तु के अ-विज्ञान को अभाव कहते हैं, किन्तु यह एक परिकल्पित दृश्यता की अनुपलब्धि है । इसलिये उसी स्थान को जहाँ से घट अनुपस्थित है, और उसी विज्ञान को जो उस पर उद्यत है, एक सम्भाव्य दृश्यता की अनुपलब्धि के रूप में ग्रहण किया जाता है, क्योंकि यही अनुपलब्धि निश्चय की वास्तविक प्रमाण है । कोई अनुपस्थित वस्तु तथा साथ ही साथ उसका विज्ञान ही अनुपलब्धि है, अथवा उस वस्तु का रिक्त अधिष्ठान तथा उसका प्रत्यक्ष ही अनुपलब्धि है । प्रत्येक विज्ञान, जहाँ तक वह विज्ञान है, यथार्थ का विज्ञान है और "फल-स्वरूप", धर्मोत्तर आगे कहते हैं, "अनुपलब्धि जहाँ तक वह अनुपलब्धि है, ज्ञान की एक सरल अनुपस्थिति नहीं बल्कि एक विधायक यथार्थ और उसका समर्थक



विज्ञान है। विज्ञान की सरल, निर्विशेष अनुपस्थिति को, क्योंकि वह किसी भी प्रकार की स्थापना से युक्त नहीं होती, कोई ज्ञान सूचित नहीं कर सकता। किन्तु जब हम एक ऐसे अभाव की चर्चा करते हैं जिसका स्वरूप परिकल्पित प्रत्यक्षत्व का अभाव है, तो इन शब्दों से अनिवार्यतः एक ऐसे रिक्त स्थान मात्र की उपस्थिति अभिप्रेत है जहाँ वह वस्तु अनुपस्थित है किन्तु उसी स्थान का विज्ञान हो रहा है। यह स्थान इसी सीमा तक स्थान है जहाँ वस्तु का अनिवार्यतः प्रत्यक्ष हुआ होता, अर्थात् उपस्थित होने पर ठीक उसी प्रकार प्रत्यक्ष हुआ होता जिस प्रकार उसके रिक्त स्थान का प्रत्यक्ष हो रहा है।”

इस प्रकार, अनुपलब्धि को सत्त्वमीमासात्मक, तथा साथ ही साथ, तार्किक, दोनों ही रूपों में ग्रहण किया गया है। इसका अर्थ रिक्त स्थान की उपस्थिति तथा, साथ ही साथ, उसके विज्ञान का तथ्य भी है।

## § २. अनुपलब्धि एक अनुमान है

अभी तक यह देखा गया है कि अनुपलब्धि इस नियम का अपवाद नहीं है कि समस्त विज्ञान यथार्थ का विज्ञान होता है। अयथार्थ अथवा असत्ता, जिनका प्रथम दृष्टि में अनुपलब्धि के रूप में विज्ञान प्रतीत होता है, अपने को एक कल्पित अयथार्थ के रूप में प्रगट करते हैं। यथार्थ, सत्ता, वस्तु, ये सब पर्यायवाची हैं, ऐसा हमें मूलना नहीं चाहिये। ये विज्ञानत्व, असत्ता, आकृति अथवा विकल्प के विरोधी हैं जो सभी अयथार्थता के विभिन्न नाम हैं। किन्तु एक गलत विज्ञानत्व भी है, जैसे “आकाश में पुष्प” जो एक ऐसा विज्ञानत्व है जिसका यथार्थ से कोई सम्पर्क नहीं है। साथ ही एक ऐसा विज्ञानत्व भी होता है जो सगत अथवा विश्वसनीय विज्ञानत्व और यथार्थ के सम्पर्क से युक्त होता है, जैसे वास्तविक पुष्प जो विज्ञान द्वारा प्रगट परमार्थ-मत् के किसी क्षण के सम्पर्क में होता है। अनुपलब्धि इस द्वितीय प्रकार का ही यथार्थ या सत् है। यह एक विचार, एक कल्पना है, किन्तु यह एक विश्वसनीय विचार, एक विकल्प, ऐसे ज्ञान का प्रमाण है जो हमारी अर्थ-क्रियाओं का निर्देशन कर सकता है।

किन्तु यदि अनुपलब्धि यथार्थ के क्षण के ऐसे विज्ञान के अतिरिक्त और कुछ नहीं जिसका मानसिक रचनायें अनुगमन करती हैं, तब यह उम प्रत्यक्ष से सिद्धान्ततः भिन्न नहीं है जो स्वयं भी एक ऐसा विज्ञान है जिसका प्रत्यक्षीकृत वस्तु का आकार अनुगमन करता है। यह ऐसी अनुपस्थित वस्तु का विज्ञान नहीं जिसके लक्षण मात्र का प्रत्यक्ष होता है। यह लक्षण के द्वारा उस वस्तु का विज्ञान नहीं है जिसका वह लक्षण है। दूसरे शब्दों में यह

अनुमान नहीं है। इसमें ज्ञात से अज्ञात की ओर विचार की गति निहित नहीं होती। और यत इन दो, अर्थात् एक साक्षात् और एक परोक्ष, के अतिरिक्त ज्ञान के अन्य कोई प्रमाण नहीं हैं, अतः यह सिद्धान्ततः प्रत्यक्ष से भिन्न नहीं बल्कि उसके साथ इसका साख्य होगा। एक विधायक और एक अभावात्मक प्रत्यक्ष, एक विधायक और एक अभावजन्य प्रत्यक्षात्मक निश्चय होगा, जैसा कि यथार्थवादी मानते हैं? वास्तव में यदि अनुपलब्धि का किसी रिक्त स्थान तथा उसके विज्ञान के अतिरिक्त अन्य कोई वास्तविक अर्थ नहीं है तब यह अनुमान कि “यहाँ कोई घट नहीं है क्योंकि मैं कोई घट नहीं देख रहा हूँ,” इसके अतिरिक्त कि “यहाँ कोई घट नहीं है क्योंकि यहाँ कुछ नहीं” अथवा “सुझे यहाँ किसी घट का प्रत्यक्ष नहीं हो रहा है क्योंकि मैं किसी का प्रत्यक्ष नहीं कर रहा हूँ” अन्य किसी भी अर्थ से युक्त नहीं होगा। धर्मोत्तर<sup>१</sup> का यह कथन है “एक अनुपस्थित घट को इसलिये उपस्थित कहते हैं क्योंकि उसकी उपस्थित होने के रूप में कल्पना की जाती है, उसका एक ऐसे स्थान में प्रत्यक्षत्व की समस्त साधारण स्थितियों में विज्ञान होता है जहाँ उसके स्थित होने की आशा की जाती है। यह स्थान अनुपस्थित घट का प्रतिरूप होता है जोर उसके साथ विज्ञान की एक ही क्रिया में सम्बद्ध होता है किन्तु इस समय रिक्त है”<sup>२</sup>। इसलिये<sup>३</sup> हम जिसे अनुपलब्धि अथवा प्रत्यक्ष का अभाव कहते हैं वह उसके साथ सम्बद्ध वस्तु की विधायक सत्ता, तथा उस वस्तु के विज्ञान के अतिरिक्त और कुछ नहीं।<sup>४</sup> दूसरे शब्दों में<sup>५</sup> “जिसे उपस्थित घट की अनुपस्थिति कहा जाता है (अथवा जो एक अनुपस्थित घट है) वह यथार्थ के एक विधायक प्रत्यक्ष<sup>६</sup> के अतिरिक्त और कुछ नहीं।” धर्मकीर्ति<sup>७</sup> कहते हैं कि “यदि यह यथार्थ हो तो अनुपलब्धि असम्भव होगी”। दूसरे शब्दों में यदि अनुपस्थिति अथवा अ-सत्ता एक यथार्थ होता, जैसा कि यथार्थवादी मानते हैं, तब अभाव का विज्ञान सम्भव ही नहीं हो सकता था, तब यह विज्ञान की ही अनुपस्थिति, एक सर्वथा रिक्तता होगी। किन्तु इसकी कल्पना होती है—ऐसी कल्पना नहीं जैसे “आकाश में

<sup>१</sup> न्यायिटी० पृ० २८ १८ और बाद, अनुवाद पृ० ८०।

<sup>२</sup> वही, पृ० २८ २०।

<sup>३</sup> वही, पृ० २८ २२।

<sup>४</sup> ‘अर्थ-ज्ञान’, वही।

<sup>५</sup> न्यायि० पृ० २७ १७।

पुष्प' बल्कि एक सत्तायुक्त वस्तु के वास्तविक प्रत्यक्ष के आधार पर कल्पना । इसीलिये यह एक प्रामाणिक ज्ञान का प्रकार और अर्थ-क्रिया का कारण होता है ।

अ-मत् की समस्या के सम्बन्ध में बौद्धों और यथार्थवादियों के परस्पर आरोप-प्रत्यारोप का सत्-विषयक बौद्धों के विचार का निवेचन करते समय ऊपर उल्लेख किया जा चुका है । यथार्थवादी, बौद्धों के असत् पर, शून्य तथा कुछ नहीं होने का आक्षेप करते हैं क्योंकि यह स्वयं अपने में, अपने अधिष्ठान से पृथक् कुछ नहीं । इसका कोई भिन्न एकत्व नहीं होता और यह अपने विधायक प्रतिरूप में ही सम्मिलित होता है । इसके विपरीत, बौद्ध यथार्थवादियों पर यह आक्षेप करते हैं कि ये ( यथार्थवादी ) 'वास्तविक अभाव', 'विग्रहवान-अभाव', 'भिन्नमूर्ति अभाव', या यों कहिये कि 'आयुष्मान् अभाव' मानते हैं, जो विप्रलेपण के वाद केवल कल्पना मात्र सिद्ध होते हैं । फिर भी, एक विधायक प्रत्यक्ष के आधार पर कल्पित अयथार्थ अभाव उस मरल प्रत्यक्ष से मिद्धान्तत भिन्न नहीं होता जो एक विज्ञान और उसका अनुगमन करने वाली प्रज्ञा द्वारा रचित आकार से युक्त होता है । यह ऐसा कुछ नहीं होता जिसका किसी अन्य तथ्य से निगमन किया जाय, अर्थात् यह 'माध्य' नहीं होता कोई अनुमान नहीं होता बल्कि सिद्धि होता है । परिकल्पित वस्तु के प्रत्यक्ष न करने के तथ्य का एक ऐसे मव्यपद के रूप में आश्रय नहीं लिया जा सकता जिससे उसकी अनुपस्थिति का निगमन किया जाय क्योंकि उसकी अनुपस्थिति उस स्थान पर उसकी कल्पित उपस्थिति से अतिरिक्त और कुछ नहीं जो रिक्त है । फिर भी, यत् दिङ्नाग और धर्मकीर्ति इन्द्रिय-प्रत्यक्ष की, प्रत्यक्ष की प्रक्रिया में एक विशुद्ध ऐन्द्रिक धर्म के रूप में परिभाषा देते हैं, और यत् अनुपलब्धि, जहाँ तक वह अनुपलब्धि है, विज्ञान नहीं है अतः ये फिर भी, ज्ञान के प्रमाण के रूप में अनुपलब्धि को अनुमान के क्षेत्र में रखते हैं जिसमें प्रज्ञा के विकल्पात्माक कार्य का अंश प्रमुख होता है ।

इसके अतिरिक्त, यदि किसी वस्तु, जैसे घट, की अनुपस्थिति ऐसी है जिसका प्रत्यक्ष होता है, ऐसी नहीं जिसका अनुमान किया जाय, तो एक रिक्त स्थान के इस प्रकार के प्रत्यक्ष के व्यावहारिक परिणाम वस्तु के साक्षात् इन्द्रिय-प्रत्यक्ष से इतने अधिक भिन्न होते हैं कि ये अनुपलब्धि को परोक्ष विज्ञान के वर्ग के अन्तर्गत रखने के हमारे विचार के औचित्य को सिद्ध कर

देते हैं। धर्मकीर्ति<sup>१</sup> कहते हैं कि “घट की अनुपस्थिति वास्तव में निगमित नहीं होती, निगमित तो कहीं अधिक उस अनुपलब्धि के व्यावहारिक परिणाम होते हैं।” ये परिणाम क्या हैं? ये सभी जब निर्दिष्ट प्रकार के अभावात्मक प्रत्यक्ष पर आधारित होते हैं तो ये अभावात्मक तर्कवाक्य तथा तदनुरूप अर्थ-क्रिया और, साथ ही साथ, उसकी सफल समाप्ति होते हैं।<sup>२</sup> फिर भी, एक अन्य प्रकार की अनुपलब्धि, एक ऐसा अभाव भी होता है जो किसी कल्पित उपस्थिति का अभावात्मक विज्ञान नहीं बल्कि एक अनुपस्थिति का, एक अकल्पित अथवा अकल्पनीय उपस्थिति का अभावात्मक विज्ञान होता है। यह सम्यक्ज्ञान का प्रमाण नहीं होता और अर्थक्रिया की ओर प्रवृत्त नहीं करता। अनुपस्थिति के इस प्रकार के अभावात्मक विज्ञान के कुछ मनोरंजक विवरणों का थोड़ा और बाद में विवेचन किया जायगा।

उन आधारों के सम्बन्ध में, जो हमें, अनुपलब्धि या प्रतिषेध को अनुमान के क्षेत्र में रखने के लिये प्रेरित करते हैं, धर्मोत्तर<sup>३</sup> इस प्रकार अपना मत व्यक्त करते हैं। “क्या यह नहीं कहा गया है कि यह निश्चय कि कोई ‘घट नहीं है’ इन्द्रिय-प्रत्यक्ष द्वारा, एक रिक्त स्थान के प्रत्यक्ष द्वारा उत्पन्न है? और अब हम इस निश्चय को इस प्रत्यक्ष से अनुमान द्वारा निगमित व्यावहारिक परिणामों के अन्तर्गत रखते हैं। ( हाँ! हम इसे अस्वीकार नहीं करते! )। यत रिक्त स्थान का इन्द्रिय-प्रत्यक्ष द्वारा विज्ञान होता है, और यत यह अनुपलब्धि-निश्चय कि “यहाँ कोई घट नहीं है” प्रत्यक्ष के साक्षात् कार्य द्वारा-उत्पन्न निश्चय है—उस कार्य द्वारा जो वस्तु को हमारी इन्द्रियों के समक्ष उपस्थित करता है, अतः यह सर्वथा सत्य है कि रिक्त स्थान के प्रत्यक्ष का तत्काल अनुगमन करने वाला अनुपलब्धि निश्चय एक प्रत्यक्षात्मक निश्चय है। वास्तव में जिसकी पूर्वव्याख्या की जा चुकी है उसके अनुसार अनुपलब्धि निश्चय इन्द्रिय प्रत्यक्ष द्वारा साक्षात् उत्पन्न होता है, क्योंकि संज्ञा में ( विशुद्ध विज्ञान के बाहर ) हमारे समक्ष एक रिक्त स्थान के अस्तित्व के निश्चय को उत्पन्न करने की मात्र क्षमता होती है। फिर भी, अनुपलब्धि का उपयुक्त कार्य अनुगमन करने वाले अगले स्तर से निर्मित होता है। वस्तुओं का प्रत्यक्ष नहीं भी हो सकता, किन्तु यह केवल सन्दिग्धता मात्र को उत्पन्न करता है ( यह प्रश्न उठता है कि इनमें से क्या उपस्थित हो सकता है )। जब तक इस सन्दिग्धता

<sup>१</sup> न्यायिटी० पृ० २९ १०, अनुवाद पृ० ८३।

<sup>२</sup> न्यायिटी० पृ० २९ २२, अनुवाद पृ० ८४।

<sup>३</sup> वही, पृ० ३००१, अनुवाद ८४।

का निवारण नहीं हो जाता, अनुपलब्धि का कोई व्यावहारिक महत्त्व नहीं होता, यह हमारी अर्थ-क्रियाओं को निर्देशित नहीं कर सकती। तब कल्पना आगे आती है, और इस प्रकार एक प्रतिषेधात्मक निगमन के रूप में अनुपलब्धि अ-सत्ताओं के विचार को एक व्यावहारिक महत्त्व प्रदान करती है। यत किसी वस्तु का, जिसकी हम किसी निर्दिष्ट स्थान पर उपस्थित होने के रूप में कल्पना करते हैं, वास्तव में प्रत्यक्ष नहीं होता, अतः हम ठीक इसीलिये यह निश्चय करते हैं कि “वह वही नहीं है।” फलस्वरूप, एक कल्पित उपस्थिति की यह अनुपलब्धि एक अनुमान है जो एक अ-सत्ता के उपलब्ध विकल्प को जीवन प्रदान करता है, यह स्वयं विकल्प की नये सिरे से रचना नहीं करता। इस प्रकार, स्थिति यह है कि अनुपलब्धि निश्चय अपना व्यावहारिक महत्त्व आक्षिप्त कल्पना से अनुमान के द्वारा ही प्राप्त करता है, यद्यपि यह वास्तव में इन्द्रिय-प्रत्यक्ष द्वारा उत्पन्न होता है और ऐसे अनुमान की एक निगमनात्मक प्रक्रिया द्वारा जीवन में व्यवहृत होता है जिसका तार्किक हेतु एक अनुपलब्धि निश्चय के तथ्य में निहित होता है। इसलिये एक अनुपलब्धि निश्चय हमारे पदों को उस समय निर्देशित करता है जब हम किसी अ-सत्ता के विचार का जीवन में व्यवहार करते हैं।<sup>१</sup>

### १३. अनुपलब्धि-परार्थानुमान के अकार।

#### मात्र अनुपलब्धि का आकार

अभी तक अनुपलब्धि के स्वभाव और कार्य की स्थापना की गई। इसका स्वभाव सदैव ही किसी न किसी हेतुवाश्रित प्रत्यक्षत्व में अकृत्यन्तरित होता है। बाह्य जगत् में कोई अनुपलब्धि नहीं है। अनुपलब्धि कभी भी यथार्थ का साक्षात् विज्ञान नहीं है। फिर भी, परोक्ष रूप से अनुपलब्धि के अनुरूप एक बाह्य यथार्थ होता है और यह उसके अधिष्ठान का यथार्थ है। इस अधिष्ठान तथा इसके विज्ञान को भी अनुपलब्धि का स्वरूप कहा जा सकता है। अपनी इस विशिष्टता के कारण अनुपलब्धि, यद्यपि कल्पना के क्षेत्र से सम्बद्ध होते हुये भी, “अर्थ और प्रमाणिकता” से युक्त होती है। इसका कार्य हमारी अर्थ-क्रिया का एक विशेष प्रकार से निर्देशन करना है। यह ज्ञान का एक परोक्ष प्रमाणिक स्रोत है। यह ज्ञान अनुमानात्मक प्रकार का होना है जिसमें हेतुवा-

<sup>१</sup> तुली० इसके साथ विण्डेलबाग्ड का यह सिद्धान्त कि अनुपलब्धि एक द्वितीय निश्चय, एक पुनर्निश्चय है। तुली० नीचे योरोपीय समानान्तरताओं का खण्ड।

सभी सम्भव योगो पर विचार करने पर हमे अनुपलब्धि परार्थानुमान के ग्यारह आकार मिलते हैं। परार्थानुमान के अवयवों के रूप में केवल सामान्य निश्चय ही स्वीकृत है। विशेष निश्चयों को या तो कोई भी तार्किक निष्कर्ष नहीं माना जाता अथवा ये सभी हेत्वाभाज होते हैं।

ग्यारह अनुपलब्धि आकर इस प्रकार हैं। सर्वप्रथम —

**स्वभावानुपलब्धि** — यह आकार प्रत्येक प्रत्यक्षात्मक अनुपलब्धि निश्चय में निहित होता है। फिर भी यह प्रत्यक्षात्मक निश्चय नहीं होता क्योंकि जिस वस्तु का विज्ञान होना है वह अदृश्य होती है। उसका उसके उस लक्षण से विज्ञान होता है जो अ-प्रत्यक्ष होता है। यन् निगमित भाग उस भाग से बहुत भिन्न नहीं होता जिससे वह निगमित होता है, और यत् अ-प्रत्यक्ष अ-उपस्थिति ( अथवा अनुपस्थिति ) व्यवहारतः एक ही वस्तु है, अतः यह माना जाता है कि निगमित भाग एक ऐसे विशेष प्रकार के व्यवहार में निहित होता है जो प्रतिषेध निश्चय का अनुवर्ती होता है। सामान्य रूप से प्रत्येक विज्ञान अर्थ-कार्य की सन्नद्धता के अतिरिक्त और कुछ नहीं। अनुपलब्धि के आकारों का स्वयं अपने से विभेद नहीं किया जा रहा है। इसका स्वरूप सदैव एक ही, अर्थात् हेत्वाश्रित दृश्यता का उच्छेद होता है। किन्तु वह परिणाम जो इस प्रतिषेध से उत्पन्न होते हैं, भिन्न हैं। अनुपलब्धि के सूत्र इन्हीं के अनुसार विभेदित हैं। स्वभावानुपलब्धि का परिणाम एक तदनुरूप व्यवहार है। निःसन्देह, एक विधायक प्रत्यक्षात्मक निश्चय को भी उसके प्रत्यक्षत्व के तथ्य के द्वारा प्रत्यक्षीकृत वस्तु की उपस्थिति का अनुमान माना जा सकता है, और निगमित परिणाम, तब भी तदनुरूप व्यवहार होगा। किन्तु अन्तर मूर्त आकार की उस तात्कालिक स्पष्टता में निहित होता है जो प्रत्यक्ष की विशिष्टता है और जो इसका अनुपस्थित वस्तुओं के अस्पष्ट आकार से विभेद करती है जिनसे अनुमान सम्बद्ध होता। इसका एक भिन्न स्वभाव और एक भिन्न कार्य होता है, है, तथा इसके आकारों का विधायक परार्थानुमान के आकारों से पृथक् विवेचन किया जाना चाहिये।

जैसा कि ऊपर कहा जा चुका है, स्वभावानुपलब्धि को साधर्म्य के नियम के अनुसार एक सूत्र में और, साथ ही साथ, वैधर्म्य के अनुसार एक सूत्र में व्यक्त किया जा सकता है। प्रथम इस प्रकार होगा —

साध्य-आधारवाक्य एक प्रत्यक्षयोग्य वस्तु के प्रत्यक्ष का तदनुरूप प्रतिषेधात्मक व्यवहार अनुगमन करता है।

श्रित दृष्टता का तथ्य उस मध्यपद का स्थान ग्रहण करता है जो अधिष्ठान को अनुपलब्धि के साथ सम्बद्ध करता है । हेत्वाश्रित प्रत्यक्षत्व, इस प्रकार, अनुपलब्धि का सामान्य रूप है जो उसके प्रत्येक विशेष में उपस्थित होता है । एक परार्थानुमान के रूप में प्रस्तुत करने पर हम, जैसा कि प्रत्येक अनुमान में होता है, साधर्म्य के नियम अथवा वैधर्म्य के नियम का धरण कर सकते हैं । इस प्रकार, हमें विप्रकृष्ट तथ्य के साथ साधर्म्य के द्वारा व्यक्त उपलब्धि, और विप्रकृष्ट तथ्य के साथ वैधर्म्य के द्वारा व्यक्त उपलब्धि मिलेगी, अर्थात् हमें एक विधायक रूप से व्यक्त उपलब्धि और एक प्रतिषेधात्मक रूप से व्यक्त अनुपलब्धि मिलेगी । अनुपलब्धि को व्यक्त करने की प्रतिषेधात्मक विधि का परिणाम विधि द्वारा उसका निगमन होगा क्योंकि प्रत्येक द्विविध प्रतिषेध का परिणाम सदैव ही विधायक होता है । इन परार्थानुमानों के आकारों को यही आगे दिखाया जायगा । ये केवल आकार-परक प्रकार हैं, जिनमें केवल निर्धारण अथवा अभिव्यक्ति का ही अन्तर है । अभी भी हमें यह नहीं बताया गया कि वे वस्तुयें क्या हैं जिन पर अनुपलब्धि सन्निविष्ट होती है ।

अनुपलब्धि या तो किसी वस्तु पर अथवा किसी सम्बन्ध पर सन्निविष्ट होती है । हम देख चुके हैं कि वस्तुयें पाँच पदार्थों में उपविभाजित हैं, और सम्बन्ध केवल दो, अर्थात् अस्तित्वात्मक अनिवार्य तादात्म्य और अस्तित्वात्मक अनिवार्य फल ( इसे तदुत्पत्ति भी कहते हैं ) के रूप में उपविभाजित हैं । वस्तुओं के पाँच पदार्थ, अर्थात् व्यक्ति, जाति, गुण, कर्म, और द्रव्य, मात्र अनुपलब्धि के विषय हो सकते हैं । ये अनुपलब्धि, जहाँ तक यह अनुपलब्धि है, के वर्गीकरण का कोई आधार प्रदान नहीं करते । किन्तु सम्बन्धों को, अन्योन्याश्रयत्व के सम्बन्ध होने के कारण, एक भिन्न प्रकार से एक आश्रित भाग के उस भाग के साथ सम्बन्ध के रूप में जिस पर वह आश्रित होता है, तथा इसके विपरीत स्वतन्त्र भाग के आश्रित के साथ सम्बन्ध के रूप में देखा जा सकता है । दूसरे शब्दों में इसे हेतु के फल के साथ और इसके विपरीत फल के हेतु के साथ, व्यापक के व्याप्य के साथ और व्याप्य के व्यापक के साथ सम्बन्ध के रूप में देखा जा सकता है । इसके अतिरिक्त, ये अन्तरप्रतिनिविष्ट भी हो सकते हैं, जिस दशा में हमें ऐसे सम्बन्ध मिलेंगे जिनमें कोई वस्तु दूसरी से सम्बद्ध है जब कि यह दूसरी वस्तु, प्रथम के हेतु की दृष्टि से व्याप्य हो सकती है । एक या दूसरे को अस्वीकृत करने में हमारी अनुपलब्धि तदुत्पत्ति + तादात्म्य के द्विविध सम्बन्ध पर आधारित होगी ।

सामान्य नियम की स्थापना के बाद पर्यानुमानाय प्रक्रिया पक्ष-आधारवाक्य ( "इस स्थान पर हमें किसी प्रत्यक्षयोग्य घट का प्रत्यक्ष नहीं हो रहा है" ) में एक विशेष दृष्टान्त के प्रति इसके प्रयोग का इ गित करने की ओर अग्रसर होती है । प्रस्तुतीकरण अथवा कल्पना द्वारा एक मत्तार्हित घट को जिम प्रकार प्रत्यक्षत्व की सभी अनिवार्य स्थितियों में रखा गया है, हेतुवाश्रित रूप से इस प्रकार के हेतुवाश्रित निश्चय में निहित है कि "यदि इस स्थान पर घट उपस्थित होता, तो मुझे उसका अवश्य प्रत्यक्ष होता, किन्तु मुझे किसी का प्रत्यक्ष नहीं हो रहा है, अतः वह उपस्थित नहीं है ।"

इस प्रकार, स्थिति यह है कि प्रत्येक प्रतिपेक्षात्मक अनुभव को एक ऐसी विशेष स्थिति मानना चाहिये जो इस सामान्य नियम से अभिप्रेत है कि उन्हीं वस्तुओं का अस्तित्व होता है जिनका अन्य परिस्थितियों में हम प्रत्यक्ष कर सकते थे । दूसरी ओर, जिन वस्तुओं का हम प्रत्यक्ष नहीं करते और जिन्हें हेतुवाश्रित रूप से प्रत्यक्षत्व की स्थितियों में रखा नहीं जा सकता, अर्थात् ऐसी वस्तुओं का जो अपने स्वभाव से ही अकल्पनीय है, प्रतिपेक्ष नहीं किया जा सकता क्योंकि अनुपलब्धि कल्पना के उच्छेद के अतिरिक्त और कुछ नहीं ।

स्वभावानुपलब्धि के इसी आकार को वैधर्म्य के नियम के अनुसार भी व्यक्त किया जा सकता है । तब हमें अनुपलब्धि की एक प्रतिपेक्षात्मक अभिव्यक्ति, एक विप्रकृष्ट प्रतिपेक्ष, अर्थात् एक ऐसा विधायक सामान्य तर्कवाक्य रखना होगा जिससे अनुपलब्धि अनुगमित होगी । इसका सूत्र इस प्रकार है —

साध्य-आधारवाक्य गोचर क्षेत्र में उपस्थित वस्तु का, प्रत्यक्षत्व की अन्य समस्त स्थितियों के पूर्ण हो जाने पर अनिवार्य प्रत्यक्ष होता है ।

दृष्टान्त जैसे कि नीलपट, इत्यादि ।

पक्ष-आधारवाक्य यहाँ, प्रत्यक्षत्व की समस्त स्थितियों के पूर्ण होने पर भी किसी घट का प्रत्यक्ष नहीं हो रहा है ।

निष्कर्ष यहाँ कोई घट नहीं है ।

अनुपलब्धि के स्वभाव की समस्या के अनुसन्धान के लिये यहाँ हम वैधर्म्य के नियम का आश्रय लेते हैं । हम दो ऐसे उदाहरणों की तुलना करते हैं जिनमें प्रत्ययान्तर-साकल्य है । यदि किसी उदाहरण में, जिसमें अनुसन्धानाधीन घटना आती है, अर्थात् जहाँ हम यह कह सकते हैं कि



दृष्टान्त जिस प्रकार आकाश में पुष्प के प्रत्यक्ष का उसे तोड़ने की क्रिया अनुगमन नहीं करती ।

पक्ष-आधारवाक्य इस स्थान पर हमें किसी घट का, जो प्रत्यक्षयोग्य है, प्रत्यक्ष नहीं हो रहा है ।

निष्कर्ष इस स्थान पर हमें घट उपलब्ध नहीं होगा ।

पक्ष-पद को यहाँ इस विकल्प "इस स्थान पर" द्वारा व्यक्त किया गया है । यह सम्पूर्ण तर्कना में अन्तर्निहित यथार्थ का अधिष्ठान है । साध्य-पद को तदनुरूप प्रतिषेधात्मक व्यवहार के विकल्प "हमें वह यहाँ उपलब्ध नहीं होगा" द्वारा व्यक्त किया गया है । मध्यपद प्रतिषेध्य वस्तु की हेत्वाश्रित उपस्थिति के उच्छेद द्वारा निर्मित है । साध्य-आधारवाक्य इनकी व्याप्ति का सकेत करता है । वास्तव में, जैसा कि एम० एच० वर्गसाँ इसे व्यक्त करते हैं, "उच्छेद से प्रतिषेध तक जो कि अपेक्षाकृत अधिक सामान्य प्रक्रिया है, केवल एक ही सोपान है ।" धर्मोत्तर कहते हैं कि "इसका अर्थ प्रत्यक्ष-योग्य वस्तु के प्रत्यक्ष न होने की परिस्थिति उसके सम्बन्ध में प्रतिषेधात्मक अर्थ-क्रिया का अवसर प्रदान करती है ।"<sup>१</sup> अ-प्रत्यक्ष व्याप्य अश, और आश्रित अश हेतु है । अनुपलब्धि अथवा प्रतिषेधात्मक व्यवहार व्यापक अश है जो अधिक सामान्य क्रिया तथा अश है, प्रतिबन्ध-विषय निश्चित अनुबन्ध है ।

यह वक्तव्य कि तार्किक हेतु अनिवार्यतः अपने फल के साथ सम्बद्ध होता है, निरपवाद व्याप्ति का वक्तव्य है । परार्थानुमान के अभिनियम के नियमों अनुसार है, अर्थात् हेतु और उसके फल के बीच (अथवा उद्देश्य और विधेय के बीच) निरपवाद व्याप्ति इन बातों में निहित है १ ) विधेय की उद्देश्य पर अनिवार्य उपस्थिति ( कभी भी अनुपस्थिति नहीं ), और २ ) उद्देश्य की उपस्थिति में एकमात्र विधेय के क्षेत्र में, उसके बाहर कभी नहीं ।<sup>२</sup>

उदाहरण एक वैयक्तिक दृष्टान्त की ओर सकेत करता है जिसका कि व्याप्ति को व्यक्त करने वाला सामान्य तर्कवाक्य आगमन द्वारा सामान्यीकरण है । प्रत्येक कल्पित वस्तु, ऐसी वस्तु जो केवल कल्पना में ही उपस्थित है, ऐसी वस्तु का उदाहरण है जिसका यथार्थ अस्तित्व नहीं होता । सामान्य नियम को सिद्ध करने वाले तथ्यों के इस सन्दर्भ द्वारा व्याप्ति की पूर्ण स्थापना हो जाती है ।

<sup>१</sup> ल्याबिटी० पृ० ४४१, अनुवाद पृ० ११७ ।

<sup>२</sup> न्याबिटी० पृ० ४४.४ और बाद, अनुवाद पृ० ११८ ।

सामान्य नियम की स्थापना के बाद पगर्वाणुमानीय प्रक्रिया पक्ष-आधारवाक्य ( “इस स्थान पर हमें किसी प्रत्यक्षयोग्य घट का प्रत्यक्ष नहीं हो रहा है” ) में एक विशेष दृष्टान्त के प्रति इसके प्रयोग का इंगित करने की ओर अग्रसर होती है। प्रस्तुतीकरण अथवा कल्पना द्वारा एक नस्तार्हित घट को जिस प्रकार प्रत्यक्षत्व की सभी अनिवार्य स्थितियों में रखा गया है, हेतुवाश्रित रूप से इस प्रकार के हेतुवाश्रित निश्चय में निहित है कि “यदि इस स्थान पर घट उपस्थित होता, तो मुझे उनका अवश्य प्रत्यक्ष होता, किन्तु मुझे किसी का प्रत्यक्ष नहीं हो रहा है, अतः वह उपस्थित नहीं है।”

इस प्रकार, स्थिति यह है कि प्रत्येक प्रतिपेक्षात्मक अनुभव को एक ऐसी विशेष स्थिति मानना चाहिये जो इस सामान्य नियम से अभिप्रेत है कि उन्हीं वस्तुओं का अस्तित्व होता है जिनका अन्य परिस्थितियों में हम प्रत्यक्ष कर सकते थे। दूसरी ओर, जिन वस्तुओं का हम प्रत्यक्ष नहीं करते और जिन्हें हेतुवाश्रित रूप से प्रत्यक्षत्व की स्थितियों में रखा नहीं जा सकता, अर्थात् ऐसी वस्तुओं का जो अपने स्वभाव से ही अकल्पनीय हैं, प्रतिपेक्ष नहीं किया जा सकता क्योंकि अनुपलब्धि कल्पना के उच्छेद के अतिरिक्त और कुछ नहीं।

स्वभावानुपलब्धि के इसी आकार को वैधर्म्य के नियम के अनुसार भी व्यक्त किया जा सकता है। तब हमें अनुपलब्धि की एक प्रतिपेक्षात्मक अभिव्यक्ति, एक विप्रकृष्ट प्रतिपेक्ष, अर्थात् एक ऐसा विधायक सामान्य तर्कवाक्य रखना होगा जिससे अनुपलब्धि अनुगमित होगी। इसका सूत्र इस प्रकार है —

साध्य-आधारवाक्य गोचर क्षेत्र में उपस्थित वस्तु का, प्रत्यक्षत्व की अन्य समस्त स्थितियों के पूर्ण हो जाने पर अनिवार्य प्रत्यक्ष होता है।

दृष्टान्त जैसे कि नीलपट, इत्यादि।

पक्ष-आधारवाक्य यहाँ, प्रत्यक्षत्व की समस्त स्थितियों के पूर्ण होने पर भी किसी घट का प्रत्यक्ष नहीं हो रहा है।

निष्कर्ष यहाँ कोई घट नहीं है।

अनुपलब्धि के स्वभाव की समस्या के अनुसन्धान के लिये यहाँ हम वैधर्म्य के नियम का आश्रय लेते हैं। हम दो ऐसे उदाहरणों की तुलना करते हैं जिनमें प्रत्ययान्तर-साकल्य है। यदि किसी उदाहरण में, जिसमें अनुसन्धानाधीन घटना आती है, अर्थात् जहाँ हम यह कह सकते हैं कि

यहाँ नहीं है', तथा एक अन्य उदाहरण में जिसमें यह घटना नहीं आती, अर्थात् जहाँ कोई अनुपलब्धि नहीं है, जहाँ हम यह नहीं कह सकते कि "यह यहाँ नहीं है," क्योंकि यह यहाँ है—यदि इन दोनों उदाहरणों में प्रत्येक स्थिति समान रूप से हो, अर्थात् प्रत्यान्तर-साकल्य<sup>१</sup> के अतिरिक्त प्रत्यक्षत्व की समस्त स्थितियाँ पूर्ण हो, जैसे ऐसी वस्तु का अप्रत्यक्ष जिसकी प्रत्यक्षत्व की समस्त अनिवार्य स्थितियों में स्थित होने के रूप में हेत्वाश्रित दृश्यता हो, तो वह एक स्थिति जो प्रथम उदाहरण मात्र में आती है और बाद वाले में नहीं आती, अनुपलब्धि की घटना की हेतु अथवा अनिवार्य अश होगी। इस प्रकार यह सिद्ध हो जाता है कि अनुपलब्धि का स्वभाव हेत्वाश्रित दृश्यता के उच्छेद में निहित है। हम देख चुके हैं कि साधर्म्य के नियम के आधार पर भी यही परिणाम प्राप्त हो सकता है। तब हम एक ऐसे उदाहरण की तुलना करते हैं जिसमें एक स्थान विशेष में एक कल्पित घट को अनुपस्थित कहा गया है, क्योंकि यदि वह उपस्थित होता तो उसका प्रत्यक्ष अवश्य होता। हम इसकी अन्य उदाहरणों से तुलना करते हैं जहाँ वस्तुओं को निश्चित रूप से अनुपस्थित कहा जाना चाहिये, क्योंकि ये केवल कल्पित

---

<sup>१</sup> प्रत्ययान्तर, प्रत्ययान्तर-साकल्यम्, साकल्यम् = सन्निधि, तुकी० न्याबिटी० पृ० २२-२३-२३ १। अ-प्रत्यक्ष को उपलब्धि का कदाचित् ही कारण कहा जा सकता है क्योंकि अनस्तित्व और उसके विज्ञान का भी इसी प्रकार इस पद से ग्रहण होता है, तुकी न्याबिटी० २८ २२ "अर्थ ज्ञान एव प्रत्यक्षस्य घटस्य अभाव उच्यते।" अनुपलब्धि विप्रकृष्ट प्रत्यक्ष में निहित होता है। विप्रकृष्ट प्रत्यक्ष और सामान्य रूप से विप्रकृष्टत्व में सम्बन्ध विभागात्मक है, प्रथम द्वितीय का उद्दिष्ट भाग है और व्यापकार्थ में उसे धारण करता है। इसलिये अ-प्रत्यक्ष से अनस्तित्व का अनुमानात्मक स्तर स्वीकार है, क्योंकि प्रथम अनिवार्यतः द्वितीय का एक अश है। यह द्रष्टव्य है कि ए० वेन ने, आगमन के द्वितीय अभिनियम के अपने निर्धारण में "अथवा हेतु का एक अनिवार्य अश" इन शब्दों को छोड़ दिया है, जो जे० स्टु० मिल के निर्धारण में मिलते हैं। यदि श्री मिल ने यह कहा होता कि "वह स्थिति मात्र जिसमें दो दृष्टान्त भिन्न हैं, या तो फल है अथवा घटना का अनिवार्य अंश", तो उनका वक्तव्य उस बौद्ध दृष्टिकोण के अनुकूल हो जाता जिसके अनुसार वस्तुओं के बीच केवल दो प्रकार के ही सम्बन्ध, अर्थात् तादात्म्य (= विरोध का निश्चय) और तदुपत्ति होते हैं। प्रत्येक दशा के विषयवस्तु की समानो और असमानो दोनों से ही आगमन द्वारा स्थापना की जाती है।

हैं, जैसे, उदाहरण के लिये, आकाश में पुष्प, खरगोश के सर पर मींग, बाँभ का पुत्र इत्यादि । मात्र वही स्थिति, जिसमें इन उदाहरणों का प्रथम के साथ साधर्म्य है अनुपस्थित वस्तु की कल्पित उपस्थिति है । यही स्थिति अनुपलब्धि की हेतु अथवा अनिवार्य अंश है । इस प्रकार, अनुपलब्धि का स्वभाव एक हेत्वाश्रित उपस्थिति के उच्छेद में निहित है । यहाँ वैधर्म्य का नियम यह कहता है कि फल के उच्छेद के साथ हेतु का भी उच्छेद होता है । यह एक मिश्रित हेत्वाश्रित परार्थानुमान है जो विघातक रूप में युक्त है । वास्तव में साध्य-आधारवाक्य यह कहता है कि —

यदि कोई वस्तु उपस्थित है तो, यह मान लेने पर कि उसके प्रत्यक्ष में अन्य कोई अवरोध नहीं है, उसका प्रत्यक्ष होगा । किन्तु एक स्थान विशेष पर उसका प्रत्यक्ष नहीं है । फलस्वरूप वह अनुपस्थित (उपस्थित नहीं) है ।

सामान्य तर्कवाक्य यह व्यक्त करता है कि प्रत्यक्ष-योग्य किसी वस्तु के अस्तित्व का, उस समय जब अनिवार्य स्थितियों की समग्रता पूर्ण होती है तो, प्रत्यक्ष निरपवाद रूप से अनुगमन करता है । सत्ता अ-सत्ता का प्रतिषेध है, और विज्ञान अ-विज्ञान का प्रतिषेध है । इसलिये हमें यहाँ साधर्म्य के नियम के अनुसार व्यक्त सामान्य आधारवाक्य का व्यतिरेक मिलता है (जहाँ अ-प्रत्यक्ष को अ-सत्ता के साथ व्याप्ति के रूप में प्रस्तुत किया गया है) । उद्देश्य के प्रतिषेध को विधेय बनाया गया है, और विधेय के प्रतिषेध को उद्देश्य । इस प्रकार, सामान्य आधारवाक्य यह व्यक्त करता है कि फल के प्रतिषेध की हेतु के प्रतिषेध के साथ निरपवाद व्याप्ति है क्योंकि प्रथम प्रतिषेध द्वितीय पर निर्भर है । यदि अस्तित्व का प्रतिषेध है, अर्थात् यदि सत्ता का विधान है, तो प्रत्यक्ष (अ-अप्रत्यक्ष), यदि मार्ग में कोई अन्य अवरोध नहीं है तो, अवश्य अनुगमन करेगा । फल की (अर्थात् अस्तित्व की) अनुपस्थिति में अनिवार्यतः हेतु की (अर्थात् अ-प्रत्यक्ष की) अनुपस्थिति अनिवार्यतः निहित होती है । किन्तु हेतु उपस्थित है । अतः उसके फल को भी अवश्य उपस्थिति होना चाहिये । दूसरे शब्दों में यह कि समस्त अनिवार्य स्थितियों की पूर्ति के बाद भी वस्तु का प्रत्यक्ष नहीं हो रहा है, अतः वह उपस्थित नहीं है, उसका स्थान विशेष पर अस्तित्व नहीं है । हेतु की अनुपलब्धि सदैव ही व्यापक को व्यक्त करती है जिसमें फल की अनुपलब्धि व्याप्य होने के कारण अधीनस्थ होती है । जब वैधर्म्य के नियम का व्यवहार होता है तब सदैव यह दिखाना आवश्यक है कि निगमित फल, जो यहाँ हेत्वाश्रित

दृश्यता का अ-प्रत्यक्ष है, के उच्छेद मे हेतु का उच्छेद अनिवार्यत निहित होता है ।

### § ४. शेष दस आकार

अनुपलब्धि परार्थानुमान के शेष दस आकार “किसी कल्पित दृश्यता की अनुपलब्धि को साक्षात् व्यक्त नहीं करते, बल्कि ये किसी अन्य की विधि अथवा अनुपलब्धि को व्यक्त करते हैं, और यह हेत्वाश्रित दृश्यता की स्वभावानुपलब्धि मे अनिवार्यत आकृत्यन्तरित हो जाते हैं ।”<sup>१</sup> इसलिये ये, यद्यपि परोक्ष रूप से ही, स्वभावानुपलब्धि के प्रच्छन्न सूत्रों के अतिरिक्त और कुछ नहीं ।

ग्यारह आकारों का क्रम प्रत्यक्षत निगमन की उत्तरोत्तर जटिलता के अनुसार निर्धारित है । यह स्वभावानुपलब्धि के आकार से आरम्भ होकर प्रतिषेध्यकारण के विरुद्ध कार्य की उपलब्धि ( कारणविरुद्धकार्योपलब्धि ) मे समाप्त होता है । दस आकारों को दो प्रमुख वर्गों के अन्तर्गत विभक्त किया जा सकता है । एक वर्ग के अन्तर्गत सभी सूत्र आते हैं जो कारण-विरुद्ध कार्य की अनुपलब्धि के निगमन मे निहित होते हैं । इस वर्ग मे सात आकार, अर्थात् ४ से ८ और १०-११, आते हैं । दूसरे वर्ग मे तीन आकार, अर्थात् २, ३ और ९, आते हैं जो एक अन्य अनुपलब्धि का निगमन करते हैं । दूसरे शब्दों मे ये प्रतिषेध्य के कार्य की अनुपलब्धि का अथवा प्रतिषेध्य के व्याप्य के व्यापक धर्म की अनुपलब्धि का निगमन करते हैं ।

दूसरा आकार प्रतिषेध्य के कार्य की अनुपलब्धि मे निहित है, जैसे —

साध्य-आधारवाक्य जहाँ धूम नहीं है, वहाँ उसके अप्रतिबद्ध सामर्थ्यवाले कारण नहीं हैं ।

पक्ष-आधारवाक्य यहाँ धूम का अभाव है ।

निष्कर्ष यहाँ उसके अप्रतिबद्धसामर्थ्यवाले कारण नहीं है ।

“यहाँ” शब्द से इगित स्थान पक्षपद के अनुरूप है । धूम के अप्रतिबद्ध-सामर्थ्यवाले कारणों की उपस्थिति का तथ्य साध्यआधारवाक्य के, और “धूम का अभाव” मध्यपद के अनुरूप है । यदि हम “धूम का अभाव” शब्द को एक विधायक रूप मे ग्रहण करे तो परार्थानुमान Celarent प्रकार का होगा । अन्यथा यह तीन प्रतिषेधात्मक तर्कवाक्यों से युक्त होगा और एरिस्टॉटिल के नियम को बचाने के लिये इस बात को स्वीकार करने के अतिरिक्त अन्य कोई मार्ग नहीं है कि द्विविध प्रतिषेध से युक्त साध्य आधार-वाक्य विधायक है; तब आकार Camestres होगा ।

हेतु की उपस्थिति से उसके फल की अनिवार्यता के निगमन को बौद्ध तर्कशास्त्र में सुरक्षित नहीं माना गया है क्योंकि हेतु सदैव अपना फल उत्पन्न नहीं करता। अन्तिम क्षण तक कोई न कोई अप्रत्याशित तथ्य हस्तक्षेप कर सकता है जिससे उसका फल घटित न हो, इसलिये, जैसा कि तदुत्पत्ति के बौद्ध-सिद्धान्त का परीक्षण करते समय हम देख चुके हैं, केवल अन्तिम क्षण ही यथार्थ हेतु, प्रापकता का यथार्थ क्षण, अथवा परमार्थ-मत् होता है। अतः एक अनुपस्थित फल से अनुपस्थित हेतु के अनुमान में हेतु अप्रतिबद्ध-सामर्थ्यवाले हेतु, अर्थात् फल के तत्काल पूर्ववर्ती अन्तिम क्षण का द्योतक है।

तर्कना के इस आकार का उस समय उपयोग होता है जब हेतु अदृश्य होते हैं। उनकी कल्पित हेत्वाश्रित दृश्यता का प्रतिषेध होता है।

अगला, तीसरा आकार भी एक ऐसा उदाहरण है जब एक तथ्य की अनुपलब्धि का दूसरे तथ्य की अनुपलब्धि से निगमन होता है किन्तु इनके बीच का सम्बन्ध हेतुत्व पर आधारित नहीं होता। यह अधिष्ठान के तादात्म्य पर आधारित है। यह प्रतिषेध्य के व्याप्य के व्यापक धर्म की अनुपलब्धि है। जैसे—

साध्य-आधारवाक्य : जहाँ वृक्षों का अभाव है वहाँ स्वभावतः शिशपा नहीं हैं।

पक्ष-आधारवाक्य इस स्थान पर वृक्ष का अभाव है।

निष्कर्ष इस स्थान पर शिशपा का भी अभाव है।

पक्षपद “इस स्थान” शब्द से, साध्य “शिशपा का अभाव” शब्द से, और मध्य “वृक्ष का अभाव” शब्द से व्यक्त है। गत उदाहरण की ही भाँति यह आकार भी तीन प्रतिषेधात्मक तर्कवाक्यों से युक्त है और इसे या तो Celarent अथवा Camestres आकारों में व्यवस्थित किया जा सकता है। व्यापक धर्म का यहाँ मात्र अनुपलब्धि से निर्धारण होता है। व्याप्य की अनुपस्थिति तादात्म्य के नियम पर आधारित है।

इस तथा अगले आकारों में यथार्थवादी सम्प्रदाय दो तथ्यों अथवा विकल्पों के बीच निरपवाद सम्बन्ध की स्थापना में सन्तुष्ट हैं और न तो इस सम्बन्ध की प्रकृति का ही अनुसन्धान करते हैं और न हमें यही बताते हैं कि दो पदों के बीच किस प्रकार का सम्बन्ध होता है तथा वह किस नियम पर आधारित होता है। बौद्धों के अनुपलब्धि परार्थानुमान के सभी आकारों को एक ही Celarent आकार के और कुछ को Camestres के अन्तर्गत ला दिया जायगा। किन्तु बौद्ध सिद्धान्त इस मान्यता से आरम्भ

होता है कि तथ्यो और विकल्पो के बीच केवल दो प्रकार के सम्बन्ध, एक विरोध के नियम पर आधारित और दूसरा तदुत्पत्ति के नियम पर आधारित, होते हैं, तथा इस दृष्टिकोण के अनुसार परार्थानुमानीकरण की पद्धति, ग्यारह योग प्रस्तुत कर सकती है जिनमें से यद्यपि सभी आकार में Colarent तथापि प्रतिषेधात्मक तर्कना के भिन्न प्रकार हैं। इस विभाजन पर “परार्थानुमानीय आकारो की मिथ्या सूक्ष्मता” का आक्षेप नहीं किया जा सकता, बल्कि ये विज्ञान के दो आधारभूत नियमों के साथ अपने सम्बन्ध पर आधारित आकारों के वर्गीकरण है।

चौथा आकार प्रतिषेध्य के स्वभाव से विरुद्ध की उपलब्धि में निहित है, जैसे —

साध्य-आधारवाक्य जहाँ प्रापक अग्नि है वहाँ शीतस्पर्श नहीं है।

पक्ष-आधारवाक्य यहाँ प्रापक अग्नि है।

निष्कर्ष यहाँ शीतस्पर्श नहीं है।

यह आकार Colarent है और विरोध के नियम के अनुसार तादात्म्य द्वारा सम्बद्ध तथ्यो का द्योतक है। ताप का, जो कि शीत का विरोधी है, साक्षात् अनुभव नहीं है, और ताप वर्जित अग्नि का प्रत्यक्ष हो रहा है, अन्यथा अन्य आकार का आश्रय लेना होता। इस आकार का ऐसी स्थितियों में प्रयोग होता है जहाँ अग्नि का दृष्टि द्वारा साक्षात् प्रत्यक्ष तो होता है, किन्तु द्रष्टा और अग्नि को पृथक् करने वाली दूरी के कारण ताप का अनुभव नहीं हो सकता। इस प्रकार एक कल्पित शीतस्पर्श की अनुपलब्धि है।

अगला, पाँचवा आकार, विरोध के सम्बन्ध के अतिरिक्त हेतुत्व के सम्बन्ध के समावेश सहित गत का ही परिवर्तित रूप है। यह प्रयिषेध्य से विरुद्ध कार्य की उपलब्धि है, जैसे —

साध्य-आधारवाक्य जहाँ धूम है वहाँ शीतस्पर्श नहीं है।

पक्ष-आधारवाक्य यहाँ धूम है।

निष्कर्ष यहाँ शीतस्पर्श नहीं है।

नि सन्देह यहाँ ऐसे धूम का तात्पर्य है जो पर्याप्त शक्तिशाली अग्नि की उपस्थिति का सूचक है। इस आकार का उस स्थिति में प्रयोग किया जाता है जब अग्नि और शीतस्पर्श दोनों का ही साक्षात् अनुभव नहीं होता। जब शीतस्पर्श का साक्षात् अनुभव होता तो प्रथम अनुपलब्धि आकार के अनुसार स्वभावानुपलब्धि का ही प्रयोग किया गया होता। जहाँ अग्नि का साक्षात् प्रत्यक्ष हो वहाँ अनुपलब्धि के चौथे आकार, स्वभावविरुद्धोपलब्धि का ही प्रयोग करना

चाहिये । किन्तु जब दोनों ही इन्द्रियो की पहुँच के बाहर हो तब इस आकार, अर्थात् विरुद्धकार्योपलब्धि का प्रयोग होता है ।

अगला, छठवाँ आकर प्रतिपेक्ष के विरुद्ध में व्याप्त धर्मान्तर की उपलब्धि में निहित है । यह एक और जटिलता का समावेश करता है किन्तु, फिर भी, यह दो ऐसे तथ्यों के विभागात्मक सम्बन्ध पर आधारित है जिनमें से एक दूसरे का अंग है, जैसे —

साध्य-आधारवाक्य जो हेत्वान्तर की अपेक्षा रखता है वह नित्य नहीं है ।

पक्ष-आधारवाक्य आनुभविक वस्तुओं का नाश विशेष हेतुओं की अपेक्षा रखता है ।

निष्कर्ष यह नित्य नहीं है ।

यह बौद्धों के क्षणिकवाद या क्षणिक सत्ता के सिद्धान्त के विरुद्ध यथार्थवादियों का तर्क है । बौद्ध यह मानते हैं कि प्रत्येक वस्तु का नाश अनुभव-निरपेक्ष रूप से निश्चित है क्योंकि सत्ता का स्वभाव ही ऐसा है । सत्ता और नाश तादात्म्य के द्वारा सम्बद्ध है । जिसकी भी यथार्थ सत्ता और उत्पत्ति है वह स्वभावतः नित्य नश्वर है । यथार्थवादी यह तथ्य प्रस्तुत करते हैं कि प्रत्येक नाश का हेतु होता है, जैसे उदाहरण के लिये, घट काल द्वारा विनष्ट नहीं होता बल्कि हथौड़े के प्रहार से नष्ट होता है । यह आकस्मिक हेतुत्व अ-हेतुत्व का विरुद्ध धर्मों है और अहेतुत्व नित्यत्व अथवा शाश्वतत्व के आधीन है । नित्यत्व के अभाव को, इस प्रकार एक ऐसी अधीनस्थ विशिष्टता के संकेत द्वारा दर्शाया गया है जो नित्यत्व के विरुद्ध है । हेतुत्व, अ-हेतुत्व और नित्यत्व की धारणाओं का सम्बन्ध विरोध और तादात्म्य के नियम पर आधारित है ।

यत्न प्रस्तुत उदाहरण में प्रत्यक्षतः हम अनूर्त धारणाओं से सम्बद्ध हैं, अतः यह प्रश्न उठता है कि हेत्वाश्रित प्रत्यक्षत्व की अनुपलब्धि के सिद्धान्त को यहाँ सदैव प्रत्येक अनुपलब्धि का स्वभाव माना जा सकता है या नहीं । धर्मान्तर<sup>१</sup> कहते हैं कि “विधेय अथवा साध्यपद ‘नित्यत्व’ की यथार्थता का प्रतिपेक्ष करते समय वास्तव में हमें इस प्रकार तर्क करना चाहिये — यदि हमारे समक्ष प्रस्तुत तथ्य नित्य होता तो हमें उसके नित्य स्वभाव का कुछ अनुभव होता, फिर भी, किसी नित्य स्वभाव का कभी भी अनुभव नहीं हुआ, अतः यह नित्य नहीं है ।” निष्कर्ष यह कि जब हम नित्यता का प्रतिपेक्ष करते हैं तो यह प्रतिपेक्ष किसी ऐसी वस्तु का द्योतक होता है जिसे प्रत्यक्षत्व की समस्त स्थितियों में हेत्वाश्रित रूप से रखा गया होता है । यहाँ तक कि किसी प्रेत

<sup>१</sup> न्यायिटी० पृ० ३३.१३, अनुवाद पृ० ९४ ।



की, जिसे अदृश्य माना जाता है, उपस्थिति का प्रतिषेध करते समय भी हम एक क्षण के लिये उसके प्रत्यक्ष-योग्य होने की कल्पना करके ही ऐसा कर सकते हैं। केवल इसी प्रकार हम ऐसे के निश्चयो पर पहुँच सकते हैं कि “यह घट है” “यह प्रेत नहीं है”। बौद्धों के निश्चय के सिद्धान्त तथा विज्ञान-विकल्प के युग्म के साथ इसके तादात्म्य से यह साक्षात् निष्कर्ष निकलता है कि कोई भी सर्वथा अमूर्त विचार नहीं होता, प्रत्येक अमूर्त विचार, यदि वह किसी न किसी प्रकार विज्ञान से संयुक्त नहीं है तो, “आकाश में पुष्प” है।

अनुपलब्धि का सातवाँ आकार, पुनः, एक परोक्ष अनुपलब्धि और तदुत्पत्ति पर आधारित है। यह प्रतिषेध्य के कार्य के विरुद्ध की उपलब्धि है, जैसे —

साध्य-आधारवाक्य जहाँ भी अप्रतिबद्धसामर्थ्यवाली अग्नि है वहाँ अप्रतिबद्धसामर्थ्यवाले शीत के कारण नहीं हैं।

पक्ष-आधारवाक्य किन्तु यहाँ अ-प्रतिबद्धसामर्थ्यवाली अग्नि है।

निष्कर्ष अतः यहाँ शीत के अप्रतिबद्धसामर्थ्यवाले कारण नहीं हैं।

शीत उत्पन्न करनेवाले तत्त्वों की उपस्थिति के साक्षात् प्रत्यक्ष की कोई सम्भावना न होने के कारण हम उनकी उपस्थिति की कल्पना कर लेते हैं और तब इस धारणा का कुछ दूरी पर साक्षात् प्रत्यक्ष अग्नि की दीप्ति की ओर संकेत करके प्रतिषेध करते हैं। हमें इस आकार का उस समय अवश्य उपयोग करना चाहिये जब न तो स्वयं शीत का और न उसके कारणों का ही साक्षात् प्रत्यक्ष हो सकता है। जहाँ शीत का अनुभव हो सकता है वहाँ दूसरे आकार, कार्यानुपलब्धि, जैसे “यहाँ अप्रतिबद्धसामर्थ्यवाले शीत के कारण नहीं है, क्योंकि यहाँ शीत नहीं है”, का प्रयोग करेंगे। और जब इसके कारण विज्ञान में उपलब्ध हो तब हम प्रथम आकार, स्वभावानुपलब्धि का प्रयोग करेंगे जैसे “यहाँ शीत के कोई कारण नहीं हैं क्योंकि हम उनका अनुभव नहीं कर सकते हैं। यहाँ निगमन अक्षत तदुत्पत्ति पर और अक्षत विरोध के नियम पर आधारित है। अग्नि की उपस्थिति शीत की अनुपस्थिति के साथ विरोध के नियम द्वारा सम्बद्ध है। शीत के कारणों की अनुपस्थिति अग्नि की अनुपस्थिति के साथ तदुत्पत्ति के नियम द्वारा सम्बद्ध है।

अगला, अनुपलब्धि का आठवाँ आकार, पुनः, मात्र तादात्म्य और विरोध के नियमों पर आधारित है। यह प्रतिषेध्य के व्यापक से विरुद्ध की उपलब्धि में निहित है, जैसे —

साध्य-आधारवाक्य जो नाम से सम्बद्ध है वह किसी ऐन्द्रिक उद्दीपक द्वारा उत्पन्न मात्र-प्रतिभास नहीं है।

उदाहरण ईश्वर, वस्तु इत्यादि ।

पक्ष-आधारवाक्य हमारे विचारों में से कोई नाम के साथ सम्बद्ध है ।

निष्कर्ष वह एक मात्र-प्रतिभास नहीं है ।<sup>१</sup>

यहाँ जिसका प्रतिषेध है वह वस्तु से आने वाले ऐन्द्रिक उद्दीपक द्वारा उत्पन्नत्व का तथ्य है । यह विशिष्टता उक्त तथ्य के आधीन है जो नाम प्राप्त करने के अयोग्य है, और इसका उक्त तथ्य के साथ विरोधत्व है जो नाम प्राप्त करने के योग्य है । अतः इस वाद वाले तथ्य की स्थापना हो जाने पर अभिलाष्य विचारों के प्रतिभास मात्र होने की सम्भावना वर्जित हो जाती है ।

इस दशा में भी इस बात का प्रतिषेध करने में कि इस उदाहरण में भी अभिलाष्य विचारों के प्रतिभास मात्र होने का प्रतिषेध करने में हमें इस प्रकार का विचार उत्पन्न करने वाले एक प्रतिभास मात्र की कल्पना करने का प्रयत्न करना चाहिये और फिर एक निरपेक्ष प्रतिषेध द्वारा कल्पना की प्रगति को अवरुद्ध कर देना चाहिये, एक विकल्प के रूप में अभिलाष्य विचार और एक अनभिलाष्य प्रतिभास का अन्तर्सम्बन्ध और अन्योन्याश्रयत्व तादात्म्य और विरोध के नियमों पर आधारित है । यह सत्तात्मक तादात्म्य द्वारा एक अनुपलब्धि निगमन है । प्रतिषेध्य की हेत्वाश्रित प्रत्यक्षता को छूटवें आकार की भाँति समझना चाहिये ।

अनुपलब्धि का नवों आकार एकमात्र तदुत्पत्ति के सिद्धान्त पर आधारित है । यह प्रतिषेध्य के कारण की अनुपलब्धि है, जैसे —

माध्य-आधारवाक्य जहाँ अग्नि का अभाव है वहाँ धूम नहीं है ।

पक्ष-आधारवाक्य यहाँ अग्नि का अभाव है ।

निष्कर्ष यहाँ धूम नहीं है ।

इस आकार का उस समय प्रयोग किया जाता है किसी हेतु जब के फल का माक्षात् प्रत्यक्ष नहीं हो सकता । जब उसकी किसी गोचर स्थान में उपस्थिति की कल्पना की जा सकती हो तो हम स्वभावानुपलब्धि के आकार का उपयोग करेंगे ।

इसी साध्य-आधारवाक्य का वैधर्म्य के नियम के अनुसार व्यक्त एक विधायक परार्थानुमान के लिये भी प्रयोग किया जा सकता है । तब यह भारतीय आगमनात्मक-निगमनात्मक परार्थानुमान के सामान्य प्रकार को व्यक्त करेगा जिसमें आगमन वैधर्म्य की विधि पर आधारित होता है और

<sup>१</sup> ताटी० पृ० ८८ १७ और वाद ।

यह मिश्रित हेत्वाश्रित परार्थानुमान के विघातक रूप को व्यक्त करता है ।  
चास्तव मे तब हमे यह उदाहरण मिलेगा

साध्य-आधारवाक्य जहाँ अग्नि का अभाव है वहाँ धूम नहीं है ।

पक्ष-आधारवाक्य किन्तु यहाँ धूम है ।

निष्कर्ष यहाँ अग्नि है ।

अनुपलब्धि परार्थानुमान का दसवाँ आकार, पुन एक द्विविध सम्बन्ध पर आधारित है जिसमे से एक तदुत्पत्ति पर और दूसरा विरोध के नियम पर आधारित है । यह प्रतिषेध्य के कारण के विरुद्ध की उपलब्धि है, जैसे —

साध्य-आधारवाक्य • जहाँ अप्रतिबद्धसामर्थ्यवाली अग्नि है वहाँ रोमहर्षं नहीं हो सकता ।

पक्ष-आधारवाक्य यहाँ ऐसी अग्नि विशेष है ।

निष्कर्ष यहाँ रोमहर्षं नहीं हैं ।

इस आकार का उस समय प्रयोग किया जाता है जब न तो शीत का, यद्यपि उपस्थित होने पर, साक्षात् अनुभव और न रोमहर्षादि उसके सक्षणो का ही साक्षात् प्रत्यक्ष होता है । तब इनकी कल्पना कर ली जाती है और फिर सामर्थ्यवान अग्नि की उपस्थिति के सकेत द्वारा इनको अवरुद्ध कर दिया जाता है । रोमहर्ष का शीत के साथ सम्बन्ध तदुत्पत्ति के नियम पर आधारित है । शीत का अ-शीत अथवा अग्नि के साथ सम्बन्ध विरोध के नियम पर आधारित है ।

अनुपलब्धि परार्थानुमान का अन्तिम, ग्यारहवाँ आकार एक अन्य हेतुक सम्बन्ध द्वारा और भी जटिल है । यह प्रतिषेध्य कारण के विरुद्ध कार्य की उपलब्धि है, जैसे —

साध्य-आधारवाक्य जहाँ धूम है वहाँ रोमहर्षं नहीं है ।

पक्ष-आधारवाक्य यहाँ धूम है ।

निष्कर्ष यहाँ रोमहर्षादि नहीं है ।

उन दशाओ मे जहाँ रोमहर्ष को साक्षात् देखा जा सकता है, हम इसका स्वभावानुपलब्धि से ही प्रतिषेध करेंगे । उन दशाओ मे जहाँ इसका कारण, शीत की संवेदना, का साक्षात् अनुभव हो सकता है वहाँ इसके प्रतिषेध के लिये हम नवें आकार, कारणानुपलब्धि, का प्रयोग करेंगे । उन दशाओ मे जहाँ अग्नि का प्रत्यक्ष हो रहा है वहाँ हम अनुपलब्धि परार्थानुमान के दसवें आकार, कारणविरुद्धोपलब्धि, का प्रयोग करते हैं । किन्तु जब इनमे से

तीनों का साक्षात् प्रत्यक्ष नहीं हो सकता तब हम निगमित तथ्य की उपस्थिति की कल्पना करके एक अनुपलब्धि परार्थानुमान में प्रतिवाद करते हैं जिसमें कारणविरुद्धकार्योपलब्धि होती है। यह आकार भी, इस प्रकार, अनिवार्यतः एक प्रतिवादित ससूचन के अतिरिक्त और कुछ नहीं। इस प्रकार, प्रथम आकार शेष सभी दस आकारों को अपने में सम्मिलित कर लेता है। कोई अन्य आकार सम्भव नहीं है। उदाहरण के लिये, विरुद्ध व्याप्य की उपलब्धि कोई प्रमाणिक आकार नहीं प्रदान करेगी। वह केवल एक विशेष निश्चय ही प्रदान करेगी और हम देख चुके हैं कि, सभी विशेष निश्चय भारतीय तर्कशास्त्र में प्रमाणिक तर्कना के क्षेत्र से वहिष्कृत हैं।

### § ५. अनुपलब्धि का महत्त्व

हमने बौद्ध नैयायिकों का उनके अनुपलब्धि के सूक्ष्म विश्लेषण में अध्ययन किया। स्वभावानुपलब्धि तथा निगमित अनुपलब्धि के प्रत्येक सम्भव प्रकार का परीक्षण किया गया। सर्वत्र इसे एक ही सिद्धान्त में निहित देखा गया। यह एक प्रतिषेधात्मक ससूचन है। यह यथार्थ का साक्षात् बोध करने की विधि नहीं है। इस रूप में भी इसका हमारे व्यवहार को निर्देशित करने में कुछ महत्त्व है। यह परीक्षा 'अर्थ' और प्रामाणिकता से युक्त है, किन्तु फिर भी, यह सर्वथा निरर्थक और अनावश्यक प्रतीत होता है। हमारे ज्ञान के, जो स्वभावतः यथार्थ का विज्ञान है, क्यों सम्पूर्ण प्रदेश का अर्धभाग अन्य कुछ नहीं बल्कि प्रतिषेधात्मक ससूचन से सम्बद्ध हो ? 'यतः यथार्थ तथा उसके विज्ञान के बीच का सम्बन्ध हेतुक होता है—विधायक ज्ञान यथार्थ का उत्पाद होता है—अतः यह निष्कर्ष स्वाभाविक है कि अनुपलब्धि-ज्ञान को यथार्थ के अभाव का उत्पाद होना चाहिये। भारत के तथा पाश्चात्य देशों के अनेक दार्शनिक संप्रदायों का ऐसा ही दृष्टिकोण है। किन्तु यह एक त्रुटि है। यथार्थ सत्ता और अ-सत्ता से निर्मित नहीं है। यथार्थ सदैव सत्ता है। यह प्रश्न बना ही रह जाता है कि हमारे ज्ञान का सम्पूर्ण अर्धभाग ससूचनोत्पत्ति प्रतिषेध में व्यस्त है, जबकि इसका यथार्थ के साक्षात् विज्ञान के लिये प्रत्यक्षतः एक श्रेष्ठतर उपयोग हो सकता था? इस प्रश्न का उत्तर इस प्रकार है। यद्यपि सत्, असत् और सत् से निर्मित नहीं, और ज्ञान भी ज्ञान और अ-ज्ञान से निर्मित नहीं, तथापि प्रत्येक प्रत्यक्ष एक ऐसे प्रत्यक्ष में निहित होता है जो उसी वस्तु के अप्रत्यक्ष का अनुवर्ती होता है, अर्थात् जो किसी-

मात्र अ-प्रत्यक्ष का नहीं, किसी सर्वथा अदृश्य के अप्रत्यक्ष का नहीं बल्कि स्वयं अपनी हेत्वाश्रित दृश्यता के अभाव का अनुवर्ती होता है। ऐसा प्रत्यक्ष जो अप्रत्यक्ष के व्यवधानों से विच्छिन्न न हो वह प्रत्यक्ष होगा ही नहीं। प्रत्यक्ष सदैव ही विच्छिन्न प्रत्यक्ष, अर्थात् उसी वस्तु के अप्रत्यक्ष के व्यवधानों से पृथक्कृत प्रत्यक्ष होता है। इसलिये अ-प्रत्यक्ष इन्द्रिय-प्रत्यक्ष की सीमा का कभी अतिक्रमण नहीं कर सकता। अनुपलब्धि अ-प्रत्यक्ष के अतिरिक्त और कुछ नहीं, और अ-प्रत्यक्ष सदैव ही एक सम्भव प्रत्यक्ष का द्योतक होता है, इसे हमारे ज्ञान को ऐन्द्रिक अनुभव की सीमा के भीतर रखना चाहिये।

इस समस्या पर धर्मोत्तर इन पक्तियों में अपना विचार प्रगट करते हैं<sup>१</sup> “यत् अनुपलब्धि का प्रत्येक प्रकार ऐसी वस्तुओं का द्योतक है जिन्हें प्रत्यक्षत्व की स्थितियों में रखा जा सकता है, और जो इसीलिये दृश्य होते हैं, अतः इस कारण प्रत्येक अनुपलब्धि हेत्वाश्रित प्रत्यक्षत्व की एक स्वभावानुपलब्धि के अतिरिक्त प्रायः और कुछ नहीं।” अनुपलब्धि के अन्य सब प्रकार, साथ ही या तो विरोध के नियम पर अथवा तदुत्पत्ति के नियम पर आधारित होते हैं। किन्तु इन दोनों ही नियमों का अधिकार-क्षेत्र सम्भव अनुभव की सीमा से बाहर नहीं जाता। यदि किसी विकल्प के स्थूलत्व और बोध को कोई वस्तु बाधित करती है, अथवा किसी वस्तु के हेतु अथवा फल को कोई वस्तु बाधित करती है, तब हम अनुपलब्धि का निश्चय करते हैं। वही लेखक<sup>२</sup> यह कहता है कि “हम जब भी (स्थापित) तथ्यों के उपाश्रयण के बाधित होने का, अथवा उनके (स्थापित) हेतु के सम्बन्ध के बाधित होने का बोध करते हैं तब हमें अनिवार्यतः इस बात से अवगत होना चाहिये कि हमें उनका एक प्रत्यक्ष और, साथ ही साथ, प्रत्यक्ष का पूर्ववर्ती अ-प्रत्यक्ष हो चुका है। अब ये वस्तुयः जिनका (एकान्तरित रूप से) प्रत्यक्ष और अ-प्रत्यक्ष हो चुका है, अनिवार्यतः प्रत्यक्षयोग्य हैं। इसलिये, विरोध के नियम पर आधारित सभी आकारों जैसे, उदाहरण के लिये, चौथे आकार स्वभावविरुद्धोपलब्धि में, तथा तदुत्पत्ति पर आधारित सभी आकारों, जैसे उदाहरण के लिये नवें आकार कारणानुपलब्धि में, हमें यह समझ लेना चाहिये कि विरोधी तथ्यों की (हेतु की अथवा फल की) अनुपलब्धि केवल दृश्य या ग्राह्य अनुभव की ही द्योतक है।”

<sup>१</sup> न्यायिटी० पृ० ६८६, अनुवाद पृ० १०२।

<sup>२</sup> न्यायिटी० पृ० ३८.११ अनुवाद पृ० १०३।

## ५६. विरोध और हेतुत्व केवल आनुभविक क्षेत्र में ही

इस प्रकार, इस बात की स्थापना की गई कि अनुपलब्धि के सभी सम्भाव्य प्रकार केवल ग्राह्य तथ्यों के आधार पर ही सम्भव हैं। दूसरी ओर, इस बात की भी स्थापना की गई कि ये सभी प्रकार उन दो आधारभूत नियमों पर आधारित हैं जिन पर ही सम्बन्धों का हमारा समस्त ज्ञान आधारित है, अर्थात् तादात्म्य और तदुत्पत्ति (कार्य-कारणभाव) के नियमों पर। निष्कर्ष यह है कि उस क्षेत्र को, जिसमें ये दो आधारभूत नियम स्थापित होते हैं, अनुभव ही होना चाहिये। इस अनुभव के क्षेत्र के बाहर निरपेक्ष के क्षेत्र में न तो अनुपलब्धि के लिये कोई स्थान है और न विरोध के लिये। इस निरपेक्ष या परमार्थ क्षेत्र की अ-सत्ता नहीं होती। इसमें केवल शुद्ध, निरपेक्ष, अ-सम्बद्ध सत्ता मात्र ही होती है और इसलिये इसमें न तो कोई विरोध हो सकता है और न कोई तदुत्पत्ति। इसलिये धर्मकोटि<sup>१</sup> कहते हैं कि “दोनों आधारभूत नियम आनुभविक वस्तुओं के अतिरिक्त अन्य किसी पर अपने अधिकार क्षेत्र का विस्तार नहीं करते” इस वाक्य की व्याख्या में धर्मोत्तर<sup>२</sup> यह कहते हैं “जो वस्तुये उपलब्ध और अनुपलब्ध होनी हैं उनसे भिन्न वस्तुयें तत्त्वमीमाणात्मक होती हैं जो कभी उपलब्ध नहीं होती। इनके किसी से विरोध, इनके किसी से कार्यकरण भाव की कल्पना भी असम्भव है। इसलिये इस बात का निर्धारण असम्भव है कि इनका किनके साथ विरोध है, और किनके साथ इनका कार्यकारणभाव है। इस कारण विरोधी तथ्यों (तथा साथ ही साथ कार्यो अथवा कारणों) का उसी समय प्रतिषेध उचित है जब उनकी उपलब्धि और अनुपलब्धि की वारम्बारता देखी जा चुकी हो।” किसी भी अन्य विरोध की अथवा किसी भी अन्य कार्यकारणभाव की इस प्रकार स्थापना हो जाने पर, असंगत तथ्यों का उसी समय प्रतिषेध किया जा सकता है जब वे दृश्य हों, अर्थात् जब वे उपलब्ध और अनुपलब्ध दोनों हों। वास्तव में विरोध उसी समय होता है जब किसी एक पद की उपस्थिति होने पर हम दूसरे की अनुपस्थिति का स्पष्ट अनुभव करते हैं।<sup>३</sup> कार्यकारणभाव की उस समय स्थापना होती है जब कार्य की अनुपलब्धि पर एक अन्य तथ्य, उसका कारण, भी अनुपलब्ध होता है। विकल्पों के उपाश्रयण

<sup>१</sup> न्यायि० पृ० ३८ १९,, अनुवाद पृ० १०४।

<sup>२</sup> न्यायिटी० पृ० ३८ २०, अनुवाद पृ० १०४।

<sup>३</sup> वही, पृ० ३९.२, अनुवाद पृ० १०५।

को उस समय स्थापित माना जाता है जब कि व्यापक का अनुपलब्धि पर व्याप्य की भी अनिवार्यत अनुपलब्धि होती है। वास्तव में हमें इस तथ्य के प्रति जागरूक होना चाहिये कि हमारे विकल्पो की व्याप्ति और उनका व्यापकार्थ अनुपलब्धि पर आधारित होता है। 'वृक्ष, और 'शिशपा' पदों की तुलनात्मक व्याप्ति उस समय ही निश्चित होती है जब हम यह जानते हैं कि यदि किसी स्थान विशेष पर वृक्षों का अभाव है तो वहाँ शिशपा का भी निश्चित अभाव होगा। और किसी वस्तु की अनुपलब्धि का ज्ञान सदैव ही उसकी कल्पित उपलब्धि के प्रतिषेध से ही उत्पन्न होता है। इसलिये यदि हम विरोध के, कार्यकारणभाव के, अथवा भिन्न व्याप्ति के कुछ उदाहरण स्मरण करते हैं तो हमें अपनी स्मृति में कुछ प्रतिषेधात्मक अनुभवों को भी अवश्य रखना होगा। दृश्य की अनुपलब्धि ही अभाव के हमारे विकल्पो का आधार है, जो विरोध, कार्यकारणभाव और उपाश्रयण के नियमों के हमारे ज्ञान का विषय है। "यदि हमारी स्मृति में कुछ तदनुरूप दृश्य-अनुपलब्धि नहीं है तो हम विरोध और अन्य सम्बन्धों को स्मरण नहीं कर सकेंगे। इस दशा में किसी तथ्य का अभाव एक असंगत तथ्य की उपलब्धि से अथवा अपने कारण की अनुपलब्धि इत्यादि से अनुसरित नहीं होगा। यतः उस दृश्य-अनुपलब्धि को, जो उस समय हमें हुई थी जब हमने किसी अव्याप्ति अथवा कार्य-कारणभाव को सर्वप्रथम ग्रहण किया था, हमारी स्मृति में अवश्य उपस्थित होना चाहिये, अतः यह स्पष्ट है कि अनुपलब्धि ज्ञान सदैव ही किसी कल्पित उपलब्धि के वर्तमान अथवा पूर्व, प्रतिषेध पर आधारित होता है।",<sup>१</sup>

### § ७. अतीन्द्रिय विषयों की अनुपलब्धि

अनुपलब्धि का बौद्ध-सिद्धान्त, निश्चय के बौद्ध-सिद्धान्त का ही एक साक्षात् परिणाम है। हम देख चुके हैं कि, निश्चय का आधारभूत रूप प्रत्यक्षात्मक निश्चय, अथवा—जो एक ही बात है—इस रूप में कि "यह एक घट है" एक सविकल्पक निश्चय है। इस प्रकार का निश्चय वाह्यार्थ से सम्बद्ध प्रत्येक विकल्प में निहित होता है, और इस आशय में विकल्प और अध्यवसाय ( निश्चय )<sup>२</sup> विकार्य शब्द हो जाते हैं। इसलिये अनुपलब्धि एक प्रयासित सविकल्पक प्रत्यक्ष के प्रतिषेध में निहित है, और इस कारण प्रत्येक अनुपलब्धि दृश्य की, ऐसी वस्तुओं की अनुपलब्धि है जिनकी उपलब्ध

<sup>१</sup> न्यायिणी० पृ० ३९९, अनुवाद पृ० १०६।

<sup>२</sup> विकल्प=अध्यवसाय।

होने के रूप में कल्पना की जा सकती है। एक अदृश्य प्रेत की उपस्थिति की अनुपलब्धि, हम देख चुके हैं कि, केवल उसकी उपस्थिति की, अर्थात् उसके दृश्य रूप मात्र की ही अनुपलब्धि है। किन्तु यथार्थवादी और तर्कबुद्धिवादी वैशेषिक और सांख्य कुछ अतीन्द्रिय वस्तुओं की चर्चा करते हैं, अर्थात् ऐसी वस्तुओं की जो स्वभावन अदृश्य होती हैं, जिन्हें इन्द्रियों के समक्ष कभी भी प्रस्तुत नहीं किया जा सकता, जो 'अदृश्य' होती हैं। इस प्रकार के विषयों की अनुपलब्धि अथवा अ-प्रत्यक्ष 'अ-प्रत्यक्षयोग्य का अ-प्रत्यक्ष' (अदृश्य की अनुपलब्धि) है। कल्पित दृश्यता की अनुपलब्धि सम्यक् ज्ञान का एक प्रमाण है, क्योंकि यह अभावव्यवहारकारी होता है। किन्तु ऐसे विषयों का अ-प्रत्यक्ष अथवा अनुपलब्धि, जिनकी इन्द्रियों के समक्ष उपस्थिति की कल्पना ही नहीं की जा सकती प्रमाण नहीं है क्योंकि यह अभावव्यवहारकारी नहीं हो सकते। धर्मकीर्ति<sup>२</sup> पूछते हैं कि इस प्रकार की अनुपलब्धि का स्वभाव और कार्य क्या है? और आप यह उत्तर देते हैं कि इसका स्वभाव 'ज्ञान की साक्षात् और परोक्ष दोनों ही विधियों को वर्जित करना' तथा इसका कार्य वही है जो एक अनिश्चयात्मक निश्चय का कार्य होता है। दूसरे शब्दों में यह एक सशय या अनिश्चय है। तत्त्वमीमांसात्मक विषयों के सम्बन्ध में कोई साक्षात् अथवा परोक्ष ज्ञान नहीं है। इनके सम्बन्ध में केवल अनिश्चय, अर्थात् समस्याएँ ही हैं। तत्त्वमीमांसात्मक विषय अ-विषय हैं, तत्त्वमीमांसात्मक निश्चय अनध्यवसाय हैं। अनिश्चित अध्यवसाय एक आत्मविरोधी पद है। विकल्प अ-विकल्प है, और तत्त्वमीमांसात्मक कोई भी अनिश्चय एक समस्या या प्रश्न, और हम देख चुके हैं कि कोई निश्चय या अध्यवसाय एक उत्तर, एक निर्णय होता है।

धर्मोत्तर<sup>३</sup> यह व्याख्या करते हैं "कोई विषय तीन प्रकार से विप्रकृष्ट हो सकता है, अर्थात् देश, काल और स्वभाव से।" इसका अर्थ यह है कि तात्त्विक विषय कालातीति, देशातीत और ग्राह्य यथार्थ से अतीत होता है। "इस प्रकार के विषयों के सम्बन्ध में अनुपलब्धि सशयहेतु होती है। अब, इस प्रकार के हेतु का स्वभाव क्या है? इसका स्वभाव प्रत्यक्ष अनूमाननिवृत्ति-लक्षण होता है। इसका अर्थ यह है कि यह ज्ञान होता ही नहीं क्योंकि ज्ञान का स्वभाव वास्तव में ज्ञान-ज्ञेय स्वरूप होता है।"

<sup>१</sup> अदृश्य-अनुपलब्धि।

<sup>२</sup> न्यायि० पृ० ३९ १९; अनुवाद पृ० १०७।

<sup>३</sup> न्यायिटी० पृ० ३९ २१, अनुवाद पृ० १०७।



ज्ञान, ज्ञेय और ज्ञान के बीच, नियम और उसके ज्ञान के बीच, अथवा यथार्थ और तर्क के बीच एक सम्बन्ध होता है। इसीलिये यह प्रश्न<sup>१</sup> किया गया है कि “यदि प्रमाण प्रमेय की सत्ता को सिद्ध करता है तो यह आशा करना स्वभाविक ही होगा कि प्रमाण का अभाव प्रमेय के अभाव की प्रतिपत्ति होगा।”

इस प्रश्न का धर्मकीर्ति<sup>२</sup> इस प्रकार उत्तर देते हैं : “प्रमाण की निवृत्ति होने पर भी अर्थ का अभाव असिद्ध ही है।” इसका अर्थ यह है कि यदि कोई अर्थ विधायक रूप से अप्रत्यक्षयोग्य हो तो विघातक रूप से भी उसका प्रत्यक्ष नहीं किया जा सकता। तात्त्विक विषय की न तो स्थापना की जा सकती है और न उसका प्रतिषेध ही किया जा सकता है। वह सदैव एक सशय बना रहता है।

धर्मोत्तर<sup>३</sup> इसकी यह व्याख्या करते हैं “जब कारण अवर्तमान होता है तब कार्य भी नहीं होता, और जब एक व्यापक अवर्तमान होता है तब व्याप्य भी नहीं होता।” अनिवार्य अन्योन्याश्रयत्व के केवल दो ही सम्बन्ध, एक-कार्यकारणभाव और दूसरा सहसमवाय, हो सकता है। यदि ज्ञान अनिवार्यतः यथार्थ से सम्बद्ध है तो यह किस प्रकार का सम्बन्ध है ? यह कार्यकारण-भाव है अथवा तादात्म्य है ? यदि ज्ञान किसी यथार्थ का कारण हो, अथवा यह किसी यथार्थ का व्यापक हो, तब ज्ञान का अभाव तत्सम्बन्धी यथार्थ के अभाव को भी सिद्ध करेगा। किन्तु ज्ञान इनमें से कोई भी नहीं। इसलिये इसका अभाव कुछ भी सिद्ध नहीं करता। ज्ञेय यथार्थ और ज्ञान के बीच का सम्बन्ध अवश्य हेतुक होता है, यथार्थता ही ज्ञान उत्पन्न करती है। कारण की वैधर्म्यता कारणत्व की असम्भाव्यता को सिद्ध नहीं करती। प्रतीत्यसमुत्पन्नत्व के सिद्धान्त के अनुसार यह हेतुक अन्योन्याश्रयत्व को निवृत्त नहीं करती। यत् प्रत्येक यथार्थ अपने कारणों का कार्य होता है, अतः किसी कार्य के उपलब्ध होने पर हम सदैव ही उसके कारण की यथार्थता का वैध निगमन कर सकते हैं। इसलिये प्रमाण से उसके प्रमेय के यथार्थ का निगमन वैध है। प्रमाण का अस्तित्व तत्सम्बन्धी प्रमेय के अस्तित्व को तो

<sup>१</sup> न्याविटी० पृ० ४०१, अनुवाद, पृ० १०७।

<sup>२</sup> न्यावि० पृ० ४०; अनुवाद पृ० १०७।

<sup>३</sup> न्याविटी० पृ० ४०४, अनुवाद पृ० १०८।

सिद्ध करता है, किन्तु इसका विपरीत कथन सत्य नहीं है। किसी वस्तु के प्रमाण का अभाव उस वस्तु के भी अभाव को सिद्ध नहीं करता। धर्मोत्तर<sup>१</sup> का यह कथन है “प्रमाण प्रमेय की मत्ता को सिद्ध करता है, किन्तु प्रमाण का अभाव प्रमेय के भी अभाव की व्यवस्था नहीं कर सकता।”

यह सत्य है कि धर्मकीर्ति के अनुपलब्धि परार्थानुमान के दूसरे आकार के अनुसार कार्य की अनुपलब्धि कारण की अनुपलब्धि को सिद्ध कर सकती है। कार्य की अनुपलब्धि तब सम्भव है जब, उदाहरण के लिये, धूम की अनुपलब्धि के आधार पर हम इसके कारण, अग्नि, का प्रतिषेध करते हैं। धर्मोत्तर<sup>२</sup> यह व्याख्या करते हैं कि “यत कारण वास्तव में अपने कार्यों को अनिवार्यतः उत्पन्न नहीं करते, अतः जब हमें कार्य की अनुपलब्धि होती है तब हम ऐसे कारणों की ही अनुपलब्धि का निगमन कर सकते हैं जो अप्रतिवद्ध सामर्थ्यवाले हों, अन्य की नहीं। और ये कारण क्या हैं? “अप्रतिवद्ध सामर्थ्यवाले कारण ही वह कारण होते हैं जो (क्षणों की पूर्वगामी-संस्कृत शृङ्खला के) अन्तिम अणु में विद्यमान होते हैं, क्योंकि अन्य पूर्वगामी क्षणों के सामर्थ्य के प्रतिवद्ध हो जाने की सम्भावना को कभी भी वर्जित नहीं किया जा सकता।” तब यदि हम यह कहते हैं कि एक मानसिक व्यापार के रूप में अनुपलब्धि का एक बाह्यार्थ में एक कारण अवश्य होना चाहिये, तो यह इसी आशय में सत्य होगा कि वह अनुपलब्धि तक भी किसी वस्तु का, अर्थात् यथार्थ के एक अनिश्चित क्षण का एक विधायक ज्ञान है।

ये विचार अत्यन्त महत्त्वपूर्ण हैं। ये एक धर्म के रूप में बौद्धमत के हृदय पर प्रहार करते हैं। बुद्ध की, सर्वज्ञ की सत्ता यहाँ दाँव पर है। वह निश्चित रूप से एक तात्त्विक सत्ता हैं, और अभी-अभी ऊपर निर्धारित सिद्धान्तों के अनुसार उनके सम्बन्ध में न तो कुछ निर्धारित किया जा सकता है और न किसी बात को अस्वीकार ही किया जा सकता है। यदि उन्हें सत्ता के, परमार्थ सत्ता के ही साथ समीकृत कर दिया जाय तब निःसन्देह, उन्हें अस्वीकार नहीं किया जा सकता। सत्ता अ-सत्ता नहीं हो सकती। किन्तु इस प्रकार की सत्ता के सम्बन्ध में कुछ भी ज्ञान नहीं प्राप्त किया जा सकता—न तो समर्थन के रूप में और न प्रतिषेध के रूप में।

## § ८. भारतीय विकास

अनुपलब्धि के बौद्ध सिद्धान्त की मौलिकता तथा उन तर्कों ने जिनके

<sup>१</sup> न्यायिटी० पृ० ४०८; अनुवाद पृ० १०८।

<sup>२</sup> न्यायिटी० पृ० ३११०, अनुवाद, पृ० ८८।

आधार पर इसकी पुष्टि की गई, भारतीय तर्कशास्त्र के क्षेत्र में एक क्रान्ति का श्रीगणेश कर दिया। इससे भारतीय दर्शन के सभी सम्प्रदाय इस विषय पर अपने-अपने दृष्टिकोणों पर इस रूप में पुनर्विचार के लिये विवश हो गये जिससे कि वे जहाँ तक सम्भव हो इस नवीन सिद्धान्त को अपने उन आधारभूत मतों के अन्तर्गत ग्रहण कर सकें, जिन्हें निःसन्देह वे त्याग नहीं सकते थे। कुछ सम्प्रदायों ने बौद्ध सिद्धान्त को प्रायः सम्पूर्णतः और कुछ ने अंशतः ग्रहण कर लिया, किन्तु कुछ ने इसका दृढतापूर्वक विरोध भी किया। बौद्ध वास्तव में, यह मानते थे १) यथार्थ सत्ता और अभाव में विभक्त नहीं है, यह केवल सत्ता में ही निहित है। २) फिर भी, एक विशेष प्रकार के अभाव की, अर्थात् अभाव-व्यवहार का निर्देश करने वाले ज्ञान की एक विधि के रूप में विषयात्मक वैधता है। ३) अनुपलब्धि यथार्थ के ज्ञान की प्रत्यक्ष विधि नहीं है, यह एक परोक्ष विधि है और इसलिये इसे अनुमान के अन्तर्गत सम्मिलित किया गया है। ४) इस प्रकार के अनुमान में तार्किक हेतु "अप्रत्यक्ष" अर्थात् एक प्रतिषेध्य हेत्वाश्रित इन्द्रिय-प्रत्यक्ष है।

इन चारों बातों में से नैयायिकों ने केवल अन्तिम को ही ग्रहण किया, किन्तु इसकी इस प्रकार व्याख्या की कि इसका सम्पूर्ण महत्त्व ही समाप्त हो गया। वात्स्यायन<sup>१</sup> यह स्वीकार करते हैं कि अभाव का एक हेत्वाश्रित निश्चय के रूप में ज्ञान होता है। यदि वस्तु की सत्ता होती तो उसका ज्ञान भी अवश्य हुआ होता। फिर भी, यह उनके इस आधारभूत दृष्टिकोण में हस्तक्षेप नहीं करता कि यथार्थ सत्ता और अभाव दोनों में निहित है, और इन दोनों का ही इन्द्रिय-प्रत्यक्ष द्वारा प्रत्यक्ष होता है। हेत्वाश्रित की, जिससे वस्तु के अभाव की उपलब्धि होती है, इन्द्रियों द्वारा साक्षात् प्रत्यक्ष के एक विशेष प्रकार के रूप में, और अभाव की सत्ता की एक प्रकार के अतिरिक्त धर्म के रूप में व्याख्या की गई है। एक अनुपस्थिति घट, तथा उस स्थान के बीच जहाँ से वह अनुपस्थित है, एक विशेष्य-विशेषण-भाव होता है। यह सम्बन्ध न तो सयोग होता है और न समवाय, बल्कि एक स्वभाव सम्बन्ध होता है। फिर भी, यह विषयात्मक दृष्टि से यथार्थ होता है और इन्द्रियों द्वारा इसका प्रत्यक्ष हो सकता है। इस प्रकार, इन्द्रियों और अनुपस्थित विषय में एक वास्तविक सन्निकर्ष होता है, अर्थात् अनुपस्थिति एक यथार्थता है।

वैशेषिक यथार्थवाद में अपने प्रतिद्वन्द्वी, नैयायिकों से पर्याप्त भिन्न रहे। इन लोगों ने यह स्वीकार किया कि अभाव सत्ता नहीं है, और यह भी कि

ऐसी कोई सत्ता नहीं है जिसे अभाव कहा जा सके।<sup>१</sup> अतः इसका इन्द्रियो द्वारा विज्ञान नहीं हो सकता,<sup>२</sup> किन्तु इसका अनुमान में ज्ञान हो सकता है,<sup>३</sup> जैसे उस समय जब जिस किसी कार्य का अनुत्पादित्व उसके कारण की अनुपस्थिति के निगमन के लिये पर्याप्त आधार होता है। इन लोगों ने यह स्वीकार किया कि इस प्रकार का अनुमान एक सम्भव प्रत्यक्ष के अनुपलम्भत्व में निहित है।<sup>४</sup> फिर भी, यह लोग अनुपस्थित वस्तु और उसके प्रत्यक्षीकृत रिक्त स्थान के बीच विशेष्य-विशेषण-भाव की यथार्थता को स्वीकार करते रहे। इनके लिये अनुपस्थित वस्तु का प्रत्यक्ष एक स्वतन्त्र नहीं वल्कि परस्पर अपेक्ष प्रत्यक्ष था।<sup>५</sup> इस आधार पर वैशेषिकों ने किसी प्रकार नैयायिकों से समझौता कर लिया और जब ये दोनों सम्प्रदाय वाद में मिश्रित हो गये तब नैयायिक विचारों को उसमें समन्वित कर लिया गया।

अनेक अन्य समस्याओं की ही भाँति अनुपलब्धि की समस्या पर भी भीमामक दो उप-सम्प्रदायों में विभक्त थे। प्रभाकर ने, जो “वीद्वो के मित्र थे”<sup>६</sup> बौद्ध-सिद्धान्त को स्वीकार कर लिया। यह इस बात को मानते थे कि अभाव कोई पृथक् यथार्थता नहीं है और अनुपलब्धि एक प्रमाण नहीं है। रिक्त स्थान वाह्य यथार्थता है, अनुपस्थिति वस्तु-कल्पना है। रिक्त स्थान का इन्द्रियो द्वारा प्रत्यक्ष होता है, जब कि अनुपस्थित वस्तु का एक ऐसे अनुपलब्धि-निश्चय में प्रतिषेध किया जाता है जो उसकी कल्पित उपस्थिति का निगमन करता है।<sup>७</sup> किन्तु इस सम्प्रदाय का बहुसंख्यक वर्ग, जो कुमारिलभट्ट का अनुयायी था, अपने प्राचीन

१ तुकी० न्याकण्ड० पृ० २२६ २१, जहाँ न्यायवास्तिककार को सपक्ष में उद्धृत किया गया है किन्तु अनुपलब्धि के साक्षात् प्रत्यक्ष को अस्वीकार किया गया है।

२ वही, पृ० २२५.१६, २३।

३ प्रशस्त० पृ० २२५, १४।

४ ये यह मानते हैं कि “योग्य-अनुपलम्भ-प्रतिपादक”, किन्तु ये यह स्वीकार नहीं करते कि “भूतलस्यैव अभावस्य प्रत्यक्षता”, तुकी० न्याकण्ड० पृ० २२६।

५ वही पृ० २२६ २३

६ “बौद्ध-वन्धु प्रभाकर;” तुकी० याकोवी के फेस्टश्रिफ्ट में मेरा लेख।

७ शास्त्रदीपिका, पृ० ३२६ और वाद।

३० बौ०

आचार्य उन शबरस्वामी के प्रति अक्षरशः निष्ठावान बना रहा जिन्होंने यह प्रतिपादित किया था कि “ज्ञान के किसी प्रमाण का अभाव वस्तु के अभाव को सिद्ध करता है।”<sup>१</sup> इस वर्ग ने बौद्धों के इस सिद्धान्त को अस्वीकृत कर दिया कि अभावात्मक वस्तु एक कल्पित वस्तु है। इन लोगों ने न केवल अभाव को एक बाह्य यथार्थ ही माना वरन् अभाव के द्विविध यथार्थ, एक विषयात्मक और एक आत्मनिष्ठ, को भी स्वीकार किया। इन लोगों के विचार से यह मत शबर के शब्दों से अनुसरित था। विषयात्मक अभाव विषय की वास्तविक अनुपस्थिति है—या तो उसकी उत्पत्ति के पूर्व, अथवा उसके विनाश के उपरान्त, अथवा एक विषय के सम्बन्ध में दूसरे का अभाव या ‘अन्यत्व’ अथवा निरपेक्ष अभाव। ये चारों प्रकार के अभाव विषयात्मक यथार्थ हैं। आत्मनिष्ठ अभाव हर प्रकार के प्रमाण का अभाव या उसकी अप्रापकता है। जब न तो प्रत्यक्ष, न अनुमान, और न ज्ञान का अन्य कोई प्रमाण उपलब्ध होता है तब ज्ञान के प्रमाण का यह अभाव स्वयं एक नवीन प्रमाण बन जाता है। इस प्रकार, विषय का यथार्थ अभाव ज्ञान के सभी प्रमाणों के यथार्थ का ज्ञेय प्रमाण बन जाता है।<sup>२</sup> अभाव किसी विषय का अभाव और तदनुरूप प्रमाण का अभाव दोनों ही है। इस सम्प्रदाय ने इस बात को अस्वीकार करके कि अनुपस्थित वस्तु कल्पित होती है, बौद्धों और प्रभाकर के मतों का विरोध किया। इन लोगों ने इस बात को अस्वीकार करके कि अभाव का इन्द्रियो द्वारा साक्षात् प्रत्यक्ष हो सकता है, नैयायिकों का विरोध किया। अभाव का अनुमान द्वारा ज्ञान होने को अस्वीकार करके इन लोगों ने वैशेषिकों का भी विरोध किया। ये यह मानते थे कि अभाव स्वयं एक विशेष और पूर्वग प्रमाण है जो अनुमान के साथ समन्वित किन्तु उसके अधीनस्थ नहीं है।<sup>३</sup>

इस प्रकार हमें एक विधायक और एक निषेधात्मक के रूप में तार्किक सिद्धान्त के द्विविध प्रभाव का उदाहरण मिलता है। एक पक्ष एक नवीन विचार के प्रभाव के सम्मुख नम्र होकर अपने सिद्धान्त का परित्याग और

<sup>१</sup> “अभावोपि प्रामाण्याभावो नास्तीत्य अस्य अर्थस्य असन्निकृष्टस्य” ।

<sup>२</sup> श्लोकवातिक ( अभाव ) पृ० ४७३ और वाद । शादी० पृ० ३२२ और वाद ।

<sup>३</sup> अनुपलब्धि के ‘भाट्ट-मीमांसक’ सिद्धान्त की न्यायकण्ड० पृ २२७५ और वाद में अलोचना की गई है ।

उसे नवीन तथा विदेशी मिद्धान्त द्वारा स्यान्तारित कर देता है। हमारा पक्ष नवीनता को अस्वीकार करके प्राचीन विश्वाम को दृढ़ करता हुआ उसको एक अत्यन्त दूरस्थ किन्तु तार्किक रूप में निगमित परिणामों तक विकसित करता है।

पाण्डित्यवादी वेदान्त ने अनुपलब्धि को एक विशेष प्रकार का प्रमाण माना है जो प्रत्यक्ष, अनुमान, तथा अन्य प्रमाणों के साथ समन्वित है। इनका अनुपलब्धि का मिद्धान्त बौद्धों से गृहीत है। यह मानना कि अनुपलब्धि सम्यक् ज्ञान का एक प्रमाण है, यह मानने के ही समान है कि यह निश्चयात्मक है, आवश्यक निश्चय से युक्त है, और इस आशय में प्रतिपेक्ष नहीं बल्कि निश्चय, परमार्थसत् का निश्चय है। वास्तव में पाण्डित्यवादी वेदान्त के अनुसार ज्ञान के इसके सभी प्रमाण ब्रह्म-ज्ञान, एक मात्र यथार्थता के ज्ञान, एक और अद्वितीय के ज्ञान हैं। जिस प्रकार इन्द्रिय प्रत्यक्ष “यह एक घट है” के निश्चय में ‘इदन्ता’ धर्म के रूप में विशुद्ध यथार्थ का ज्ञान है, उसी प्रकार अनुपलब्धि भी “यह घट नहीं है” अथवा “यह एक रिक्त स्थान है” जैसे निश्चयों में ‘इदन्ता’ धर्म का यथार्थ ज्ञान है। इन निश्चयों का ‘यह’ ( इदन्ता ) एक अनुभवातीत ‘इदन्ता’ है। बौद्धन्याय के वस्तु-स्वतक्षण को पाण्डित्यवादी वेदान्त में परमब्रह्म के परमार्थ-सत् के साथ समीकृत किया गया है।<sup>१</sup>

## § ९. योरोपीय समानान्तरताये

### ( क ) सिग्वर्ट का सिद्धान्त

अनुपलब्धि की समस्या का योग्य में सिग्वर्ट ने ठीक उसी प्रकार समाधान किया है जिस प्रकार धर्मकीर्ति ( और अग्रत दिङ्नाग ) ने इसका भाग्य में समाधान किया है। इसलिये, अपने अपने कार्य-क्षेत्रों में इन दो तर्कशास्त्रियों की, जिनमें से एक भारत में ७ वीं शताब्दी में और दूसरा जर्मनी में १९ वीं शताब्दी में हुआ था, अपनी-अपनी स्थितियों में कुछ समानता मिलती है। जिस प्रकार अनुपलब्धि पर भारतीय दृष्टिकोण के इतिहास को धर्मकीर्ति के पहले की स्थितियों, उनके परिष्कारों और अन्य सम्प्रदायों पर इन सबके प्रभावों का विवेचन करना चाहिये, ठीक उसी प्रकार योरोपीय पक्ष में हमें सिग्वर्ट के पूर्व की स्थिति, इनके परिष्कारों

<sup>१</sup> तुकी० वेदान्तपरिभाषा और न्यायमकरन्द में सर्वत्र ।

और आधुनिक समयों में इसके परिणामों का भी विवेचन करना आवश्यक है ।

एरिस्टॉटिल को अनुपलब्धि का विधि के स्तर पर ही विवेचन करने में कोई कठिनाई नहीं हुई । इनके लिये ये दोनों ही ज्ञान की स्वतन्त्र, समान रूप से पूर्वग और समन्वित पद्धतियाँ हैं । फिर भी, इन्होंने अपनी कोटियों के अन्तर्गत न तो अनुपलब्धि को ही सम्मिलित किया और न अभाव को ही । इस प्रकार ये एक अभावात्मक सत्ता की अनिवार्यता से भी बच गये । फिर भी, यह तथ्य कि अनुपलब्धि उतना पूर्वग नहीं है जितना विधि, इतना स्पष्ट है कि यह एरिस्टॉटिल की दृष्टि से सर्वथा बच नहीं सका होगा । उनकी यह टिप्पणी है कि “विधि अनुपलब्धि का पूर्ववर्ती होता है—ठीक उसी प्रकार जैसे सत्ता अभाव की पूर्ववर्ती होती है ।”<sup>१</sup> इस विचार ने इन्हें निश्चय या तर्कवाक्य की परिभाषा के अन्तर्गत अनुपलब्धि को भी विधि के ही स्तर पर रखने से विरत नहीं किया । इस अभिवृत्ति को योरोपीय तर्कशास्त्र के क्षेत्र में मध्ययुग से होते हुए सिग्वर्ट के पूर्व तक के आधुनिक समयों में निष्ठापूर्वक सुरक्षित रखा गया । काण्ट इस आशय में परम्परागत तर्कशास्त्र में विचलित नहीं हुये, यद्यपि, जैसा कि उनकी अत्यन्त उपदेशात्मक टिप्पणियों में से एक<sup>२</sup> से प्रतीत होता है, भावी सिद्धान्त उनके मन में उपस्थित था । फिर भी, उन्होंने इसे बहुत महत्त्व नहीं दिया, और इसे उनके हाथों कोई विकास भी प्राप्त नहीं हुआ । एरिस्टॉटिल के लिये विधि और अनुपलब्धि सत्ता और अभाव के तार्किक प्रतिरूप हैं । काण्ट के लिये विधि और अनुपलब्धि निश्चय के ऐसे रूप हैं जिनसे यथार्थता और अभाव के

<sup>१</sup> एनल पोस्ट० १. २५, ८६ बी ३३, तुकी० अर्डमैन लॉजिक <sup>३</sup>, पृ० ४९५, नोट ४,

<sup>२</sup> आप का यह कथन है ( क्रिरी० पृ० ५०८, द्वितीय संस्करण पृ० ७०९ ). “अनुपलब्धि-निश्चय का उपयुक्त प्रयोजन त्रुटियों को बचाना है । इसलिये ऐसी दशाओं में जहाँ त्रुटि कभी भी सम्भव न हो, त्रुटिपूर्ण ज्ञान को बचाने के लिये उद्दिष्ट अनुपलब्धि-तर्कवाक्य, निःसन्देह, अत्यन्त सत्य हो सकते हैं, किन्तु ये रिक्त होते हैं, ये किसी प्रयोजन की पूर्ति नहीं करते और इसलिये अक्सर एक अध्यापक की इस सुज्ञात उक्ति के समान व्यर्थ प्रतीत होते हैं कि सिकन्दर सेना के बिना किसी देश को विजित नहीं कर सका होगा ।”

पादार्थों का निगमन होता है। ये घटना मात्र के जगत के दो समन्वित पक्षों को व्यक्त करते हैं।

सिग्वर्ट इस कथन से आरम्भ करते हैं कि एरिस्टॉटिल तथा वे सभी तर्कशास्त्री जिन्होंने निश्चय को या तो विधि अथवा अनुपलब्धि मानने में और इस विभाजन को परिभाषा में सम्मिलित करने में एरिस्टॉटिल का अनुसरण किया उस सीमा तक ठीक थे जहाँ तक सभी निश्चयों को व्यापक रूप से इस प्रकार विभक्त किया गया है, और इस सीमा तक भी कि सामान्य रूप से निश्चय किसी उद्देश्य के विधेय के विधायन अथवा प्रतिषेध द्वारा ही सम्भव है, किन्तु ज्ञान की इन दो पद्धतियों को समान रूप से पूर्वग और परस्पर स्वतन्त्र होने के रूप से समन्वित करने में ये ठीक नहीं थे<sup>१</sup>। “अनुपलब्धि सदैव ही प्रयासित एकीकरण के विरुद्ध केन्द्रित होती है और उद्देश्य तथा विधेय को सम्बद्ध करने के या तो आन्तरिक रूप से उत्पन्न अथवा बाह्य प्रयोजित आरोप<sup>२</sup> की पूर्वकल्पना करती है।” तदनुसार “किसी प्रतिषेध का उसी समय श्रेष्ठ अर्थ होता है जब वह एक ऐसे प्रयास से उत्पन्न होता है जिसका कि अनुपलब्धि निश्चय में निरसन होता है।” विधायक निश्चय को एक पूर्ववर्ती प्रतिषेध की आवश्यकता नहीं पड़ती, जब कि प्रत्येक अनुपलब्धि की यह एक अनिवार्य शर्त है कि विचार में एक प्रयामित विधि को इसका पूर्ववर्ती अवश्य होना चाहिये।<sup>३</sup>

<sup>१</sup> उप० १ १५५।

<sup>२</sup> Zumuthung = आरोप।

<sup>३</sup> सिग्वर्ट के सिद्धान्त का एक उल्लेखनीय पूर्वाभास जे० एस० मिल के लॉजिक में मिलता है। ( १ पृ० ४४ )। अभाववाचक नामों का विवेचन करते समय आप कहते हैं कि ये नाम “विधायक और प्रतिषेधात्मक दोनों ही एक साथ हैं।” ‘अन्ध’ जैसे नाम दण्ड और पाषाण, जो यद्यपि देखते नहीं, के लिये नहीं व्यवहृत हो सकते। ये एक गुण के अभाव के और इस तथ्य के द्योतक हैं कि इनकी उपस्थिति की स्वभावतः आशा की जाती थी।” इसलिये केवल काव्य को छोड़कर हम कभी भी यह नहीं कह सकते कि पाषाण अन्ध हैं। तदनन्तर ऐसे पाषाणों के उदाहरणों को जो देखते या बोलते नहीं, सिग्वर्ट ने १,१७२, ब्राडले, १,११९ और अन्य ने भी दोहराया है।



वास्तव मे स्थिति ऐसी ही है "कि अनुपलब्धि का केवल एक प्रयासित विधायक निश्चय के समक्ष ही अर्थ होता है", यह उस समय एकदम स्पष्ट हो जाती है जब हम इस पर ध्यान देते है कि विधायक विधेयो की एक सीमित संख्या को ही किसी उद्देश्य के साथ सम्बद्ध किया जा सकता है, जब कि ऐसे विधेयो की जिनका प्रतिषेध किया जा सकता है, संख्या असीम है।<sup>१</sup> फिर वास्तव मे प्रतिषेध वही होते है जिनकी उपस्थिति की आशा करना स्वभाविक है। ये निश्चय कि "चूल्हे मे अग्नि नहीं है" अथवा "यह गरज नहीं रहा है"<sup>२</sup> ऐसी वस्तुओ के निश्चय हैं जिनका अभाव है। एक अभावात्मक वस्तु का निश्चय किस प्रकार सम्भव है? केवल कल्पना मे।—अभावात्मक वस्तु की कल्पना करके। एक अनुपलब्धि निश्चय ऐसी अभावात्मक वस्तु से सम्बद्ध होता है जिसकी हेंत्वाश्रित रूप से उपस्थित होने की कल्पना कर ली जाती है। इसलिये प्रत्याशित और सरलतापूर्वक कल्पनीय वस्तुओ की अनुपलब्धि स्वाभाविक है। किन्तु यह उस समय हास्यास्पद बन जाती है जब प्रतिषेध्य की उपस्थिति की कभी भी आशा ही नहीं की जा सकती। यदि "चूल्हे मे अग्नि नहीं है" ऐसा कहने की अपेक्षा किसी ने यह कहा होता कि "उसमे हाथी नहीं है" तो, यद्यपि अग्नि और हाथी दोनो ही अनुपस्थित हैं, तथापि द्वितीय निश्चय विचित्र प्रतीत होगा क्योंकि वह अप्रत्याशित है।

यदि हम सिगवर्ट के इस वक्तव्य से धर्मकीर्ति के सिद्धान्त की तुलना करें तो उल्लेखनीय साम्य मिलेगा। हम देख चुके हैं कि, बौद्ध दार्शनिक समस्त विज्ञानो के साक्षात् और परोक्ष के रूप मे विभाजन से आरम्भ करता है। अनुपलब्धि को परोक्ष वर्ग के अन्तर्गत रखवा गया है जिसे वह अनुमान<sup>३</sup> कहता है। यहाँ तक कि अनुपलब्धि के सरलतम उदाहरण, जैसे यह निश्चय कि "यहाँ कोई घट नहीं है" का भी प्रत्यक्ष के रूप मे नहीं बल्कि एक परोक्ष ज्ञान, एक अनुमानात्मक अनुपलब्धि के रूप मे विवेचन किया गया है। इस प्रकार के निश्चय का पूर्ण अर्थ इस प्रकार है "यत् सामान्य प्रत्यक्ष की सम्पूर्ण स्थितियां ठीक है, अत यदि इस स्थान-विशेष पर घट उपस्थित होता तो उसका प्रत्यक्ष अवश्य होता; किन्तु उसका वास्तविक प्रत्यक्ष नहीं हुआ,

<sup>१</sup> वही १, १५६

<sup>२</sup> वही १ १६८

<sup>३</sup> अनुमान—अनुमान-विकल्प।

इसलिये हमें यह निष्कर्ष निकालना चाहिये कि वह अनुपस्थित है।” अनुपलब्धि का सरल निश्चय, इस प्रकार, एक पूर्ण मिश्रित हेत्वाश्रित परार्थानुमान के रूप में आकृत्यन्तरित हो जाता है। धर्मोत्तर<sup>१</sup> पूछते हैं कि “किसी स्थान विशेष पर अनुपस्थित वस्तु का किस प्रकार ज्ञान होता है” और स्वयं इसका यह अत्यन्त स्वाभाविक उत्तर देते हैं कि “उसकी कल्पना कर ली जाती है”। यह कल्पना इस प्रकार के हेत्वाश्रित निश्चय के रूप में की जाती है “यदि इस स्थान-विशेष पर घट उपस्थित होता तो उसका प्रत्यक्ष होता, किन्तु यत उसका प्रत्यक्ष नहीं हुआ अतः हम उसकी उपस्थिति का प्रतिषेध कर सकते हैं।” अनुपलब्धि का तथ्य मध्य पद है जिससे घट की अनुपस्थिति का निगमन किया गया है। अनुपलब्धि निश्चय, यहाँ तक कि अत्यन्त स्वाभाविक, अर्थात् अप्रत्यक्षत्व का निश्चय भी, एक अनुमान होता है। इस तथ्य का कि धर्मकीर्ति इसे अनुमान कहते हैं, जब कि सिग्वर्ट एक प्रतिषेधात्मक निश्चय की चर्चा करते हैं, कोई महत्त्व नहीं है, क्योंकि अनुमान का यहाँ परोक्ष ज्ञान अर्थ है। प्रतिषेध एक परोक्ष ज्ञान है और एक हेत्वाश्रित विधि के निषेध में निहित होता है।

इस प्रकार, अनुपलब्धि की खोज तथा इसके अर्थ के स्पष्ट निर्धारण का श्रेय भारत में धर्मकीर्ति को और योरोप में सिग्वर्ट को दिया जाना आवश्यक है। एक मौलिक तार्किक समस्या के इस सान्निपात को दर्शन के तुलनात्मक इतिहास की एक उल्लेखनीय घटना मानना चाहिये।

ऐसा प्रतीत होता है कि दोनों ही दार्शनिकों ने प्रायः एक समान विधि से ही यह खोज की है। सिग्वर्ट कहते हैं कि एरिस्टॉटिल के एक प्रासंगिक कथन के अनुसार किसी विधायक तर्कवाक्य में उद्देश्य और विधेय के एकीकरण से विभेद करते हुये उद्देश्य और विधेय के पृथक्करण के रूप में परिभाषा देकर अनुपलब्धि-निश्चय के स्वतन्त्र पद की रक्षा करना असम्भव है। सिग्वर्ट<sup>३</sup> कहते हैं कि “किसी निश्चय का विधेय कभी भी एक सत्ता नहीं होता, इसकी एक पृथक् सत्ता के ऐसे रूप में कल्पना ही नहीं की जा सकती जिसे उद्देश्य से वास्तव में पृथक् माना जा सके।”

<sup>१</sup> न्यायिटी० पृ० ४९ १७, अनुवाद पृ० १३८।

<sup>२</sup> न्यायिटी० पृ० २२ ८; अनुवाद पृ० ६२।

<sup>३</sup> वही १ १७०

यह पृथक्करण उस यथार्थता में वर्तमान नहीं होता जो हमारे निश्चय में उद्दिष्ट होती है।<sup>१</sup> “किसी वस्तु का केवल उसके गुण के साथ और गुण का केवल उस वस्तु के साथ ही अस्तित्व होता है। दोनों एक अपृथक्कणीय एकत्व का निर्माण करते हैं।” “यदि हम सरलतम, प्रत्यक्षात्मक निश्चय को<sup>२</sup> ही लें, तो बाह्यार्थ का विज्ञान के साथ सादृश्य एक सर्वथा आन्तरिक सम्बन्ध होता है और हम यह नहीं मान सकते कि किसी निश्चय के धर्मों का सम्बन्धीकरण, समान विषयात्मक धर्मों के सम्मिलन के समकक्ष है।”<sup>३</sup> हम जानते हैं कि भारतीय दृष्टिकोण भी बिल्कुल यही है जिसके अनुसार वास्तविक निश्चय प्रत्यक्षात्मक होता है जो किसी विज्ञान को उसके बाह्यार्थ के साथ एकीकृत करते हुये इन्हें उद्देश्य के जो सदैव एक सत्ता होता है, विधेय के साथ जो कभी भी सत्ता नहीं होता, सम्बन्ध के एकीकरण में परिणत कर देता है।

यदि विधेय सदैव ही एक उद्देशात्मक रचना हो, चाहे विधायक अथवा प्रतिषेध्य, तो विधि और अनुपलब्धि का अन्तर एक ही सत्ता की प्रत्यक्ष और परोक्ष अभिव्यक्ति के अन्तर में परिणत हो जाता है। एरिस्टॉटिल उस समय एक उचित बात का ही संकेत करते हैं जब वह यथार्थ सत्ता, ‘हाँक एलिविड’ को समस्त विधेयीकरण का समान उद्देश्य मानते हुये अभाव की किसी कोटि की कल्पना ही नहीं करते।

### (ख) विप्रकृष्ट योजक और प्रतिषेध्य विधेय

अनुपलब्धि के प्रति सामान्य दृष्टिकोण में समानता के परिणामस्वरूप प्रतिषेधात्मक निपात के उपयुक्त स्थान की समस्या के उत्तर में एक और समानता मिलती है। यत निश्चय उद्देश्य, विधेय और योजक से युक्त होता है, अतः यह पूछना स्वाभाविक है कि अनुपलब्धि योजक के साथ ही स्थित होती है अथवा विधेय के साथ। स्पष्ट है कि यह उद्देश्य के साथ स्थित नहीं

<sup>१</sup> वही १.१०४। सभी योरोपीय तर्कशास्त्रियों की ही भाँति सिग्वर्ट के मन में वह निश्चय है जिसे भारतीय विभागात्मक (स्वभाव-अनुमान) कहते हैं, क्योंकि हेतुत्व पर आधारित अनुमानात्मक निश्चय में उद्देश्य और विधेय दो भिन्न सत्ताओं के द्योतक होते हैं।

<sup>२</sup> Benennungsurtheil.

<sup>३</sup> वही।

हो सकती। निश्चय के ज्ञानमीमांसीय रूप में उद्देश्य एक वास्तविक विशेष, 'इदन्ता' धर्म होता है जो स्वयं सत्ता होता है और अभाव नहीं हो सकता। किन्तु विधेय सदैव ही एक सामान्य होता है जिसका विधायन या प्रतिषेध हो सकता है। इस प्रकार-उदाहरण में कि "यह वह है" योजक का प्रतिषेध हो सकता है और तब हमें यह प्रकार मिलेगा कि "यह वह नहीं है", अथवा विधेय का प्रतिषेध हो सकता है और तब हमें यह प्रकार मिलेगा कि "यह अ-वह है"। सिग्वर्ट यह मानते हैं कि अनुपलब्धि सदैव योजक को प्रभावित करती है। योजक का ही प्रतिषेध होता है विधेय का नहीं। आप यह टिप्पणी करते हैं कि 'प्रतिषेधात्मक योजक' नहीं हो सकता क्योंकि प्रतिषेधात्मक योजक एक विरोधत्व है। केवल ऐसा ही योजक हो सकता है जिसका प्रतिषेध हो। इस विचार के अनुसार एक प्रतिषेधात्मक विधेय का निश्चय विधायक होगा क्योंकि योजक का प्रतिषेध नहीं होगा। एरिस्टॉटिल<sup>१</sup> का भी यही मत है जिनके लिये non homo और nonjustus जैसे विधेय विधायक, यद्यपि अनिश्चित, हैं और non est justus जैसा निश्चय प्रतिषेधात्मक किन्तु est non-justus जैसा निश्चय विधायक है। और काण्ट का भी ऐसा ही मत रहा होगा जिन्होंने इन प्रतिषेधात्मक अथवा अनन्त विधेयों को 'सीमित' तथा तदनुसरित निश्चय को अनिश्चित कहा है। सिग्वर्ट के दृष्टिकोण का उण्ट<sup>२</sup> ने सशक्त विरोध किया है जिनके लिये प्रतिषेधात्मक विधेय का निश्चय अनुपलब्धि-निश्चयों का प्रमुख वर्ग है, जब कि प्रतिषेधात्मक योजक का निश्चय, जिसे ये 'पृथक्करण निश्चय' कहते हैं, अल्प महत्त्व ही रखता है। वी० अर्डमैन<sup>३</sup> कुछ आरम्भिक विचलन के बाद यह निर्णय करते हैं कि प्रतिषेधात्मक विधेय का निश्चय प्रतिषेधात्मक ही रहता है, और ब्राड्ले<sup>४</sup> भी ऐसा करते हैं।

अब, सिग्वर्ट के मत तथा उसने जिस विवाद को उत्पन्न किया है उसको देखते हुये बौद्ध तर्कशास्त्र की क्या स्थिति है ?

धर्मकीर्ति के अनुसार अनुपलब्धि किसी उपस्थिति की प्रयासित विधि के विरुद्ध केन्द्रित होती है, और फलस्वरूप यह योजक के, यदि योजक का अर्थ सत्ता और उपस्थिति है तो, विरुद्ध केन्द्रित होती है। प्रतिषेधात्मक

<sup>१</sup> तुकी० ग्रीटे० उपु० पृ० १२२

<sup>२</sup> लॉजिक<sup>३</sup>, पृ० २२६, नोट १

<sup>३</sup> लॉजिक, पृ० ५००।

के नियम जो विरोध, तादात्म्य और तदुत्पत्ति के नियम हैं। तादात्म्य और तदुत्पत्ति के विधायक नियमों की विरोध के प्रतिपेक्षात्मक नियम के साथ अन्तर्क्रिया के द्वारा अनुपलब्धि के कौन से आकार उत्पन्न होते हैं इसका ऊपर उल्लेख किया जा चुका है और यहाँ उसको पुन दोहराने की आवश्यकता नहीं है।

किन्तु, यद्यपि यह सत्य है कि अनुपलब्धि-निश्चय में प्रतिपेक्ष योजक को प्रभावित करता है, तथापि हमें यह नहीं भूलना चाहिये कि मत्तावाचक क्रिया का जो योजक को व्यक्त करती है, द्विविध कार्य होता है १) मत्ता को व्यक्त करना, और २) विधेय में योजक का कार्य करना। इसके सर्वथा अनुकूल प्रतिपेक्षात्मक योजक का भी द्विविध कार्य होता है १) अभाव को व्यक्त करना, और २) सम्बन्ध का प्रतिपेक्ष करना, अर्थात् पृथक्त्व को व्यक्त करना। जैसा कि सिम्बर्ट टिप्पणी करते हैं, यह सत्य है कि पृथक् करने वाला योजक अपने आप में विरोधत्व है, फिर भी, तब योजक केवल नाम में ही योजक होगा। वास्तव में असमानता के आशय में यह पृथक्त्व का एक चिह्न होगा। और यतः इस प्रकार का पृथक्करण केवल दो विकल्पों के बीच ही मिल सकता है, अतः इस प्रकार का निश्चय सदैव दो विकल्पों का निश्चय, अथवा एक अनुमान-विकल्प, एक साध्य-आधारवाक्य होता है। यह फिर प्रत्यक्षात्मक निश्चय नहीं रह जाता। फिर भी, प्रत्यक्षात्मक-निश्चय का स्थानापन्न तत्त्व अनुमान के पक्ष-आधारवाक्य में होगा, जैसे —

<sup>१</sup> सिम्बर्ट एपु० पृ० १७९ और बाद, ऐसे नियम अथवा नियमों की खोज करते प्रतीत होते हैं जो इस बात की व्याख्या कर सकें कि क्यों कुछ विकल्प स्वभावतः विरुद्ध होते हैं और अन्य नहीं। आप प्रतिपेक्ष के लिये कोई आधार चाहते हैं। आप का कहना है कि विरुद्धत्व कुछ ऐसी बात है जो हमारी अभिव्यक्तियों के विषयवस्तु और उनके सम्बन्धों के वास्तविक स्वभाव के साथ “दी” होती है। और ब्राड्ले, जो सिम्बर्ट का इस अनुसन्धान में अनुसरण करते हैं, “गुणों के आत्मनिष्ठ मानसिक प्रत्यावर्तन” में, अर्थात् उस मानसिक अभेद्यता में एक समाधान पाते हैं जो भौतिक अभेद्यता के एक उपचारछल के अतिरिक्त और कुछ नहीं। हम देखेंगे कि भारतीयों के अनुसार विरुद्धत्व साक्षात् अथवा परोक्षरूप में सदैव ही विरोध के नियम पर आधारित होता है। अन्य किसी व्याख्या की आवश्यकता नहीं है।

साध्य-आधारवाक्य • जहाँ भी कोई भी वृक्ष हैं ही नहीं वहाँ शिशपा भी नहीं हो सकते ।

पक्ष-आधारवाक्य यहाँ कोई वृक्ष नहीं है (=प्रत्यक्ष) ।

निष्कर्ष यहाँ कोई शिशपा नहीं है ।

निष्कर्ष को इस विधान के साथ ही लेना चाहिये कि “यदि ये उपस्थित हो और इनके प्रत्यक्ष में हस्तक्षेप करनेवाली कोई बात हमें अवरुद्ध न करे तो हम इन्हें देख सकते हैं ।” इस प्रकार, सभी दशाओं में अनुपलब्धि को एक हेत्वाश्रित दृश्यता के अभाव में घटना आवश्यक है । यह आपत्ति नहीं की जा सकती कि अमूर्त विकल्प भी हो सकते हैं जिन्हें दृश्य या अदृश्य नहीं माना जा सकता क्योंकि बौद्ध दृष्टिकोण के अनुसार प्रत्येक विकल्प को साथ ही साथ एक प्रत्यक्षात्मक निश्चय भी होना चाहिये, उसे यथार्थता का द्योतक होना चाहिये अन्यथा वह ज्ञान के क्षेत्र से बाहर होगा ।

जो कुछ ऊपर व्याख्या की गई है उससे यह माना जा सकता है कि अनुपलब्धि निश्चय में कोई योजक होता ही नहीं, क्योंकि अभाव के ऐसे निश्चयों में सत्तावाचक क्रिया का न तो योजक अथवा सयोग का अर्थ होता है और न प्रतिषेधात्मक योजक अथवा पृथक्करण का यहाँ इसका अपने एक अन्य आशय, सत्ता के आशय में प्रयोग होता है । इसके प्रतिषेधात्मक रूप का अर्थ तब एक स्थान-विशेष पर किसी वस्तु विशेष की अनुपस्थिति होता है, किन्तु दो गुणों के बीच पृथक्करण अथवा प्रतिषेधात्मक गुण का विधेयन अर्थ नहीं होता । एक प्रतिषेधात्मक गुण एक विभेदक गुण के अतिरिक्त और कुछ नहीं, और सभी गुण विभेदक होते हैं, ऐसा कोई नहीं होता जो इस आशय में विभेदक और प्रतिषेधात्मक न हो । प्रतिषेधात्मक विधेयों के बौद्ध सिद्धान्त का, तथा अनुपलब्धि की समस्या से अपृथक्करणीय कुछ अन्य महत्वपूर्ण समस्याओं का आगे विवेचन किया जायगा । इनका विवेचन तो किया ही जायगा, इनके भारतीय रूप की, विरोध के नियम के सन्दर्भ में योरोपीय रूपों के साथ तुलना भी की जायगी ।<sup>१</sup>

<sup>१</sup> इस प्रकार यह स्पष्ट है कि भारतीय दार्शनिक सत्तावाचक क्रिया के द्विविध कार्य से पूर्णतया अवगत थे । यह कौतूहलवर्धक है कि तिब्बती और मंगोलियन राष्ट्रों ने इन दोनों कार्यों को कभी भी अस्त-व्यस्त नहीं किया होगा क्योंकि इनकी भाषाओं में इनकी अभिव्यक्ति के लिये दो

## ( ग ) निश्चय और पुनर्निश्चय

अनेक दार्शनिकों, जैसे फ्रांस में वर्गसाँ, इंग्लैण्ड में ब्राड्ल और बोमोंकि ने सिग्वर्ट के सिद्धान्त को पूर्ण सहमति के साथ स्वीकार कर लिया, किन्तु अन्य, जैसे एण्ट, ने इसे अस्वीकृत कर दिया, और वी० अर्डमैन ने इसे महत्त्वपूर्ण परिमार्जनो के साथ स्वीकार किया। यहाँ विण्डलवैण्ड के दृष्टिकोण का उल्लेख उपयोगी होगा क्योंकि इसकी भारतीय समानान्तरतायें स्वयं समस्या पर कुछ प्रकाश डाल सकती हैं। इस सिद्धान्त<sup>१</sup> के अनुसार प्रत्येक निश्चय द्विविध होता है। वह एक निश्चय और एक पुनर्निश्चय ( *Bourtheilung* ) से युक्त होता है। यह द्वितीय प्रथम के सम्बन्ध में निश्चय होता है ( *ein Urtheil über ein Urtheil* )। विधि और अनुपलब्धि को समन्वित करके इन्हें एक ही स्तर पर रखा गया है। किन्तु ये दोनों ही पुनर्निश्चय वर्ग के अन्तर्गत आते हैं। ये निश्चय नहीं हैं। आरम्भ में निश्चय में कोई निर्णय नहीं होता—वह न तो विधायक होता है और न प्रतिषेधात्मक। इस प्रकार, सिग्वर्ट का सिद्धान्त प्रतिषेधात्मक निश्चय की एक विशिष्टता के रूप में इन पर जो परोक्षत्व तथा आत्मनिष्ठत्व की प्रकृति का आरोप करता है उसका ही विण्डलवैण्ड ने विधि तक विस्तार कर दिया है, और तब ज्ञान के दोनों ही आधारभूत प्रकारों को परवर्ती और परोक्ष होने के रूप में समन्वित कर दिया है। लॉत्स इस द्वितीय स्तर को, जो प्रथम की प्रामाणिकता या अ-प्रामाणिकता के सम्बन्ध में निर्णय से युक्त होता है, एक परवर्ती “अतिरिक्त-विचार” ( *Nebengedanke* ) कहा है। वी० अर्डमैन तो “पुनर्निश्चय” शब्द को सुरक्षित रखते हैं, किन्तु ब्रेण्टानो और वर्गमैन प्रथम स्तर को मात्र प्रस्तुतीकरण कहना उचित मानते हुये निश्चय शब्द को

---

सर्वथा भिन्न शब्द मिलते हैं। तिव्वती में ‘योद’ और ‘मेद’ क्रियाओं को कभी भी ‘यिन’ और ‘मिन’ के साथ उलझाया नहीं जा सकता। प्रथम जोड़े का क्रमशः उपस्थिति और अनुपस्थिति अर्थ है, और दूसरे का संयोग और पृथक्त्व। किन्तु योरोप में दोनों अर्थ सदैव मिश्रित रहे। सर्वप्रथम जिसने विभेद का स्पष्ट वर्णन किया वह फ्रान्सीसी दार्शनिक लरोमिगिरे था, और अस्पष्टता के उल्लेख तथा पूर्ण स्पष्टीकरण के लिये हाँस, जेम्स मिल, और जे० एस० मिल जैसे व्यक्तियों के समस्त पाण्डित्य की आवश्यकता पड़ी। तुकी० ग्रेट.  
उपु० पृ० ३८७।

<sup>१</sup> डब्लु विण्डलवैण्ड वी० १९२१।

द्वितीय स्तर के लिये सुरक्षित रखते हैं। इन लोगो के अनुसार, अभी जब न तो विधि है और न उपलब्धि तब कोई निश्चय भी नहीं हो सकता। वास्तविक निश्चय द्वितीय स्तर में निहित होता है जिसे विलण्डेवैण्ड ने तो पुनर्निश्चय<sup>१</sup> कहा है किन्तु इन लोगो के अनुसार यही वास्तविक निश्चय है। यह बाद का मत धर्मकीर्ति के इस मत को प्रभावित किये बिना कि अनुपलब्धि निश्चय एक कल्पित विधि का प्रतिषेध करने वाला परोक्षज्ञान होता है, उनके साथ पूर्ण सहमत है।

ऊपर<sup>२</sup> हम ज्ञान के दो सोपानो, जो मानव मन की दो भिन्न क्षमताओं के अनुरूप हैं, के अन्तर के सम्बन्ध में धर्मकीर्ति की अत्यन्त स्वविशिष्टता युक्त उक्ति को उद्धृत कर चुके हैं। इनका कहना है कि “( मात्र ) विज्ञान किसी को आश्रय नहीं करता, यदि यह किसी का बोध करता है तो यह निश्चय के रूप में नहीं बल्कि मात्र-प्रतिभास के रूप में ही ऐसा करता है ( न निश्चयेन, किं हि, तत्-प्रतिभासेन )। केवल जहाँ तक ( यथाशे ) यह एक परवर्ती निश्चय ( अथवा निर्णय ) उत्पन्न करने की क्षमता रखता है, वही तक यह ज्ञान के प्रमाण की ( वास्तविक मर्यादा ) का स्वरूप ग्रहण करता है।” यह परवर्ती निश्चय वास्तव में ज्ञान में एक द्वितीय सोपान होता है, किन्तु, तब, प्रथम सोपान किसी भी निश्चय से युक्त नहीं होता। फिर भी, इस आधारभूत विभेद का विधायक और प्रतिषेधात्मक के रूप में निश्चय के विभाजन से कोई सम्बन्ध नहीं है। प्रत्येक निश्चय मात्र-प्रतिभास अथवा मात्र प्रस्तुतीकरण के सम्बन्ध में द्वितीय सोपान ही होता है। परन्तु प्रत्येक अनुपलब्धि निश्चय उस प्रयासित विधि का द्वितीय सोपान होता है जिसका इसके द्वारा प्रतिषेध होता है। विलण्डेवैण्ड का सिद्धान्त उस समय स्पष्ट रूप से असमर्थनीय प्रतीत होने लगता है जब हम उसे एक मात्र-वास्तविक निश्चय, अर्थात् प्रत्यक्षात्मक निश्चय के लिये व्यवहृत करते हैं। वास्तव में इस सिद्धान्त की शक्ति पर यह निश्चय कि “यह एक घट है” स्वयं अपने में न तो किसी विधि से युक्त होगा और न किसी अनुपलब्धि से। किन्तु तब एक पुनर्निश्चय अथवा द्वितीय निश्चय आता है जो हमें या तो यह बताता है कि “यह सत्य है कि यहाँ एक घट है” अथवा यह कि “यह

<sup>१</sup> तुकी० “ज्ञानस्य तत्-प्रामाण्यस्य च स्वतस्त्वम् परस्त्वम्”

जिसका ऊपर पृ० ७७ पर उल्लेख किया जा चुका है।

<sup>२</sup> तुकी० ऊपर पृ० २८५।



मिथ्या है कि “यहाँ एक घट है” । यह स्पष्टतः एक अमीम प्रतिगमन ( अनवस्था दोष ) की ओर ले जाता है, किन्तु साथ ही साथ, यह मिश्रित और धर्मकीर्ति के सिद्धान्त की सत्यता का एक मुखर प्रमाण भी प्रस्तुत करता है । विण्डेलवैण्ड<sup>१</sup> इस बात को स्वीकार करते हैं कि एक निश्चय क्या है यह प्रश्न उपयुक्त परिभाषा के चतुर्दिक घूमता रहता है, और यह कि यदि शुष्पे तथा अन्य के मतों पर भी ध्यान दिया जाय तो पुनर्निश्चय पहले ही निश्चय में निहित होगा क्योंकि इस मत के ही अनुसार—जो हम देख चुके हैं कि भारतीय मत भी है—विकल्प और निश्चय के बीच कोई अन्तर नहीं है । “प्रत्येक विकल्प की विधि में सत्ता का पहले से ही निहित होना न केवल निश्चय का एक उपयुक्त रूप है, वरन् यह सामान्य रूप से प्रत्येक निश्चय का विशुद्धतम और स्वाभाविकतम आधारभूत प्रकार है ।” हम देख चुके हैं कि भारतीय सिद्धान्त ऐसा ही है । “विकल्प और निश्चय के बीच पारम्परिक विभेद इन स्थितियों में उस प्रयोजन के लिये निरर्थक प्रतीत होता है जो सामान्यतया तर्कशास्त्र<sup>२</sup> का होता है, अर्थात् विचार के रूपों की एक मानव प्रणाली की स्थापना के प्रयोजन के लिये । विभाजन व्याहारिक है तार्किक नहीं । ....तब इसके अतिरिक्त और कुछ छेप नहीं रहता कि उस जटिल प्रतिभास के लिये जिसका निश्चय के द्वारा विचार किया जाता है, प्रत्येक निश्चय की व्याख्या की जाय ।” भारतीयों के अनुसार फिर भी, वास्तविक निश्चय सत्तात्मक नहीं बल्कि प्रत्यक्षात्मक होता है । सत्ता, अर्थात् विधि, तब प्रत्येक निश्चय में उसके विवेक के रूप में नहीं बल्कि अनिवार्य उद्देश्य के रूप में निहित होती है । यदि वास्तविक निश्चय, इस सरल प्रकार जैसे “यह घट है” में निहित एकीकरण, तादात्म्य, और विषयीकरण में उपलब्ध हो तब हमें भारतीय सिद्धान्त मिलेगा ।

इसी प्रकार विण्डेलवैण्ड निश्चय के भारतीय सिद्धान्त की अन्य प्रमुख बातों के, उन बातों के जो अनुमानात्मक निश्चय तथा उनमें व्यक्त सम्बन्धों की कोटियों<sup>३</sup> से सम्बद्ध हैं, अत्यन्त निकट आते हैं । “वह सत्ता जिसका इन निश्चय में कि ‘यह एक गुलाब का फूल है’ ग्रहण होता है वह, विण्डेलवैण्ड के अनुसार, उस सत्ता से सर्वथा भिन्न है जो इस निश्चय में निहित है कि ‘विद्युत् गजन उत्पन्न करता है’ ।” यदि हम इन दोनों उदाहरणों को धर्मकीर्ति

<sup>१</sup> वही पृ० १८१ ।

<sup>२</sup> वही पृ० १८२ ।

<sup>३</sup> तुकी० वही, पृ० १८३-१८४ ।

के इन उदाहरणों में परिणत कर दें कि “शिशपा एक वृक्ष है” और “धूम अग्नि से उत्पन्न होता है,” तो हम देखेंगे कि विण्डेलबैण्ड यहाँ सभी सम्बन्धों के उन आधारभूत और व्यापक विभेद के निकट आते हैं जो तादात्म्य और तदुत्पत्ति पर आधारित हैं। यतः इस तर्कवाक्य में कि “शिशपा एक वृक्ष है” दो विकल्प हैं, अतः इसमें दो प्रत्यक्षात्मक निश्चय कि “यह एक शिशपा है,” और “यह एक वृक्ष है” भी सम्मिलित हैं। एक इसी समान विचार सिग्वर्ट<sup>१</sup> ने भी काण्ट के इस उदाहरण के प्रति व्यक्त किया है कि “विद्वान् व्यक्ति अ-पण्डित नहीं होता”। इसमें भी सिग्वर्ट इन दो प्रत्यक्षात्मक निश्चयों का विभेद करते हैं “क विद्वान् है” और “‘क, अ-पण्डित है’”<sup>२</sup>।

<sup>१</sup> उप० १ १८६।

<sup>२</sup> इस सम्बन्ध में हम सम्भवतः इस बात की व्याख्या का प्रयास कर सकते हैं कि विण्डेलबैण्ड के “पुनर्निश्चय” के कुछ विचित्र सिद्धान्त के तल में क्या है। दो विकल्पों का निश्चय, जो सामान्यतः सभी निश्चयों का रूप माना जाता है, वास्तव में एकीकरण की यथार्थता के विधान के किसी भी तत्त्व से युक्त नहीं होता। उदाहरण के लिये, यह निश्चय कि “यह एक गुलाब का फूल है” व्याप्ति का अथवा साध्य-आधारवाक्य का निश्चय है जो विकल्पों के सवादित्व अथवा एकत्व मात्र का विधान करता है। इनकी यथार्थता का वास्तव में द्वितीय सोपान पर इस पक्ष-आधारवाक्य में विधान होता है कि “यह एक गुलाब है” और फलस्वरूप एक फूल है। यह पक्ष-आधारवाक्य, साध्य-आधारवाक्य में ससूचित एकीकरण से सम्बद्ध यथार्थता अथवा सत् के एक प्रकार का पुनर्निश्चय प्रतीत होता है। साध्य-आधारवाक्य के सम्बन्ध में अनुमान और निश्चय के बीच अस्तव्यस्तता ने पक्ष-आधारवाक्य में निहित पुनर्निश्चय के सम्बन्ध में अस्तव्यस्तता को उत्पन्न किया है। पुनर्निश्चय के तल में हमें पक्ष-आधारवाक्य के समान ही एक कार्य मिलता है। यही कारण है कि विण्डेलबैण्ड का सिद्धान्त प्रत्यक्षात्मक अथवा वास्तविक निश्चय के लिये व्यवहृत होने पर इतना विचित्र प्रतीत होता है। यह कह चुकने के बाद कि “यह एक घट है” इसी को इस पुनर्निश्चय में दोहराने की कोई आवश्यकता नहीं है कि “यह सत्य है कि यह एक घट है।”

## अध्याय २

# विरोध का नियम

### § १. विघरो की उत्पत्ति

हम देख चुके हैं कि,<sup>१</sup> प्रत्येक निश्चय और प्रत्येक विष्ण की, जैसा कि इन्हे बौद्धन्याय में समझा गया है, उत्पत्ति, एक अनिश्चित अन्त प्रज्ञा की विविधता में वितर्क करने और इस विविधता में से एक ऐसे विषय पर विचार में निहित है जिसके सन्दर्भ में शेष विचार दो साधारणतया असमान भागों में विभक्त होंगे। एक ओर हमें सपक्षों की अपेक्षाकृत सीमित संख्या मिलेगी, और दूसरी ओर असपक्षों की असीमित अथवा अपेक्षाकृत कम सीमित संख्या मिलेगी। सपक्ष असपक्ष से 'अन्य' होगा और असपक्ष सपक्ष से अन्य होगा। ये दोनों ही भाग परस्पर एक दूसरे की अनुपस्थिति को व्यक्त करेंगे जिनके बीच में किसी तृतीय प्रकार का अभाव होगा। प्रत्येक चेतन विचार अथवा ज्ञान, इस प्रकार एक द्वैधीकरण को व्यक्त करता है। चेतना के सक्रिय भाग का और ज्ञान में उसकी स्वाभाविकता का द्वैधीकरण की क्रिया से आरम्भ होता है। ज्योंही हमारा बौद्धिक चक्षु स्फुरित होना आरम्भ करता है हमारा विचार विरोधत्व में अवस्थित हो चुका होता है। जिस क्षण हमारा विचार वितर्क करना छोड़ देता है और किसी वाह्यार्थ पर इस प्रकार विचार केन्द्रित कर लेता है कि श्रान्तरिक रूप से वह यह निश्चय उत्पन्न कर सके कि "यह नील है", उसी क्षण हम सवाद के विश्व को दो असमान अर्थों में विभक्त कर देते हैं जिनमें से एक 'नील' का सीमित भाग होता है और दूसरा अ-नील का अपेक्षाकृत कम सीमित भाग। 'नील' का निश्चित विचार अ-नील के निश्चित वज्रित्व से अधिक और कुछ नहीं। यह एक ऐसी सीमाबिन्दु का निर्धारण है जिसमें स्वयं में कोई नीलत्व नहीं होता किन्तु जिसके एक ओर 'नील' होता है और दूसरी ओर अ-नील। ठीक इसी प्रकार किसी वस्तु, जैसे "अग्नि", का ज्ञान प्राप्त करने में हम साथ ही साथ यह विचार करते हैं कि "यह यहाँ अग्नि है" और "वह वहाँ अग्नि नहीं है", इन दोनों के बीच कोई तीसरा प्रकार नहीं होता। ये दोनों भाग केवल सापेक्ष होते हैं यह

---

<sup>१</sup> तुकी० ऊपर पृ० २४७ और बाद।

इस तथ्य से स्पष्ट प्रगट होता है कि द्विविध प्रतिषेध विधि के बराबर होता है। अ-अग्नि नहीं-अग्नि है क्योंकि अग्नि अ-अग्नि नहीं है। जब दो भाग एक ही सविकल्पक के अन्तर्गत न्यूनाधिक सतुलन रखते हैं तब इसका बहुत महत्व नहीं रह जाता कि कौन सा भाग विधायक रूप से व्यक्त होगा और कौन सा प्रतिषेधात्मक रूप से, जैसे उदाहरण के लिये, उष्ण और शीतल, प्रकाश और अन्धकार, निःस्थ और अनिःस्थ अथवा अ-अनित्य और अनित्य। किन्तु अधिकांश दशाओं में सपक्ष भाग दोनों भागों में से वह भाग होता है जिस पर दूसरे की अपेक्षा हम अधिक ध्यान देते हैं तथा विधायक रूप से व्यक्त करते हैं और तब सहसम्बद्ध भाग प्रतिषेधात्मक रूप से व्यक्त होता है। इस प्रकार सक्रिय रूप से विचार करने अर्थात् एकीकरणात्मक रूप से विचार करने का अर्थ द्वैधीकरणात्मक रूप से विचार करना है। “एकीकरण”<sup>१</sup> और “द्वैधीकरण”<sup>२</sup> विचार के प्रति अपने प्रयोग में पर्यायवाची हैं और चेतना के विशुद्ध निर्विकल्पक अंश, विशुद्ध विज्ञान को छोड़कर चेतना की प्रत्येक क्रिया को व्याप्त करते हैं। विकल्प, आकार, प्रस्तुतीकरण, निश्चय और अनुमान को विचार-कल्पना अथवा सविकल्पक-कल्पना की भाँति द्वैधीकरण के अन्तर्गत रक्खा जायगा। यह विशुद्ध विज्ञान का विरोधी होगा।

अब, विरोध का नियम इस तथ्य की अभिव्यक्ति के अतिरिक्त और कुछ नहीं कि सर्व ज्ञान द्वैधीकरणात्मक और सापेक्ष होता है। हम किसी वस्तु का सक्रिय ज्ञान या निर्धारण उसका ऐसे के साथ विरोध करके ही कर सकते हैं जो वह नहीं है।

दोनों भागों में से प्रतिषेधात्मक भाग विधायक भाग की अनुपलब्धि अथवा अभाव में निहित होता और यह अनुपलब्धि स्वयं या तो कुछ मात्र ‘अन्य’ अथवा कुछ इसके विरुद्ध में निहित होगी। अभाव, इस प्रकार, सामान्य विकल्प है ‘अन्यत्व’ और विरोध इसके अधीनस्थ हैं। धर्मोत्तर<sup>३</sup> कहते हैं कि “असपक्ष और विरुद्ध का तब तक बोध नहीं हो सकता जब तक कि सपक्ष का अभाव उपलब्ध नहीं होता। इसलिये अन्यत्व और विरोधत्व को सपक्ष की अनुपलब्धि को व्यक्त करने वाला माना जाता है क्योंकि इन ‘अन्यत्व’ और ‘विरोधत्व’ का ऐसा ही आशय है।

<sup>१</sup> एकीकरण=कल्पना।

<sup>२</sup> द्वैधीकरण=विकल्प।

<sup>३</sup> न्यायिटी० पृ० २१६; अनुवाद पृ० ५९।

अनुपलब्धि की सपक्ष के साक्षात् अभाव के रूप में कल्पना की जाती है। अग्नि के सम्बन्ध में असपक्ष इन बातों को आवृत्त करेगा : १) अग्नि की स्वभावानुपलब्धि; २) अग्नि से अन्य किसी की उपलब्धि; ३) किसी ऐसे की उपलब्धि जिसका अग्नि के साथ विरोध हो और जो अग्नि के विरुद्ध हो। 'अन्य' और 'विरुद्ध' स्वभावानुपलब्धि के विचार की पूर्व-कल्पना करते हैं।

विरुद्धत्व अथवा विरोध द्विविध प्रकार का होता है : यह या तो दो वस्तुओं का प्रापक, आक्रामक विरोधत्व होता है जिसका समाघात के बिना सहवासित्व हो ही नहीं सकता, जैसे उष्ण और शीतल, अथवा यह दो ऐसी वस्तुओं का स्वभाविक तार्किक विरोधत्व होता है जिनमें से एक का दूसरे में 'पूर्ण' प्रतिषेध होता है, जैसे नील और 'अ-नील'। यह विरोध है, यही तार्किक है, यही लाक्षणिक विरोध है।

## § २. तार्किक विरोध

विश्व में सब और प्रत्येक वस्तु, चाहे वह वास्तविक हो या कल्पित, 'अन्यत्व' के नियम के अधीन है और इसी कारण वह वह है जो वह है अर्थात् वह विश्व की अन्य सब वस्तुओं से भिन्न अथवा पृथक् है। इस नियम को तादात्म्य का नियम भी कहा जा सकता है क्योंकि यह इस बात का निर्धारण करता है कि वस्तु वह है जो वह है, उसका स्वयं अपने से तादात्म्य है। किन्तु बौद्धों के अनुसार कोई भी समान वास्तविक वस्तुयें नहीं हैं। कोई वस्तु भिन्न क्षणों में अथवा भिन्न स्थानों पर एक ही नहीं रहती। काल और स्थान का प्रत्येक परिवर्तन वस्तु को 'अन्य' वस्तु बना देता है। शान्तिरक्षित कहते हैं कि "यदि नील एक व्यापक यथार्थ होता, अर्थात् यह एक ऐसा यथार्थ होता जिसका सर्वत्र अपने से तादात्म्य है तो तादात्म्य की कोई सीमा निर्धारित नहीं की जा सकेगी क्योंकि समानता सर्वत्र मिलती है 'सर्व' तब 'समग्र' बन जायगा, विश्व एक और अद्वितीय हो जायगा।" इसलिये विश्व में प्रत्येक वस्तु पृथक् है।<sup>१</sup> प्रत्येक वस्तु स्वयं अपने में ही विशुद्धतः यथार्थ है। प्रत्येक परमार्थ-सत् स्वलक्षण है। तादात्म्य का अर्थ अग्राह्य का तादात्म्य है। वस्तुयें तादात्म्ययुक्त अथवा समान वही तक होती

<sup>१</sup> तस० पृ० ४९३ ३-४; तुकी० तसंप० पृ० ४९३.१९ और बाद।

<sup>२</sup> सर्वम् पृथक्।

है जहाँ तक हमें भेद का अग्रहण होता है।<sup>१</sup> वह नियम जिसके अनुसार दो वस्तुओं में 'निषिद्ध एकत्व'<sup>२</sup> होता है, विरोध का नियम है। बौद्ध-दर्शन में परमार्थ-सत्, क्षण, का, सत् है, वास्तविक या परमार्थ हेतुत्व क्षण का अर्थ-क्रियाकारित्व है। ठीक इसी प्रकार परमार्थ भेद भी, वस्तुओं के स्वलक्षणों का भेद है।

फिर भी, यह आदर्श विरोध का नियम हमारे जीवन की व्यावहारिक आवश्यकताओं के लिये कोई उपयोग नहीं रखता। यह विकल्पो के निर्माण और हमारी अर्थक्रियाओं के निर्देशन में हमारी सहायता नहीं कर सकता। धर्मोत्तर<sup>३</sup> कहते हैं कि "विषयों के कोई भी दो युग्म निरपवाद रूप से परस्पर अपने में दूसरे के प्रतिषेध को सम्मिलित रखते हैं।" आप आगे कहते हैं कि "किन्तु वह क्या है जिसका हम किसी अन्य में अभाव मान सकते हैं? यह नियताकार होता है, अनियताकार नहीं, जैसे, उदाहरण के लिये (परमार्थसत् का) क्षणिकत्व इत्यादि। यत् सर्ववस्तुयें, नीलादि, क्षणिक स्वरूपात्मक होती है, अतः इस तथ्य की कोई सौमा नहीं होती। क्षणिकत्व के परिहार से कुछ भी दृश्य नहीं हो सकता।" यहाँ बौद्ध अपने अनुपलब्धि के सिद्धान्त द्वारा अनियताकार निश्चय अथवा अनियताकार विकल्प की अनिश्चितता से बच जाता है। धर्मोत्तर पूछते हैं कि "वास्तव में यह अभाव अनियताकार क्यों हो?" जहाँ तक यह उस प्रतिषेध्य के निश्चित आकार से युक्त है-जिसकी उपस्थिति की कल्पना की गई है, वहाँ तक यह अनियताकार नहीं है। यह अभाव का एक कल्पित मूर्त रूप है और इसलिये जब किसी अनुपलब्धि निश्चय में हम किसी स्थान विशेष पर एक निश्चित वस्तु की अनुपस्थिति का स्पष्ट प्रत्यक्ष करते हैं तब हम उसका एक अनियताकार अभाव के रूप में नहीं बल्कि एक नियताकार के रूप में प्रत्यक्ष करते हैं, चाहे यह आकार वास्तव में अनुभूत हो या केवल कल्पित।

धर्मकीर्ति विरोध के नियम की प्रत्येक वस्तु, चाहे वह यथार्थ हो या कल्पित, की उस विशिष्टता के रूप में परिभाषा कहते हैं जिसके कारण प्रत्येक वस्तु अपने को दो भागों के युग्म में प्रस्तुत करती है जिनमें से एक दूसरे का पूर्ण प्रतिषेध करता है। आप कहते हैं कि किसी ऐसे युग्म में विरोध होता

<sup>१</sup> भेदाग्रहात्

<sup>२</sup> निषिद्ध-एकत्व, तुकी० न्याविटी० पृ० ७०.१९, अनुवाद पृ० १९७।

<sup>३</sup> वही।

है जिसकी लक्षणता परस्पर-परिहार में स्थित होती है, जैसे भाव और अभाव।<sup>१</sup> अत्यन्त-पारस्परिक त्याग का किसी भी तृतीय-प्रकार के अभाव से युक्त परस्पर-परिहार अर्थ है। सत्त्वमीमासात्मक दृष्टिकोण के अनुसार परस्पर विरोध को भाव और अभाव कहा जायगा, जब कि तार्किक दृष्टिकोण से इसे एक ही और उमी वस्तु की विधि और अनुपलब्धि कहेंगे। गतिशीलता की दृष्टि से देखने पर इसे पारस्परिक प्रतिकर्षण कहेंगे। स्थिरत्व की दृष्टि से देखने पर यह स्थिति और विरोध होगा। एक सम्बन्ध के रूप में एक सममित सम्बन्ध अथवा सहसम्बन्ध, एक ऐसा सम्बन्ध होगा जिसमें एक तथ्य अन्य के साथ उसी प्रकार सम्बन्ध होता है जिस प्रकार यह अन्य तथ्य प्रथम तथ्य के साथ। यह एक अन्योन्यित सम्बन्ध नहीं बल्कि पूर्ण अन्योन्यत्व है। शान्तिरक्षित कहते हैं कि एक भाग में उसका लेशमात्र भी नहीं होता जो दूसरे में होता है।<sup>२</sup> इसलिये इस नियम को तृतीय-प्रकार-अभाव नियम भी<sup>३</sup> कह सकते हैं क्योंकि केवल दो ही भाग होते हैं जिनके बीच-समग्र विभक्त होता है। इसे द्विविध अनुपलब्धि नियम भी कह सकते हैं क्योंकि एक भाग दूसरे का उसी मात्रा में प्रतिषेध होता है जितना कि यह दूसरा प्रथम का प्रतिषेध होता है। यदि 'क' ठीक उसी प्रकार 'अ-क' से सम्बद्ध है जिस प्रकार 'अ-क' 'क' से सम्बद्ध है, तब यह स्पष्ट है कि 'अ-क' का प्रतिषेध 'क' के बराबर होगा। यदि नील में इसके अ-नील के साथ विरोध से अधिक कुछ नहीं तब यह स्पष्ट है कि अ-नील का विरोध स्वयं नील के अतिरिक्त और कुछ नहीं होगा। यत सर्ववस्तुयें सापेक्ष हैं, अतः क्षण के परमार्थ सत् को छोड़कर प्रत्येक वस्तु स्वयं अपने प्रतिषेध के प्रतिरूप के अतिरिक्त और कुछ नहीं। भारतीय यथार्थवादी, सम्भवतः, ठीक हैं जब वह यह मानते हैं कि प्रत्येक वस्तु भाव और अभाव से युक्त होती है, किन्तु भाव और अभाव दोनों के उपन्यास करने और यह विस्मृत कर देने में गलत है कि ये वास्तविक यथार्थता, जो मात्र निरपेक्ष और अ-सापेक्ष है, के एक घर्म पर स्थित मानसिक अधिरचनायें मात्र हैं। इन अधिरचनाओं का हमारे उस विकल्प द्वारा निर्माण होता है जो द्वैधीकरण के सिद्धान्त पर कार्य करता है। अशत ठीक वह साव्यमिक और वेदान्ती भी हैं जो इसके विरुद्ध मत

<sup>१</sup> न्याविटी० पृ० ६९.२०, अनुवाद पृ० १९२।

<sup>२</sup> अत्यन्त-त्याग = परिहार = परित्याग = तृतीय-प्रकार-अभाव

<sup>३</sup> तसंप० पृ० १.६; तुकी० पृ० ४८६ २०।

<sup>४</sup> तसंप० पृ० ३९०।

का प्रतिनिधित्व करते हैं, अर्थात् इसका कि प्रत्येक वस्तु सापेक्ष और इसलिये अयथार्थ है—ठीक उसी प्रकार जैसे एक 'छोटा और एक लम्बा', जिनमे से छोटा लम्बे के प्रतिषेध से अधिक अथवा लम्बा छोटे के प्रतिषेध से अधिक कुछ नहीं। किन्तु ये लोग भी, पुनः प्रत्येक सापेक्ष कल्पना में अन्तर्निहित क्षण के सत् को अस्वीकार करने में गलत हैं। अनुभवातीत सत् के आधार पर हमारी कल्पना द्वारा रचित एक कल्पित संवृति-सत् के जगत को मानने में उक्त दोनों सीमाओं के दोष से केवल सौध्रान्तिक-योगाचर सम्प्रदाय का समीक्षात्मक सिद्धान्त ही बच पाता है।

### § ३. गत्यात्मक विरोध

अत्यन्त परिहार अथवा पारस्परिक प्रतिकर्षण की प्रकृति को युग्म के विरोधी भागों पर केवल लाक्षणिक रूप से ही आरोपित किया जा सकता है। ये एक दूसरे की सत्ता के साथ हस्तक्षेप किये बिना, एक द्वारा अधिकृत क्षेत्र पर दूसरे के अतिक्रमण के बिना भी घनिष्ठ सान्निध्य के साथ शान्तिपूर्वक रह सकते हैं। यह एक वास्तविक पारस्परिक प्रतिकर्षण नहीं बल्कि तार्किक है।

फिर भी, विरोध का एक प्रकार ऐसा है जो तार्किक होने के अतिरिक्त, साथ ही साथ, वास्तविक अथवा गत्यात्मक भी है। व्यासाभिमुख भाग न केवल एक द्वारा दूसरे के तार्किक प्रतिषेध होते हैं वरन् वे, इसके साथ-साथ एक दूसरे के युयुत्सु विरोधी भी होते हैं। उपयुक्त यह लाक्षणिक विरोध जैसी तार्किक विरोध की अवस्था कदापि नहीं, इसे प्रतियुयुत्सु हेतुत्व भी कहा जा सकता है। ऐसी दशा में दोनों विरोधी भाग पारस्परिक स्थितियों से एक दूसरे को बहिष्कृत करने के लिये परस्पर प्रयत्नशील रहते हैं। प्रकाश और अन्धकार में से दोनों एक दूसरे के अत्यन्त प्रतिषेध हैं। इस दृष्टि से इनके बीच विरोध का एक तार्किक सम्बन्ध है। प्रकाश अन्धकार की पूर्ण अनुपलब्धि है और अन्धकार प्रकाश की पूर्ण अनुपलब्धि के अतिरिक्त और कुछ नहीं। फिर भी दोनों का घनिष्ठ सान्निध्य के साथ शान्तिपूर्वक सहअस्तित्व नहीं हो सकता—ठीक उसी प्रकार जैसे नील और अ-नील दोनों के बीच नित्य एक युद्ध चलता रहता है, एक दूसरे के क्षेत्र पर अधिकार प्राप्त करने के लिये दोनों ही नित्य प्रयत्नशील रहते हैं। इस प्रकार के विरोध की धर्मकीर्ति<sup>१</sup> यह परिभाषा देते हैं “अविकल कारणवाले विद्यमान



पदार्थ का यदि अन्य के उपस्थित होने पर सहसा अभाव हो जाय तब यह विकल्प होता है कि इन दोनों के बीच ( वास्तविक ) विरोध है, जैसे शीत-स्पर्श और उष्णस्पर्श का विरोध ।” इस परिभाषा में जिस पर हमें ध्यान देना चाहिये वह “विरोधी पदार्थों के कारणों का अविकलत्व” है । क्या वह शीत, जो किसी सन्धिस्थल पर निरपवाद रूप से उष्ण का पूर्ववर्ती होता है, उष्ण का कारण अथवा कारणों में से एक है ? क्या वह प्रकाश, जो किसी सन्धिस्थल पर निरपवाद रूप से अन्धकार का निरपवाद रूप से अनुगमन करता है उस अन्धकार का फल होता है ? क्या निरपवाद रूप से पूर्वगामी रात्रि निरपवाद रूप से अनुगमन करनेवाले दिन की कारण अथवा कारणों में से एक है ? ये ऐसे प्रश्न हैं जिन्होंने दार्शनिकों को सदैव से उलझन में डाला है । बौद्धों का उत्तर सकारात्मक है । हम बौद्धों के प्रतीत्यसमुत्पाद के सिद्धान्त का परीक्षण कर चुके हैं । इस सिद्धान्त के अनुसार यथार्थ सत् का प्रत्येक बिन्दु उन पूर्ववर्ती तत्त्वों की समग्रता के क्रियात्मक आश्रयत्व से उत्पन्न होता है जो सब उसके कारण होते हैं । इस समग्रता में न केवल विधायक परिमाण ही व्यवस्थित होते हैं वरन् प्रतिषेधात्मक परिमाण भी सम्मिलित होते हैं जो अनुगमन करने वाली घटना को प्रगट होने से वंचित नहीं करते<sup>१</sup> । यदि किसी घटना के कारणों की समग्रता में व्याघात आ जाता है और उन तत्त्वों में से जिन्होंने उसके प्रगट होने को रोका नहीं, एक तत्त्व घट जाता है तो वह घटना अदृश्य हो जाती है और उसके कारणों की समग्रता का व्याघात अनुगमन करनेवाली घटना का कारण या कारणों में से एक बन जाता है । इसी आशय में आनेवाला प्रकाश पूर्ववर्ती अन्धकार से उत्पन्न होता है । यह प्रकाश पूर्ववर्ती अन्धकार की सत्ता को धारण करने वाले हेतुओं की न्यूनता से उत्पन्न होता है । ऐसी दशाओं में पूर्ववर्ती भाग अनुगमन करनेवाले भाग को उत्पन्न करनेवाला कारण अथवा कारणों में से एक होता है । यदि एक भाग दूसरे का विरोधी है तो वह साथ ही साथ किंचित-कर<sup>२</sup> भी होता है, अर्थात् दूसरे की उत्पत्ति में परोक्ष रूप से भाग लेता रहता है ।

<sup>१</sup> तुकी० ऊपर पृ० १५४ ।

<sup>२</sup> तुकी० न्याविटी० पृ० ६८९, तुकी० तसप० पृ० १५७.७ ‘अकिंचित करो विरोधी’ । अर्थ यह है कि क्षण-विशेष एक कारण के रूप में प्रापक होता है किन्तु विरोध के रूप में नहीं क्योंकि विरोध बुद्धि द्वारा कल्पित होता है ।

न तो प्रापक विरुद्धत्व की सभी दशाओं में विरोध पूर्ण ही होता है। प्रकाश अ-प्रकाश का पूर्ण विरोध है। प्रकाश और अ-प्रकाश के बीच में कोई मध्यवर्ती नहीं होता। यहाँ तृतीय-प्रकार-अभाव का नियम पूर्णतया व्यवहृत है। किन्तु यथार्थ घटनाओं के रूप में विचार करने पर प्रकाश और अन्धकार के बीच सदैव मध्य में कुछ होता है। यदि परिवर्तन बिल्कुल सहसा हो, यदि प्रकाश सहसा उत्पन्न हो जाय, तो भी उस स्थान<sup>१</sup> पर जहाँ पूर्ववर्ती क्षण में पूर्ण अन्धकार का साम्राज्य था, सन्धिप्रकाश का कम से कम एक मध्यवर्ती क्षण अवश्य होता है। परिवर्तन को, यदि वह उतना शीघ्र उत्पन्न हो जितना सम्भव है, फिर भी, कम से कम तीन क्षणों की आवश्यकता होती है अन्धकार का अन्तिम क्षण, प्रकाश का प्रथम क्षण, और दोनों के बीच परिवर्तन होने के लिये कम से कम एक क्षण।

यदि काल की दृष्टि से विरोध पूर्ण नहीं होता तो वह देश की दृष्टि से भी पूर्ण नहीं हो सकता। जब एक विशाल कमरे में प्रकाश उत्पन्न होता है तो अन्धकार का उसके केवल एक ऐसे भाग में ही नाश होता है जो दीपक के निकटतम है।<sup>२</sup> शेष भाग में या तो सन्धिप्रकाश या अन्धकार होता है। प्रकाश उतनी ही दूर तक उत्पन्न होता है जितनी दूर तक उसको उत्पन्न करनेवाली प्रापक शक्तियों का सामर्थ्य उत्पन्न कर सकता है।

प्रकाश और अ-प्रकाश के बीच तार्किक विरोध की दशा में स्थिति इससे सर्वथा भिन्न होती है। यह विरोध पूर्ण होता है। प्रकाश और अ-प्रकाश के बीच कोई सन्धिप्रकाश नहीं होता। सन्धिप्रकाश अ-प्रकाश में सम्मिलित होता है। देश की स्थितियों से भी यह विरोध प्रभावित नहीं होता। प्रकाश सर्वत्र और सदैव अ-प्रकाश का प्रतिषेध है। प्रकाश और अ-प्रकाश के बीच का सम्बन्ध तार्किक अनिवार्यता से लक्षित होता है जो यथार्थ घटनाओं के रूप में प्रकाश और अन्धकार के बीच के सम्बन्ध की दशा में नहीं होता।

भिन्न वेदनाओं के सम्बन्ध में विवाद का अर्थ भी ऐसा ही है। हीनयान यह मानता था कि आनन्द और कष्ट के बीच मध्य में एक निस्पृह वेदना भी होती है। किन्तु तर्कशास्त्रियों ने यह उत्तर दिया कि निस्पृह वेदना को, यत यह आनन्द नहीं है अतः, कष्ट की कोटि में रखना चाहिये,<sup>३</sup>

<sup>१</sup> न्यायिटी० पृ० ६८ १९ और बाद, अनुवाद पृ० १८९।

<sup>२</sup> वही, पृ० ६८-१५, अनुवाद पृ० १८९।

<sup>३</sup> ताटी० पृ० ६५ १ और बाद।

क्योंकि परस्पर परिहार करने वाले केवल दो ही भाग होते हैं—आनन्द और अ-आनन्द, वाञ्छित और अवाञ्छित। यथार्थवादियों ने यह आपत्ति की कि यदि निस्पृह वेदना को इसलिये कष्ट के अन्तर्गत रखना चाहिये कि यह आनन्द नहीं है, तब इसे इसी प्रकार आनन्द के अन्तर्गत भी रखा जा सकता है क्योंकि यह कष्ट नहीं है। विवाद का समाधान इस तथ्य के सकेत द्वारा हुआ कि आनन्द और कष्ट के बीच दो विरोध हैं—एक विना किसी तृतीय मध्यवर्ती प्रकार के तार्किक विरोध, और दूसरा वास्तविक जिम्मे के बीच एक मक्रमण-भाग भी है।

किन्तु यदि इस प्रकार के विरोध का सम्बन्ध इस रूप में हेतुत्व की दशा में परिणत हो सकता है तो क्या इसे विरोध कहना अनुपयुक्त नहीं है? क्या यह मात्र हेतुत्व नहीं है? आरम्भिक वैशेषिकों का यही मत रहा प्रतीत होता है जिन्होंने प्रापक विरोधत्व के रूप में ग्रहण करते हुये विरोध के सम्बन्ध को 'घात्य-घातक-भाव'<sup>१</sup>, दो वस्तुओं के बीच एक स्वाभाविक द्वेष कहा, जैसे नेवले और सर्प की स्वाभाविक और असमझीतापूर्ण शत्रुता। प्रापक विरोधत्व के सम्बन्ध की प्रकृति को 'निवर्त्य-निवर्तक-भाव' के सम्बन्ध के समान मानने में आपत्ति नहीं की गई है, किन्तु इसे इतना विशेषित कर दिया गया है कि निवर्त्य और निवर्तक "अवधियाँ"<sup>२</sup> हैं। इसलिये विरोध की उस प्रकार की परिभाषा जो प्रापक विरुद्धत्व में निहित है, इस विशिष्टता से युक्त है कि अदृश्य होनेवाली घटना को 'अवधि' से अवश्य युक्त होना चाहिये। अधिक्रमण करनेवाली घटना के लिये भी समान रूप से ऐसा ही कहा जा सकता है—इसे भी अवधि से अवश्य युक्त होना चाहिये। प्रतीत्य-समुत्पाद के आशय में हेतुक सम्बन्ध अदृश्य होने वाली घटना, जिसकी कुछ अवधि होती है, और अधिक्रमण करने वाली अथवा विरुद्ध घटना जो पुनः कुछ समय तक होती है, के बीच प्राप्त होता है। यह लाक्षणिक प्रतीत्य-समुत्पाद होता है वास्तविक प्रतीत्य समुत्पाद नहीं, क्योंकि हम देख चुके हैं कि वास्तविक प्रतीत्य समुत्पाद केवल प्रापक क्षणों के बीच ही होता है। अन्वकार कही जाने वाली शृङ्खला का अन्तिम क्षण प्रतीत्य समुत्पाद के आशय में, प्रकाश कही जाने वाली शृङ्खला के प्रथम क्षण का हेतु होता है। किन्तु प्रकाश और अन्वकार केवल क्षण नहीं होते। ये जो हैं वह, अर्थात् प्रकाश और अन्वकार की घटनाएँ, केवल उसी

<sup>१</sup> तुकी० वसू० ३१, ११।

<sup>२</sup> 'भवतः प्रबन्धेन वर्तमानस्य,' न्यायिटी० ६९९।

समय बनते हैं जब ये कुछ क्षणों तक विद्यमान रहते हैं। फलस्वरूप प्रापक विरोध और यथार्थ प्रतीत्य समुत्पाद में यह अन्तर है यथार्थ सत्ता की ही भाँति यथार्थ प्रतीत्य समुत्पाद भी केवल मात्र क्षणों से ही सम्बद्ध होता है, जब कि प्रापक विरोध क्षणों की एक राशि और क्षणों की ही दूसरी राशि के बीच होता है, इसकी रचना भी, स्वयं इन राशियों की ही भाँति हमारी बुद्धि करती है। दूसरे शब्दों में प्रापक विरोध का सम्बन्ध परमार्थ सत् नहीं होता, यह वस्तुस्वलक्षण से नहीं बल्कि कल्पित घटना से सम्बद्ध होता है। इस बात का पहले ही उल्लेख किया जा चुका है कि विरोध का तार्किक नियम वस्तु स्वलक्षण के लिये व्यवहृत नहीं होता। साथ ही साथ, यह इसकी तार्किक प्रकृति से भी स्पष्ट है क्योंकि तार्किकता विचारित होती है और विचार कल्पना है परमार्थ-सत् नहीं।

धर्मोत्तर<sup>१</sup> के शब्दों से ऐसा प्रतीत होता है कि बौद्ध तर्कशास्त्रियों में इस समस्या पर विवाद था कि प्रापक विरोध का सम्बन्ध यथार्थ है या केवल तार्किक, यह अनुभवातीत यथार्थ है अथवा केवल सांवृतिक। धर्मोत्तर ने इस समस्या का इस रूप में समाधान किया है जिस प्रकार दो प्रकार के हेतुत्व होते हैं—एक अनुभवातीत और यथार्थ जो क्षणों के बीच प्राप्त होता है, और दूसरा एक पदार्थ और लाक्षणिक होने के रूप में घटनाओं के बीच प्राप्त होता है, उसी प्रकार प्रापक विरोध भी दो प्रकार का होता है। किन्तु जो क्षणों के बीच प्राप्त होता है वह मात्र प्रतीत्य-समुत्पाद होता है, और प्रतीत्य-समुत्पाद विरोध नहीं है। कमलशील<sup>२</sup> इस बात की इस रूप में व्याख्या करते हैं, “कुछ भाव ऐसे होते हैं जो अन्य भावों की मन्दता के कारण होते हैं। ये तब उत्पन्न होते हैं जब ( इन भावों का निर्माण करने वाले ) क्षणों के क्रम का क्रमशः ह्रास होने लगता है, जैसे शीतादि के लिये अग्नि। किन्तु अन्य भाव ऐसे नहीं होते; ये अपकर्ष-हेतु नहीं होते, जैसे वही अग्नि ( अपने द्वारा उत्पन्न ) धूमादि के लिये। अब, यद्यपि उपरोक्त प्रति-रूपों के बीच, ह्रास उत्पन्न करने वाले भावों और अपकर्षित होने वाले भावों के बीच कार्य-कारण-भाव होता है, तथापि सामान्य मानव अपने सत्यज्ञान के प्रति अज्ञानान्धकार से अवरुद्ध होने के कारण, अज्ञानवश यहाँ विरुद्धत्व मान लेता है। ( यह विरुद्धत्व है )। यह विरोध अनेक रूपों में प्रकट होता है, जैसे शीत अग्नि के विरुद्ध है, प्रदीप का वायु से

<sup>१</sup> न्धाविटी० पृ० ६९.११ और वाद; अनुवाद पृ० १९२।

<sup>२</sup> तसप० पृ० १५६ ३७ और वाद।

विरोध है, अन्धकार का आलोक से विरोध होता है, इत्यादि। फिर भी, परमार्थ-सत् वस्तुओं ( जैसे वस्तुस्वलक्षणों ) में बाध्य-बाधक भाव नहीं होता। यही कारण है कि आचार्य ( धर्मकीर्ति ) ने अपने को इस प्रकार व्यक्त किया है <sup>१</sup> “जब एक पदार्थ उतनी देर तक विद्यमान रहता है जब तक उसके कारणों की अविकलता अनवरुद्ध रहती है, और फिर अन्य के ( जो उसका विरुद्ध है ) उत्पन्न होने पर अभाव को प्राप्त होता है, तब यह निष्कर्ष निकलता है कि दोनों में ( गत्यात्मक ) विरोध है ( ठीक उसी प्रकार जैसे शीत-स्पर्श और उष्णस्पर्श में विरोध है )।” ( आचार्य कहते हैं कि ) ‘विरोध अनुगत होता है’ जिसका अर्थ यह है कि यह विरोध हमारी बुद्धि के द्वारा कल्पित है, यह परमार्थ सत् नहीं है।’

### § ४. ‘अन्यत्व’ का नियम

अन्यत्व का नियम एक आश्रित नियम है। यह विरोध के नियम पर आश्रित है। वास्तव में नील और अ-नील विरोधी हैं, क्योंकि ये परस्पर एक दूसरे के पूर्ण निषेध को व्यक्त करते हैं। किन्तु नील और पीत भी विरोधी हैं, क्योंकि पीत भी अ-नील का एक अंश है। इसलिये ये केवल आशिक विरोधी हैं, अर्थात् एक दूसरे के लिये ये केवल ‘अन्य’ हैं। इस प्रकार, नील और अ-नील साक्षात् विरोधी हैं, किन्तु नील और पीत परोक्ष रूप से विरोधी हैं क्योंकि पीत अनिघायंत अ-नील है, “यह अनील होने से बच नहीं सकता।” जिस प्रकार हम यह अनुपलब्धि निश्चय कि “इस स्थान विशेष पर कोई घट नहीं है”, घट की इस स्थान-विशेष पर उपस्थित होने की हेत्वाश्रित कल्पना करके और इस सूचन के प्रतिषेध के बाद ही करते हैं, ठीक उसी प्रकार हम यह निश्चय भी कि नील पीत नहीं है, एक पीत पर नील की हेत्वाश्रित कल्पना और इस कल्पित उपस्थिति के प्रतिषेध द्वारा ही करते हैं। यह बात विशेष रूप से और स्पष्टतः तब निगमित होती है जब रंग के किंचित विभेदनीय आभावों की तुलना की जाती है। इनको देखने के बाद एक-दूसरे के स्थान पर कल्पना करके तब, यदि इनका विभेद ग्राह्य हुआ तो इन्हें भिन्न, अथवा विभेद अग्राह्य हुआ तो समान कहा जाता है। अन्तर तो सदैव होगा ही, हाँ यह अत्यन्त सूक्ष्म हो सकता है।

<sup>१</sup> तुकी० न्यायिटी० पृ० ६८;३, अनुवाद पृ० १८७।

<sup>२</sup> न्यायिटी० पृ० ७० ३।

तादात्म्य केवल अन्तरो की सीमा है; यह “अप्राहार्ता का तादात्म्य” है। यदि कोई पदार्थ अपने स्वभाव से अदृश्य है, यदि उसका स्वभाव ऐसा है कि वह कभी दृश्य नहीं हो सकता, तब भी उस पर किसी स्थान विशेष पर दृश्य उपस्थिति का आरोप करने के बाद ही उसे ‘अन्य’ कहा जा सकता है, अर्थात् उसकी उपस्थिति का प्रतिषेध किया जा सकता है। जब अन्धकार में अपने सामने किसी सीधे लम्बे पदार्थ को देखकर हम यह निश्चय नहीं कर पाते कि वह कोई खम्भा है या मनुष्य, तब हम केवल प्रतिषेध्य की उपस्थिति की एक क्षण के लिये कल्पना कर लेने के बाद ही किसी निश्चय पर पहुँचते हैं। तब आन्तरिक रूप से हम यह निश्चय करते हैं कि “यह खम्भा है, यह मनुष्य नहीं है।” इस विषय पर धर्मोत्तर को हम पहले ही उद्धृत कर चुके हैं। वह यह मानते हैं कि विधि और अनुपलब्धि ( उपस्थिति और अनुपस्थिति ) का साक्षात् विरोध है, किन्तु पदार्थों के युग्म के दोनों सदस्य उसी सीमा तक विरोधी ( अथवा परस्पर-परिहारी ) होते हैं जिस सीमा तक वे एक दूसरे में परस्पर अनिवार्य रूप से एक दूसरे की अनुपलब्धि को सम्मिलित करते हैं। अब वह पदार्थ क्या है जिसकी अनुपलब्धि अनिवार्यतः ( युग्म के ) दूसरे भाग में सम्मिलित होती है ? वह एक नियताकार पदार्थ होता है, कोई अनियताकार नहीं, जैसे उदाहरण के लिये क्षणिकत्व। क्योंकि, हम देख चुके हैं कि, क्षणिकत्व प्रत्येक ( यथार्थ ) वस्तु, नील या अन्य किसी यथार्थ वस्तु, में अन्तर्निहित परमार्थ सत् का स्वभाव है। इसलिये ( ऐसी अनियताकार वस्तु, जैसे सामान्य रूप से सत्ता के ) परिहार द्वारा किसी दृश्य का ज्ञान नहीं हो सकता। धर्मोत्तर यह कहते हैं कि किसी वस्तु का एक ऐसी सर्वव्यापक प्रकृति, जैसे सामान्य रूप से सत्ता, के साथ विभेद करने पर किसी भी दृश्यता का ज्ञान नहीं हो सकता। एक नियताकार वस्तु का दूसरे अनियताकार नहीं बल्कि नियताकार वस्तु के साथ विभेद करना ही ज्ञान है। किन्तु आप आगे यह कहते हैं “किन्तु क्या बात ऐसी नहीं है कि अनुपलब्धि ( अथवा अभाव ) स्वयं अपने में ( सर्वथा ) अनियताकार है ? ” ( अर्थात् ‘अ-क’ अनियताकार है ? )। इसका आप यह उत्तर देते हैं “यह अनिवार्यतः अनियताकार क्यों हो ? ( ‘अ-क’ क्यों अनियताकार हो ? ) जहाँ तक अनुपलब्धि ( जैसा कि हम इसे समझते हैं ) एक कल्पित उपस्थिति का प्रतिषेध है, वहाँ तक यह एक कल्पित अनुपस्थिति है जिसका उस सीमा तक एक नियत आकार होता है जहाँ तक यह एक ( निश्चित ) यथार्थ पदार्थ के नियत आकार

साथ ही दो विरोधी धर्मों से युक्त नहीं हो सकती। यदि हम “दो विरुद्ध धर्मों” के स्थान पर एक ही धर्म की उपस्थिति और अनुपस्थिति को स्थानान्तरित कर दें तो हमें यह एरिस्टॉटिलियन सूत्र मिलेगा “एक ही का एक साथ एक के और एक ही पक्ष के अधीनस्थ<sup>१</sup> और अ-अधीनस्थ होना असम्भव है।” फिर भी यह अर्थ उससे सर्वथा भिन्न है जो बौद्ध अपने सूत्र में निहित करते हैं। एरिस्टॉटिल के अनुसार एक ही भिन्न समयों और भिन्न पक्षों में एक अधीनस्थ और अ-अधीनस्थ हो सकता है, अथवा भिन्न-भिन्न समयों में एक ही वस्तु दो विरोधी धर्मों से युक्त हो सकती है, जैसे कोई वस्तु किसी क्षण शीतल और दूसरे क्षण उष्ण हो सकती है।<sup>२</sup> बौद्धों के अनुसार कोई वस्तु कभी भी दो विरोधी धर्मों से युक्त नहीं हो सकती। यदि ऐसा प्रतीत होता है कि वह दो धर्मों से युक्त है तब वह वास्तव में एक वस्तु नहीं होती, वह सर्वथा दो वस्तुयें होती हैं, जैसे, शीतल वस्तु और उष्ण वस्तु। बौद्धों की स्थिति इससे भिन्न हो भी नहीं सकती थी। जब कोई वस्तु एक नित्य पदार्थ और अपने परिवर्तन-शील गुणों से निर्मित होती है तो धर्म परिवर्तित हो सकते हैं और वस्तु एकात्मक रहेगी। किन्तु जब पदार्थ सर्वथा अनुपस्थित है और वस्तु केवल प्रवाहमान धर्मों से ही निर्मित है तब धर्म का प्रत्येक परिवर्तन वस्तु का परिवर्तन होगा। विरोध के नियम के विश्लेषण से हम देख चुके हैं कि मात्र “अन्यत्व” विरोध में सम्मिलित होता है। यदि पीत का नील से मात्र भिन्नत्व

विरुद्ध धर्मों के साथ संयुक्त हो जाती है तो वह अपने एकात्मकत्व से रहित होकर अन्य वस्तु हो जाती है। और विरुद्ध धर्म क्या हैं? ये काल, दिक्, और स्वभाव ( ग्राह्य धर्म इत्यादि ) हैं। यदि किसी वस्तु की एक काल में सत्ता है तो यह मानना विरुद्धत्व है कि उसी की अन्य काल या क्षण में भी सत्ता है। यदि वह वस्तु एक स्थान-विशेष पर विद्यमान है तो यह मानना विरुद्धत्व है कि वह अन्य स्थान पर भी विद्यमान है। यदि किसी वस्तु का विषय या स्वभाव एक है तो यह मानना विरुद्धत्व है कि एक अन्य विषय सहित एक “अन्य” के रूप में वह वही वस्तु है। जो नील स्वभाव है उसे अनील नहीं बनाया जा सकता, एक सहस्र कुशल व्यक्ति भी नील स्वभाव का अ-नील में परिवर्तन नहीं कर सकते। नि सन्देह इसका यह अर्थ नहीं है कि व्यावहारिक जीवन में किसी वस्तु के रंग को बदला नहीं जा सकता। इसका केवल यह अर्थ है कि नील-स्वभाव स्वयं अ-नील नहीं हो सकता। नील का एकात्मकत्व कुछ ऐसा नहीं है जिसकी स्वयं अपने से सत्ता हो; यह तो अ-नील के साथ इसके विरोध के आधार पर कल्पित होता है। विरोध का नियम नीले के यथार्थत्व को नष्ट करता है और, साथ ही साथ, उसके विज्ञानत्व का अ-नील के साथ उसके विरुद्धत्व के आधार पर निर्माण करता है।

विरोध के नियम का एक और निर्धारण अथवा प्रमाण इस तर्क में उपलब्ध होता है।<sup>१</sup> “जो कुछ “परिच्छिन्न”<sup>२</sup> है उसे “व्यवच्छिन्न”<sup>३</sup> भी अवश्य होना चाहिये, और यह ठीक उसी मात्रा में व्यवच्छिन्न होता है जिसमें यह परिच्छिन्न होता है। जैसे एक मणि उसी समय व्यवच्छिन्न अर्थात् निश्चित रूप से प्रस्तुत होती है जब वह परिच्छिन्न अर्थात् अ-मणियो, मनको इत्यादि के विरुद्ध होती है, और यह उसी मात्रा में व्यवच्छिन्न होती है जिसमें यह परिच्छिन्न होती है। कल्पना, अथवा विकल्प, अथवा मणि का विषय ठीक उसी सीमा तक निश्चित होगा जहाँ तक उसका अ-मणियो के साथ विरुद्धत्व होगा, और यह बिल्कुल अ-मणियो में सम्मिलित धर्मों पर आश्रयत्व के रूप में ही होगा। फिर भी, इस नियम से मणि के काल और दिक् की स्थितियाँ भी उद्दिष्ट हैं। क्योंकि कोई मणि केवल एक काल, दिक् और इन्द्रिय-ग्राह्यता की स्थिति में ही निहित होती है। मणि का काल अन्य



साथ ही दो विरोधी धर्मों से युक्त नहीं हो सकती। यदि हम “दो विरुद्ध धर्मों” के स्थान पर एक ही धर्म की उपस्थिति और अनुपस्थिति को स्थानान्तरित कर दें तो हमें यह एरिस्टॉटेलियन सूत्र मिलेगा - “एक ही का एक साथ एक के और एक ही पक्ष के अधीनस्थ<sup>१</sup> और अ-अधीनस्थ होना असम्भव है।” फिर भी यह अर्थ उससे सर्वथा भिन्न है जो बौद्ध अपने सूत्र में निहित करते हैं। एरिस्टॉटिल के अनुसार एक ही भिन्न समयों और भिन्न पक्षों में एक अधीनस्थ और अ-अधीनस्थ हो सकता है, अथवा भिन्न-भिन्न समयों में एक ही वस्तु दो विरोधी धर्मों से युक्त हो सकती है, जैसे कोई वस्तु किसी क्षण शीतल और दूसरे क्षण उष्ण हो सकती है।<sup>२</sup> बौद्धों के अनुसार कोई वस्तु कभी भी दो विरोधी धर्मों से युक्त नहीं हो सकती। यदि ऐसा प्रतीत होता है कि वह दो धर्मों से युक्त है तब वह वास्तव में एक वस्तु नहीं होती; वह सर्वथा दो वस्तुयें होती हैं, जैसे, शीतल वस्तु और उष्ण वस्तु। बौद्धों की स्थिति इससे भिन्न हो भी नहीं सकती थी। जब कोई वस्तु एक नित्य पदार्थ और अपने परिवर्तन-शील गुणों से निर्मित होती है तो धर्म परिवर्तित हो सकते हैं और वस्तु एकात्मक रहेगी। किन्तु जब पदार्थ सर्वथा अनुपस्थित है और वस्तु केवल प्रवाहमान धर्मों से ही निर्मित है तब धर्म का प्रत्येक परिवर्तन वस्तु का परिवर्तन होगा। विरोध के नियम के विश्लेषण से हम देख चुके हैं कि मात्र “अन्यत्व” विरोध में सम्मिलित होता है। यदि पीत का नील से मात्र भिन्नत्व है और वह इसका विरोधी नहीं है, तब भी वह विरुद्ध होगा क्योंकि पीत अ-नील में सम्मिलित है और प्रत्येक अ-नील नील का विरुद्ध है। इसलिये विरुद्ध धर्मों से युक्त होने का अर्थ केवल भिन्न होना है। इसलिये कोई वस्तु, जो दो ऐसे भिन्न धर्मों से युक्त है जिनमें से एक दूसरे में सम्मिलित नहीं है, एक वस्तु नहीं होती, बल्कि वह दो पृथक् वस्तुओं को व्यक्त करती है।

एक अन्य किंचित भिन्न निर्धारण इस प्रकार कहता है ‘एक विरुद्ध धर्म के संयोग से वस्तु अन्य हो जाती है।’<sup>३</sup> तात्पर्य यह कि कोई वस्तु यदि

<sup>१</sup> *υποκειμενον*

<sup>२</sup> हमें हेराक्लिटस के विच्छिन्न अंशों में भी यही उदाहरण मिलता है, किन्तु वहाँ इसका अर्थ यह है (अथवा माना गया है) कि उष्णता और शीतलता का एक ही वस्तु में सह-अस्तित्व हो सकता है। इसे विरोध के नियम के विरुद्ध उदाहरण के रूप में प्रस्तुत किया गया है।

<sup>३</sup> न्यायिटी० पृ० ४२, अनुवाद पृ० ८।

विरुद्ध धर्मों के साथ संयुक्त हो जाती है तो वह अपने एकात्मकत्व से रहित होकर अन्य वस्तु हो जाती है। और विरुद्ध धर्म क्या हैं ? ये काल, दिक्, और स्वभाव ( ग्राह्य धर्म इत्यादि ) हैं। यदि किसी वस्तु की एक काल में सत्ता है तो यह मानना विरुद्धत्व है कि उसी की अन्य काल या क्षण में भी सत्ता है। यदि वह वस्तु एक स्थान-विशेष पर विद्यमान है तो यह मानना विरुद्धत्व है कि वह अन्य स्थान पर भी विद्यमान है। यदि किसी वस्तु का विषय या स्वभाव एक है तो यह मानना विरुद्धत्व है कि एक अन्य विषय सहित एक "अन्य" के रूप में वह वही वस्तु है। जो नील स्वभाव है उसे अनील नहीं बनाया जा सकता, एक सहस्र कुशल व्यक्ति भी नील स्वभाव का अ-नील में परिवर्तन नहीं कर सकते। नि सन्देह इसका यह अर्थ नहीं है कि व्यावहारिक जीवन में किसी वस्तु के रंग को बदला नहीं जा सकता। इसका केवल यह अर्थ है कि नील-स्वभाव स्वयं अ-नील नहीं हो सकता। नील का एकात्मकत्व कुछ ऐसा नहीं है जिसकी स्वयं अपने से सत्ता हो, यह तो अ-नील के साथ इसके विरोध के आधार पर कल्पित होता है। विरोध का नियम नीले के यथार्थत्व को नष्ट करता है और, साथ ही साथ, उसके विज्ञानत्व का अ-नील के साथ उसके विरुद्धत्व के आधार पर निर्माण करता है।

विरोध के नियम का एक और निर्धारण अथवा प्रमाण इस तर्क में उपलब्ध होता है :<sup>१</sup> "जो कुछ "परिच्छिन्न"<sup>२</sup> है उसे "व्यवच्छिन्न"<sup>३</sup> भी अवश्य होना चाहिये; और यह ठीक उसी मात्रा में व्यवच्छिन्न होता है जिसमें यह परिच्छिन्न होता है। जैसे एक मणि उसी समय व्यवच्छिन्न अर्थात् निश्चित रूप से प्रस्तुत होती है जब वह परिच्छिन्न अर्थात् अ-मणियों, मनको इत्यादि के विरुद्ध होती है, और यह उसी मात्रा में व्यवच्छिन्न होती है जिसमें यह परिच्छिन्न होती है। कल्पना, अथवा विकल्प, अथवा मणि का विषय ठीक उसी सीमा तक निश्चित होगा जहाँ तक उसका अ-मणियों के साथ विरुद्धत्व होगा, और यह विलकुल अ-मणियों में सम्मिलित धर्मों पर आश्रयत्व के रूप में ही होगा। फिर भी, इस नियम से मणि के काल और दिक् की स्थितियाँ भी उद्दिष्ट हैं। क्योंकि कोई मणि केवल एक काल, दिक् और इन्द्रिय-ग्राह्यता की स्थिति में ही निहित होती है। मणि का काल अन्य

<sup>१</sup> न्यायिटी० पृ० ६९.२२ और वाद, ताटी पृ० ९२ १५ और वाद।

<sup>२</sup> नम-पर-छद-प।

<sup>३</sup> योन्स-मु-छद-प।

सब कालों के परिहार, अर्थात् प्रस्तुत क्षण-विशेष के अतिरिक्त अन्य संश्लेषणों के परिहार द्वारा निर्णीत होगा। और उसकी 'दिक्' की स्थिति भी ऐसे ही निर्णीत होगी। इस प्रकार यह परमार्थसत् के क्षण में, हॉक एलिविवड में, परिणत हो जायगी, जिसकी कोई अवधि नहीं होगी, और ज्योंही उत्पन्न होगी त्योंही अदृश्य हो जायगी। इस प्रकार, बौद्धों का विरोध का नियम कुछ सीमा तक, मणि के तादात्म्य की रक्षा करता है—एक सवृत्त (घटना) के रूप में उसके विज्ञानात्मक तादात्म्य की रक्षा करता है, किन्तु उसके वास्तविक तादात्म्य को नष्ट करके ही यह वस्तु स्वलक्षण के रूप में उसकी रक्षा कर पाता है।

फिर भी, कुछ ऐसे धर्म और विकल्प भी हैं जो यद्यपि परस्पर 'अन्य' होते हुये भी विरोधी नहीं हैं, जैसे, उदाहरण के लिये, नील और कमल अथवा अधिक उपयुक्त किसी क्षण विशेष का 'नीलत्व' और 'कमलत्व'। ये विरुद्ध नहीं हैं, एक ही वस्तु में इनका सन्निपात विरुद्धत्व नहीं है। बौद्ध पारिभाषिक शब्दावली के अनुसार ये एकात्मक हैं। बौद्ध सिद्धान्त के इस अंश का आगे परीक्षण किया जायेगा।

### § ६. विरोध पर अन्य भारतीय सम्प्रदाय

विरोध का नियम भारत में 'विरुद्ध-धर्म-संसर्ग' नाम से विख्यात विशिष्ट एक बौद्धों का नियम है। बात ऐसी नहीं है कि अन्य सम्प्रदायों ने विचार के सभी आधारभूत नियमों में से इस "सुज्ञात और सर्वाधिक सशक्त नियम को अस्वीकृत किया अथवा इसकी उपेक्षा की, बल्कि ऐसा प्रतीत होता है कि ये सभी उस समय तक इस नियम को ऐसा स्वप्रत्यक्ष मानते रहे जिसकी व्याख्या की आवश्यकता ही नहीं थी, जब तक कि अन्ततः बौद्धों ने इसकी समस्या का विवेचन आरम्भ नहीं किया।

वैशेषिक सूत्र में दो ऐसे तथ्यों के बीच यथार्थ सम्बन्ध के रूप में विरोधत्व का सिद्धान्त निहित है जो एक दूसरे के साथ विरोधत्व के बन्धन से सम्बद्ध हैं।<sup>१</sup> यह यथार्थ अथवा गत्यात्मक विरोध है जिसका प्रत्यक्ष हेतुत्व के एक प्रकार के रूप में विवेचन किया गया है। इस सम्प्रदाय के वास्तविक तार्किक अंश तक में तार्किक विरोध का कोई उल्लेख नहीं है। हम देख चुके हैं कि विरोधी तार्किक हेतु को इस सम्प्रदाय में बौद्ध प्रभाव के कारण ही एक विशेष हेतुभास के रूप में सम्मिलित किया गया है।<sup>२</sup>

<sup>१</sup> वैसू० १११०-१२।

<sup>२</sup> तुकी० ऊपर पृ० ४१८

इसके विपरीत, न्यायसूत्र यथार्थ तथ्यों के बीच एक सम्बन्ध के रूप में विरोध की उपेक्षा करते हैं किन्तु इन सूत्रों में भी एक ऐसा हेत्वाभास मिलता है जिसे विरोधी हेतु कहा गया है।<sup>१</sup> ऐसा हेतु वह होता है जो पूर्वपक्षी की प्रतिज्ञा को नष्ट करता है। यह दो निश्चयों का विरोध है जिनमें से एक उसका विरोध करता है जिसकी दूसरा स्थापना करता है।

साम्य-प्रणाली भी यथार्थ तथ्यों के सम्बन्धों के प्रकार के अन्तर्गत एक विरोध के सम्बन्ध से युक्त है<sup>२</sup> और इस दृष्टि से यह प्रणाली भी वैशेषिक-प्रणाली के ही स्तर पर स्थित है। हम लोगों को यह आशा होनी चाहिये थी कि साख्य, यत्त समवाय<sup>३</sup> पदार्थ के विरुद्ध अपने मघर्ष में ये बौद्धों के मित्र थे, अतः इन लोगों को कुछ सीमा तक विरोधी धर्म के सिद्धान्त में बौद्धों के साथ होना था, किन्तु इस प्रणाली के उन ग्रन्थों में जो आज उपलब्ध हैं ऐसा कोई तार्किक सिद्धान्त नहीं मिलता।

हम देख चुके<sup>४</sup> हैं कि बौद्धों के लिये विरोध का नियम इनके क्षणिकवाद के सिद्धान्त की पुष्टि की दिशा में प्रमुख तर्कों में से एक है। यदि कोई यथार्थ विरुद्ध तथा काल के परस्पर परिहारी क्षणों को और दिक् के परस्पर परिहारी क्षणों को अपने में सम्मिलित नहीं कर सकता तो वह मात्र एक क्षण में परिणत हो जाता है। इस तर्क के उत्तर में नैयायिकों ने विरोध के नियम की स्वयं अपनी परिभाषा<sup>५</sup> प्रस्तुत की जो इस प्रकार है “विरोध का अर्थ यह है कि दो वस्तुओं का एक ही देश और काल में सहअस्तित्व नहीं हो सकता। सिद्धान्ततः यह इस निर्धारण से भिन्न नहीं है कि “एक ही और वही धर्म एक ही वस्तु के एक ही काल में अधीनस्थ और अ-अधीनस्थ नहीं हो सकता,” अथवा इस सूत्र में भी भिन्न नहीं है कि “एक ही देश में एक ही वस्तु का एक ही काल में अस्तित्व और अभाव नहीं हो सकता।” यत्त यथार्थ-वादियों के लिये अस्तित्व (सत्ता) और अनस्तित्व (अभाव) यथार्थ विषय हैं अतः इनकी एक ही देश और काल में उपस्थिति असम्भव है। यह निर्धारण इस सिद्धान्त पर आधारित है कि दो भौतिक वस्तुओं के लिये एक ही समय

<sup>१</sup> न्यासू० १२, ६

<sup>२</sup> तुकी० ताटी० पृ० १३१ २७।

<sup>३</sup> ताटी० पृ० १३१ १५।

<sup>४</sup> तुकी० ऊपर १२३

<sup>५</sup> तुकी० जयन्त, पृ० ६०

मे एक ही देश मे होता सामान्यरूप से असम्भव है। विरोध का तार्किक सिद्धान्त, इस प्रकार, पदार्थ की अभेद्यता के भौतिक सिद्धान्त पर आधारित है। धर्मोत्तर<sup>१</sup> कहते हैं कि उस गत्यात्मक जुगप्सा के नियम तक के लिये यह ठीक निर्धारण नहीं होगा जो विरोध का एक आश्रित भाग ही है, एक ऐसा भाग जिसके व्यवहार का क्षेत्र अपेक्षाकृत सीमित है। धर्मोत्तर<sup>२</sup> आगे कहते हैं कि सभी परमाणु इस समान विशिष्टता से युक्त होते हैं कि वे उसी स्थान को ग्रहण नहीं कर सकते जहाँ अन्य सहवर्ती स्थित हो। किन्तु इतना ही पर्याप्त नहीं है। प्रापक विरोध इस बात मे निहित है कि एक निश्चित स्थान पर एक वस्तु की सत्ता का उस दूसरी वस्तु की सत्ता द्वारा प्रापक विरोध होता है जो प्रथम को उसके स्थान से च्युत करके स्वयं उसका स्थान ग्रहण कर लेने के लिये प्रयास करती है।

विरोध के नियम के सम्बन्ध मे जैनो ने, प्रत्यक्षत एक बहुत बाद के समय मे, एक पृथक् स्थिति ग्रहण की है। ये लोग विरोध के नियम को सर्वथा अस्वीकार करते हैं। साथ ही, जब बौद्ध मत के सस्थापको और साख्यो के बीच सघर्ष छिडा, जब साख्य यह प्रतिपादित करने लगे कि “सब कुछ नित्य है” क्योंकि ‘प्रकृति’ नित्य है, और बौद्धो ने यह कहा कि “सब अ नित्य है” क्योंकि प्रकृति एक कल्पना है, तब जैनो ने इन दोनो पक्षो का विरोध करते हुये यह माना कि “सब कुछ एक साथ ही नित्य और अ-नित्य दोनो है।” इस सिद्धान्त के अनुसार हम किसी विषय के किसी धर्म की न तो सम्पूर्णतः स्थापना कर सकते हैं और न तो उसको सम्पूर्णतः अस्वीकृत ही कर सकते हैं। स्थापना अथवा प्रतिषेध दोनो असत्य है। वास्तविक सम्बन्ध स्थापना और अस्वीकृति के मध्य मे कही है। यूनान के एनेक्सागोरस के सिद्धान्त की भाँति यह अस्वीकृति विरोध के नियम की अपेक्षा तृतीय-प्रकार-अभाव के नियम के विरुद्ध अधिक केन्द्रित है। फिर भी, सामान्यो और विशेषो की समस्या मे जैनो ने विरोध के नियम के विरुद्ध साक्षात् प्रतिरोध की प्रवृत्ति अपनाया है।<sup>३</sup> ये यह मानते हैं कि कोई भी मूर्त विषय विशेषीकृत सामान्य है, अर्थात् एक साथ ही सामान्य और विशेष दोनो है। एक आरम्भिकतम बौद्ध सम्प्रदाय, वात्सीपुत्रीयो, का भी ऐसा ही दृष्टिकोण प्रतीत

<sup>१</sup> न्याविटी० पृ० ६९५ और वाद ।

<sup>२</sup> वही ।

<sup>३</sup> तस० और तसप० पृ० ५५५ और वाद, तुकी० श्लोकवातिक, शून्यवाद, २१९

होता है। ये लोग उस हीनयान सिद्धान्त के विरुद्ध थे जो आत्मा को अस्वीकृत करते दूये पुद्गल के अमम्बद्ध और पृथक् धर्मों की सत्ता मानते थे जिन्हें मूर्त आकार में एकमात्र हेतुक नियम ही एक साथ आवद्ध रखते हैं। ये यह मानते थे कि पुद्गल, जो इन धर्मों से बना है, अर्थ-यथार्थ है। इनके अनुसार पुद्गल कुछ ऐसा है जिसका एक साथ अस्तित्व और अनस्तित्व दोनों हैं।<sup>१</sup>

एकतत्त्वादी माध्यमिकों और वेदान्तियों द्वारा विरोध के नियम की उपेक्षा पर कुछ टिप्पणी आगे की जायगी। इस अव्याय में जो कुछ कहा गया है उससे यह स्पष्ट हो गया होगा कि विरोध का नियम अनुभव के क्षेत्र से बाहर, वस्तु-स्वलक्षण के क्षेत्र तक अपने अधिकार का विस्तार नहीं करता। यद्यपि धर्मोत्तर कहते हैं कि सभी विषय, चाहे वह सत् हो या अमत्, विरोध के नियम के आधीन हैं,<sup>२</sup> तथापि इस सन्दर्भ में उनका गत्यात्मक विरोध की मोपाधिक यथार्थता में तात्पर्य है। शीत और उष्ण, दोनों ही यथार्थ हैं क्योंकि ये दोनों क्षणों के द्योतक हैं, ये स्वयं दो क्षण नहीं हैं। इस प्रकार का विरोध, यत यह ऐसी ही वस्तुओं को प्रभावित करता है जिनकी कुछ अवधि या सत्ता होती है, अतः इसे उन वस्तुस्वलक्षणों तक विस्तृत नहीं किया जा सकता जो सत्तारहित वस्तुयें हैं। परमार्थ-मत् में कोई विरोध नहीं हो सकता क्योंकि यहां विरोधी भाग एकीभूत हो जाते हैं।

### § ४. कुछ योरोपीय समानान्तरतायें

मिग्वर्ट तादात्म्य, विरोध, और विरुद्धत्व आदि शब्दों के प्रति अपनी अमनुष्ट मनोभावना को इन शब्दों में व्यक्त करते हैं। इनका<sup>३</sup> कथन है कि “ये शब्द दर्शन में अब अनुपयोगी हो गये हैं क्योंकि इनके व्यवहार के सम्बन्ध में भाषा की एक महान् अस्तव्यस्तता व्याप्त हो गई है।” हम देख चुके हैं कि व्यावहारिक अंग्रेज, जे० एन० कीन्स, हमें अनुपलब्धि के विषय को न छूने का परामर्श देते हैं क्योंकि “इसकी व्याख्या का कोई भी प्रयास इस पर प्रकाश डालने की अपेक्षा इसे अस्पष्ट ही अधिक कर देता है।”<sup>४</sup> फिर भी, यह निराशाजनक स्थिति हमें विरत नहीं बल्कि भारतीय दृष्टिकोण

<sup>१</sup> तुकी० अभिको० IX और मेरा “सो० थ्योरी ऑफ दि बुद्धिस्ट्स।”

<sup>२</sup> न्याबिटी० पृ० ७० २२।

<sup>३</sup> लॉजिक<sup>३</sup>, १, पृ० १६७-१६८, तुकी० १, पृ० १०८।

<sup>४</sup> फॉर्मल लॉजिक,<sup>४</sup> पृ० १२०।

के साथ तुलना के लिये और प्रोत्साहित ही करती है। इस प्रोत्साहन की पृष्ठभूमि में यह आशा है कि तुलना विषय को अस्पष्ट करने की अपेक्षा उस पर सम्भवतः कुछ प्रकाश डालने की दिशा में योगदान देगी।

### (क) तृतीय-प्रकार-अभाव का नियम

आधुनिक योरोपीय तर्कशास्त्र के तीन आधारभूत विचार के नियमों—तादात्म्य, विरोध और तृतीय प्रकार-अभाव के नियमों के समक्ष भारतीय पक्ष में हमें मात्र एक विरोध का नियम मिलता है जिसे विरुद्ध-वर्म-समर्ग<sup>१</sup> का सिद्धान्त कहते हैं। यह स्थिति एरिस्टॉटिल के विचार के ही समान है जिन्होंने मात्र विरोध के नियम को सम्पूर्ण मानव विचार के “सर्वाधिक सशक्त और सर्वाधिक ज्ञात” सिद्धान्त के रूप में पृथक् किया था।<sup>२</sup> इनके लिये दो अन्य नियम इसी नियम के परिणामों या पक्षों के अतिरिक्त और कुछ नहीं। विरोध का नियम वास्तव में तृतीय-प्रकार-अभाव के नियम के अतिरिक्त और कुछ नहीं क्योंकि *antipasis* (लाक्षणिक विरोध) का मात्र विरुद्धत्व से, दो परस्पर विरोधी पक्षों के बीच किसी भी मध्यवर्ती पक्ष की अनुपस्थिति के तथ्य द्वारा ही विभेद किया गया है। धर्मकीर्ति<sup>३</sup> कहते हैं कि “विरोध परस्पर परिहार है।”<sup>४</sup> ‘परि’ हार किसी भी मध्यवर्ती का सर्वथा परिहार है। एरिस्टॉटिल भी यही कहते हैं “विरुद्धों के विरोधी भागों के मध्य में कुछ भी नहीं होता।”<sup>५</sup> हम देख चुके हैं कि प्रत्येक ज्ञान ऐसे यथार्थ क्षण का विज्ञान है जो सपक्षों में विद्यमान होता है और असपक्षों से उसका विभेद होता है। सपक्ष या समान तादात्म्य के सिद्धान्त द्वारा एकीकृत होते हैं, असपक्षों या असमानों से इनका विरोध के नियम द्वारा विभेद होता है, और परिहार तृतीय-प्रकार-अभाव के नियम द्वारा होता है।<sup>६</sup> किन्तु ये तीनों तीन भिन्न सिद्धान्त नहीं हैं। यह तो अपने तीन पक्षों में एक ही आधारभूत सिद्धान्त है। जब इस निश्चय में कि “यह नील है” हमें एक नील

<sup>१</sup> = विरोध।

<sup>२</sup> तुकी० सिग्वर्ट चपु० ११९१।

<sup>३</sup> न्यायिणी० पृ० ६९२१, अनुवाद पृ० १९३।

<sup>४</sup> परस्पर-परि-हार = परि-त्याग, वही। परि = पूर्ण।

<sup>५</sup> मेटा० १, ७, १०५७, ३३।

<sup>६</sup> सपक्ष-विपक्षान्तरात् तृतीय-अभाव।

का ज्ञान होता है तब प्राग्भवीय-विकल्प-वासना के कारण हम वाद के विश्व मे से दो भागो, एक नील और दूसरे अ-नील, की कल्पना करते हैं। वह सब कुछ जिसे नील के अन्तर्गत नहीं रखा जा सकेगा अनिवार्यतः अ-नील होगा। कोई तीसरी सम्भावना नहीं हो सकती। कुछ दोनो का मध्यवर्ती नहीं हो सकता। विरोधी विरुद्धत्व का ऐसा ही स्वभाव है।<sup>१</sup>

### (ख) द्विविध अनुपलब्धि

धर्मकीर्ति की परिभाषा से एक और महत्वपूर्ण परिणाम निकलता है। विरोध केवल 'परिहार' मात्र ही नहीं बल्कि 'परस्पर' परिहार है। तात्पर्य यह कि क तथा अ-क एक दूसरे का परस्पर परिहार करते हैं। दोनो मे ठीक उसी प्रकार स्वय कोई विधायकता नहीं है जिस प्रकार दोनो मे स्वय कोई प्रतिषेधात्मकता भी नहीं है। इनका प्रतिषेध पारस्परिक है। 'क' 'अ-क' का उसी मात्र मे परिहार करता है जिसमे 'अ-क' 'क' का परिहार करता है। दूसरे शब्दो 'क' 'अ-क' का परिहार करता है, इसका अर्थ यह है कि 'क' 'क' के परिहार का परिहार करता है, क्योंकि 'अ-क' 'क' के ही परिहार के अतिरिक्त और कुछ नहीं। 'क' 'अ-क' का परिहार करता है इसका अर्थ यह है कि स्वय 'क' 'क' के परिहार के परिहार को व्यक्त करता है, अर्थात्  $k = \neg(\neg k)$ । इसी प्रकार, इसके विपरीत, 'अ-क' उसी मात्रा मे 'क' के परिहार को व्यक्त करता है जिस मात्रा मे 'क' 'अ-क' के परिहार को व्यक्त करना है। दूसरे शब्दो मे  $(\neg k) = \neg k$  जैसे कि  $k = \neg(\neg k)$ । यह द्विविध अनुपलब्धि का प्रसिद्ध सिद्धान्त है जिसे अधिक उपयुक्तत परस्पर अनुपलब्धि का सिद्धान्त कहना चाहिये; और परस्पर अनुपलब्धि लीन्विज-काण्ट सूत्र के अनुसार व्यक्त विरोध के सिद्धान्त के अतिरिक्त और कुछ नहीं।

जिस प्रकार तृतीय प्रकार-अभाव का नियम एक पृथक् सिद्धान्त नहीं बल्कि स्वय विरोध का नियम ही है, उन्ही प्रकार द्विविध अनुपलब्धि का सिद्धान्त भी, पुन, इसी विरोध के नियम के अतिरिक्त और कुछ नहीं। इस

<sup>१</sup> एरिस्टॉटिल द्वारा इसे प्रदत्त 'एन्टीफेसिस' नाम इसकी सत्त्वमीमा-नात्मक की अपेक्षा तार्किक प्रकृति की ओर सकेन करता है। यह "प्रतिवाद" है "प्रति-सत्ता" नहीं है। किन्तु ग्रीट (उप० पृ० ५७९) का विचार है कि विरोध के सूत्र तथा तृतीय-प्रकार-अभाव के सूत्र का एरिस्टॉटिल मे तार्किक और सत्त्वमीमासात्मक दोनो अभिप्राय है।



यह अर्थ है कि मानव विचार अपोहात्मक या द्वन्द्वात्मक होता है। यत हमारे अगले अध्यायो मे से एक मे बौद्धों की अपोह-विधि का उद्घाटन और विवेचन किया गया है, अतः हम इस समय अपने उल्लेख को उतने सकेत तक ही सीमित रखेंगे जो विरोध के नियम और उसकी योरोपीय समानान्तरताओं के सम्बन्ध मे आवश्यक है।

### (ग) तादात्म्य का नियम

इस नियम को साधारणतया इस प्रकार कहा जाता है कि 'क' 'क' है' अथवा "जो 'हे' वही 'हे' और इसे सभी तार्किक विधियों के सिद्धान्तों के रूप मे ठीक उभी प्रकार दिया गया है जिस प्रकार इसके उपनिगमन, विरोध के नियम को इस रूप मे कि "'क' 'अक' नहीं है" सभी अनुपलब्धि का सिद्धान्त माना गया है। इस प्रकार के सूत्रों की पर्याप्तता पर शका की गई है।

इस नियम की कभी कभी इस प्रकार व्याख्या की जाती है कि इससे वक्तव्य मे अन्तर के विपरीत भी आशय के तादात्म्य का अर्थ निकलता है। तब बौद्ध इसे अस्वीकृत कर देंगे क्योंकि इनके लिए भाषाई अन्तर तर्क के क्षेत्र मे नहीं आते। घर्मोत्तर<sup>१</sup> कहते हैं कि यदि इन दो तर्कवाक्यों का कि "मोटा देवदत्त दिन के समय कुछ नहीं खाता" और "वह रात्रि के समय खाता है" एक ही तथ्य को व्यक्त करने के लिये प्रयोग किया जाय तो इनमे कोई अनुमान निहित नहीं होगा। इनमे तो एक ही तथ्य दो भाषाओं मे व्यक्त किया गया है। तर्कशास्त्र मे इन पर विचार नहीं किया जाना चाहिये क्योंकि तर्कशास्त्र हेतुत्व के द्वारा दो भिन्न तथ्यों के अनिवार्य सम्बन्ध से अथवा तादात्म्य के द्वारा दो भिन्न विकल्पों के अनिवार्य सम्बन्ध से सम्बद्ध है, भिन्न शब्दों के अर्थ से नहीं।

तब तादात्म्य का नियम हमारे ज्ञानों की ऐसी निश्चयता के नियम के रूप मे व्यक्त होता है जिसके साथ वस्तुओं की एक अवधि की अनुरूपता होनी चाहिये। वाचस्पति इसे 'प्रत्यभिज्ञा भगवती'<sup>२</sup> कहते हैं जिसका अर्थ यह है कि हम इस बात को मान सकते हैं कि "यह वही मणि है जिसे मैं पहले देख चुका हूँ" अथवा यह कि "यह वही देवदत्त है जिसे मैं एक अन्य स्थान पर देख चुका

<sup>१</sup> न्याविटी० पृ० ४३ १२, तुकी० ऊपर पृ० ४३८ नोट।

<sup>२</sup> तुकी० न्याकणि० पृ० १२५ द।

हू ।" इन प्रकरणों की निश्चयता के बिना न तो ज्ञान, न ग्राह्य वाणी, और न अर्थक्रियायें ही सम्भव हो सकती हैं । बौद्ध स्वयं भी ज्ञान की 'अविमवादक सम्यक् ज्ञान'<sup>१</sup> के रूप में परिभाषा करते हैं जिसका अर्थ सवादा और निश्चित अनुभव है जो प्रत्यभिज्ञा के बिना असम्भव है । फिर भी निश्चयता और तादात्म्य का सतत् गतिशील, सतत् परिवर्तनशील सत्ता में कोई चिह्न नहीं मिलता । निश्चयता और तादात्म्य तार्किक हैं, ये हमारी बुद्धि में होते हैं बाह्यजगत में नहीं । इस प्रकार स्थिति यह है कि तादात्म्य के नियम के बदले हमें बौद्धदर्शन में एक 'एकत्व-अव्यवसाय'<sup>२</sup> अथवा 'एकत्व-कल्पना' का नियम मिलता है । एकात्मक वस्तुयें अलोक वास्तव<sup>३</sup> हैं ।

किन्तु यदि बौद्ध इस बात पर जोर देते हैं कि परमार्थान्त में कोई वास्तविक तादात्म्य नहीं होता, तो ये समान जोर के साथ इस बात को भी कहते हैं कि तर्कशास्त्र में कोई परिवर्तन भी नहीं होता । आकार, यथार्थ पर आरोपित सामान्य स्वभावों की प्रकृति, अविकार्य और नित्य है । समार में कोई भी शक्ति ऐसी नहीं है जो सत्ता को परिवर्तित करके उसे अ-सत्ता में परिणत कर दे । सर्वशक्तिमान् देवता इन्द्र स्वयं भी वस्तुओं के स्वलक्षण<sup>४</sup> को, उनके यथार्थ स्वभाव को परिवर्तित नहीं कर सकते । बौद्ध दर्शन में ज्ञान का समस्त नाटक, प्लेटो की पद्धति की ही भाँति, सर्वथा परिवर्तनरहित आकारों और सतत् परिवर्तनशील यथार्थता के बीच विरोधत्व में निहित है ।

सिग्वर्ट ने एक कुछ भिन्न तादात्म्य के नियम का परामर्श दिया है । यह निश्चय के सिद्धान्त से सीधे सम्बद्ध है और इस पर यहाँ अवश्य विचार किया जाना चाहिये, क्योंकि यह बौद्ध नैयायिकों के निश्चय के सिद्धान्त तथा उनके ही तादात्म्य के नियम के साथ साम्य की कुछ जिज्ञासापूर्ण विशिष्टताओं तथा साथ ही ज्ञाय, एक जिज्ञासापूर्ण विभेद से युक्त है ।

सिग्वर्ट के अनुसार एक ऐसा तादात्म्य का नियम अवश्य होना चाहिये जो किसी निश्चय में उद्देश्य तथा विधेय के एकत्व का सिद्धान्त हो और जो इस एकत्व को विषयात्मक यथार्थता तथा निश्चयता प्रदान कर सके ।<sup>५</sup> यह

<sup>१</sup> 'अविमवादकम् सम्यग्-ज्ञानम्', तुकी० न्यायिटी० पृ० ३

<sup>२</sup> एकत्व-अव्यवसाय = कल्पना, तुकी० भाग २, पृ० ४०६, ४०९ ।

<sup>३</sup> तुकी० भाग २, पृ० ४११

<sup>४</sup> तुकी० न्यायकणि० पृ० १२४ १३ ।

<sup>५</sup> सिग्वर्ट लॉजिक<sup>३</sup>, ११०५ और बाद, तुकी० जे० कीन्स उप० पृ० ४५१, ब्राड्ले उप० पृ० १४२ ।

साधर्म्य और विपयीकरण का नियम है। इनका कथन है कि उस यथार्थवादी मिद्धान्त को निश्चित रूप से अस्वीकृत कर देना चाहिये जो यह मानता है कि निश्चय के तत्त्वों के बीच वही सम्बन्ध होता है जो यथार्थता के तदनुरूप विपयात्मक तत्त्वों में। यथार्थता कभी भी 'अनुरूप', अर्थात् तर्क के बग़व़र और समान नहीं होती। विपयात्मक यथार्थता में उद्देश्य और विधेय एकीकृत इन्द्रियविषयक सम्पूर्ण होता है, <sup>१</sup> प्रज्ञा, इन्हें निश्चय में पुन एकीकृत करने के लिये प्रयत्न करती है। कोई ऐसा यथार्थ-लक्षण नहीं है जो तर्क-लक्षण के अनुरूप हो।<sup>२</sup>

इस प्रकार रचित विवेक सदैव एक सामान्य होता है, जबकि उद्देश्य सदैव कुछ अद्वितीय होता है। सामान्य केवल हमारी बुद्धि में विद्यमान रहता है, जबकि विपयात्मक यथार्थता में केवल अद्वितीय का ही अस्तित्व होता है।<sup>३</sup> इसके अतिरिक्त भी, बाह्यविषयों का कोई अस्तित्व भी होता है या नहीं, एह एक तत्त्वमीमाणात्मक समस्या है जिससे तर्कशास्त्र का साक्षात् सम्बन्ध नहीं है।<sup>४</sup> इस निश्चय से कि "यह हिम है" न केवल उद्देश्य और विवेक का एकत्व ही अभिप्रेत है, वरन् विभिन्न समयों में भिन्न लोगों के लिये विभिन्न दृष्टिकोणों से विषय "हिम" के निश्चयत्व के आशय में इनका विपयात्मक यथार्थ भी अभिप्रेत है। निश्चय का रचनात्मक कार्य सर्वथा एक ही रहता है चाहे हम यथार्थवादियों के साथ यह मानें कि हमारी कल्पना के पीछे एक स्वतन्त्र यथार्थता स्थित होती है, अथवा विज्ञानवादियों के साथ यह मानें कि यह यथार्थता हमारी कल्पनाओं के निश्चयत्व के तथ्य मात्र में आकृत्यन्तर्गत हो जाती है। हम देख चुके हैं कि, बौद्ध नैयायिकों का विल्कुल यही दृष्टिकोण है। ये इस बात को मानते हैं कि निश्चय दोनों ही दशाओं में एक मानसिक विकल्पमात्र ही रहता है, चाहे हम बाह्य संसार को मानें या नहीं।<sup>५</sup> तब निश्चयत्व के नियम को तादात्म्य का नियम कहेंगे। यह नियम समस्तज्ञान

वही, ११०४ ungeschiedene Einheit, तुकी० तमप० पृ० १५३५ 'नवन्मिना उत्पद्यते'।

<sup>२</sup> वही- ११०५

<sup>३</sup> वही ११०७ नोट।

<sup>४</sup> वही, ११०५, तुकी० दिट्ठान्त के ये शब्द "अनुमान-अनुमेय-भावो न मद-अमद् अपेक्षते," ताटी० पृ० १२७।

<sup>५</sup> तुकी० उपर० पृ० ५४

की, ममस्त वाणी की, और ममस्त अर्थक्रिया की एक अनिवार्य स्थिति होगी। किन्तु इस प्रकार के नियम के लिए सिग्वर्ट 'तादात्म्य' नाम पर आपत्ति करते हैं, क्योंकि उद्देश्य और विधेय के बीच तादात्म्य (निरर्थक पुनरुक्ति के अतिरिक्त) कभी भी पूर्ण नहीं है। 'आशिक तादात्म्य' शब्द, जिसका कुछ तर्कशास्त्रियों ने परामर्श दिया है, विरोधी है क्योंकि आशिक तादात्म्य का अर्थ अ-तादात्म्य है। उमलिये आप इसे साधर्म्य<sup>१</sup> का नियम अथवा एकात्मक स्थिति का नियम<sup>२</sup> कहना अधिक उपयुक्त समझते हैं।

एक विषयीकरण के कार्य के रूप में निश्चय के उस दृष्टिकोण के, जो हम देख चुके हैं कि बौद्धों का भी दृष्टिकोण है, सम्बन्ध में सिग्वर्ट की दो टिप्पणियों पर अवश्य ध्यान देना चाहिये क्योंकि इनकी भारतीय दृष्टिकोण के साथ महत्वपूर्ण समानता है। आप कहते हैं कि सामान्य होने के कारण विधेय, अन्त प्रज्ञा में विशेष की स्पष्टता की तुलना में, सदैव ही अस्पष्ट होता है।<sup>३</sup> यह उद्देश्य के मूर्त एकत्व के केवल एक भाग का ही द्योतक है। आप यह भी कहते हैं कि निरीक्षण के दोहराने मात्र से तादात्म्य कभी उत्पन्न नहीं होता। यह तो "दो अथवा अधिक स्थायी रूप से पृथक् विकल्पों के बीच विषय के अन्तर की अनुपलब्धि से उत्पन्न होता है।"<sup>४</sup> यह विचार, अर्थात् यह कि तादात्म्य केवल भेद-अग्रह है और इससे अधिक और कुछ भी नहीं, यह कि यह विधि-स्वरूप है<sup>५</sup>, हम आगे देखेंगे कि, सामान्य नामों के बौद्ध-सिद्धान्त का आधार है। इस प्रकार तादात्म्य अथवा साधर्म्य के नियम को, यदि व्याख्या न भी करें तो, उद्देश्य के मूर्त स्पष्ट यथार्थत्व के और विधेय के अस्पष्ट तथा सामान्य विज्ञानत्व के बीच एकत्व के तथ्य को निश्चित करने वाला माना जाता है।

<sup>१</sup> Ubereinstimmung

<sup>२</sup> In-eins setzung

<sup>३</sup> सिग्वर्ट उप० ११११, तुकी० न्याकणि० पृ० २६३ १२ न विकल्पानुबन्धस्य स्पष्टार्थ प्रतिभासता, तुकी० तसप० पृ० ५५३ ९।

<sup>४</sup> वही, १४२, यह 'भेद-अग्रह' का भारतीय सिद्धान्त है जिसका 'अभेद-ग्रह' के यथार्थवादी सिद्धान्त के साथ विभेद किया जा सकता है, तुकी० ताटी० पृ० ५६।

<sup>५</sup> वास्तविक विधि केवल ग्राह्य यथार्थता, वस्तु = विधि = प्रत्यक्ष = विधि-स्वरूप, होती है, तुकी० ऊपर पृ० २२८।

हम देख चुके हैं कि बौद्ध इस तथ्य को 'सारूप्य'<sup>१</sup> का नियम पुकारते हैं और निश्चय का सम्पूर्ण बौद्ध सिद्धान्त इसी नियम पर आधारित है।

बौद्ध जिसे तादात्म्य का नियम कहते हैं वह एक अनिवार्यत भिन्न नियम है। सररूप्यता का नियम सभी प्रत्यक्षात्मक निश्चयों का द्योतक है, अर्थात् ऐसे निश्चयों का जिनमें एक विधेय होता है। तादात्म्य का नियम केवल दो विकल्पों वाले निश्चयों के एक निश्चित प्रकार का, अर्थात् विभागात्मक निश्चयों का द्योतक है। अतः एक विकल्प के निश्चय, और दो विकल्पों के निश्चय अथवा सवादित्व के निश्चय के बीच के विभेद के अत्यधिक महत्त्व को यहाँ अवश्य ध्यान में रखना चाहिये। ऐसे निश्चय में उद्देश्य और विधेय दोनों सामान्य और अस्पष्ट होते हैं। उद्देश्य की मूर्त स्पष्टता अनुपस्थित होती है। इन्हें दो विधेयों का निश्चय कहा जा सकता है। फिर भी, सिग्वर्ट अपने साधर्म्य के नियम के ही अन्तर्गत कि सी प्रत्यक्षात्मक निश्चय में उद्देश्य और विधेय के दोनों सम्बन्धों को रखते हैं—अर्थात् "यह हिम है" को, और दो विकल्पों को एकीकृत करने वाले निश्चय में इनके सम्बन्ध जैसे "हिम श्वेत हैं" को। भारतीय दृष्टिकोण के अनुसार ये निश्चय के सर्वथा भिन्न रूप हैं और इनके तल में सर्वथा भिन्न सिद्धान्त निहित हैं। दो विकल्पों को एकीकृत करनेवाला निश्चय इनके बीच संवादित्व का निश्चय है, इनके विषयात्मक यथार्थ का नहीं। विषयात्मक यथार्थ एक अन्य, इस प्रकार के निश्चय में निहित है। "यह हिम है, यह श्वेत है", अथवा "यह श्वेत हिम है"। वास्तविक उद्देश्य यहाँ 'तथता' में निहित है। यह सवादित्व 'हिम' को 'श्वेत' के साथ सम्बद्ध करने की यह सभाव्यता, वास्तव में इन दोनों ही विकल्पों के विषयात्मक सन्दर्भ के तादात्म्य में निहित है। यह तादात्म्य का एक वास्तविक नियम है, किन्तु यह हमारे निश्चय के केवल एक भाग से ही, अर्थात् विभागात्मक निश्चय से ही सम्बद्ध है, जिसे भारतीय व्याख्या के अनुसार अधिक उपयुक्तत एकत्व-अध्यवसाय कहना चाहिये।

सिग्वर्ट अपने साधर्म्य-तादात्म्य के नियम को इस प्रकार विस्तृत करते हैं कि हमारे निश्चयों का द्वितीयार्थ भी इसी के अन्तर्गत आ जाय। इनका यह कथन है<sup>२</sup> "यह वास्तविक तादात्म्य भिन्न कालों में विषयों के अन्तर

<sup>१</sup> तुकी० ऊपर २६१।

<sup>२</sup> उपु० पृ० १ १०९।

तादात्म्य के नियम की कुछ इसी समान व्याख्या सर डब्ल्यू० हैमिल्टन के तर्कशास्त्र में मिलती है। यद्यपि इस नियम के परम्परागत स्वरूप कि 'क' 'क' है, से अमहमत होते हुये भी ये इसे किसी व्यापकार्थ में एक सम्पूर्ण विकल्प और उसके भागों के बीच तादात्म्य की स्थापना करनेवाले नियम के अर्थ में ग्रहण करते हैं। यह हमें शिष्या के वृक्ष के साथ समीकरण का स्मरण दिलाता है क्योंकि 'वृक्ष' विकल्प 'शिष्या' विकल्प का एक गुण या भाग है। सर डब्ल्यू० हैमिल्टन तादात्म्य के इस सिद्धान्त को "समस्त तार्किक विधि के सिद्धान्त" के रूप में प्रस्तुत करते हैं। किन्तु जे० एस० मिल यह ठीक ही टिप्पणी करते हैं कि इसे केवल विभागात्मक निश्चयों की दशा में ही विधि की प्रकृति के सम्यक विवरण के रूप में ग्रहण किया जा सकता है। तदनन्तर आगे आप यह कहते हैं कि तब हमें "उतने ही आधारभूत सिद्धान्त मानने होंगे जितने सम्बन्धों के प्रकार हैं"।<sup>१</sup>

यह अन्तिम टिप्पणी व्यागात्मक है। श्री मिल का प्रत्यक्षत यह विचार है कि सम्बन्धों के प्रकार असीम हैं और इन्हें किसी पद्धति के अन्तर्गत आत्मसात नहीं किया जा सकता। किन्तु बौद्ध श्री मिल के इस परामर्श को पूर्ण सद्भावनापूर्वक दोहरायेगा। बौद्ध सम्बन्ध को अनिवार्य आश्रयत्व समझता है और इस प्रकार के सम्बन्धों के केवल दो ही आधारभूत प्रकारों को स्वीकार करता है। उसे, "जितने प्रकार के सम्बन्ध हैं उतने ही प्रकार के आधारभूत सिद्धान्तों" की आवश्यकता से विरत नहीं किया जा सकता क्योंकि सम्बन्ध असीम नहीं बल्कि दो ही प्रकार के होते हैं। सम्बन्ध के ये दो प्रकार या तो तादात्म्य अथवा अ-तादात्म्य के सिद्धान्त पर आधारित हैं। यह दूसरा भी हेतुत्व के सिद्धान्त के अतिरिक्त और कुछ नहीं।<sup>२</sup>

<sup>१</sup> An Examination of Sir W. Hamilton's Philosophy. (6th Ed) p 484,

<sup>२</sup> वही पृ० ४८२।

<sup>३</sup> यह बात अवश्य ध्यान में रखनी चाहिये कि मिल के विभागात्मक निश्चय का क्षेत्र बौद्धों की अपेक्षा कहीं अधिक सकीर्ण है। आप कहते हैं (वही, पृ० ४८४) कि "एकीकरणात्मक निश्चय में विधेयीकृत गुण की एक अंश के रूप में नहीं बल्कि विकल्प का निर्माण करने वाले गुणों के समूह के साथ-साथ एक ही उद्देश्य में विद्यमान होने के रूप में कल्पना की गई है।" किन्तु किसी उद्देश्य में विद्यमान होना उसका एक भाग होना ही है, अर्थात् एक ही विषयात्मक सन्दर्भ से संयुक्त होना है।

## ( घ ) दो योरोपीय तर्कशास्त्र

विरोध के नियम पर आने हों हमें यह टिप्पणी अवश्य करनी चाहिये कि योरोप में दो तर्कशास्त्र हैं, जिनमें से एक विरोध के नियम पर आधारित है और दूसरा विरोध के नियम की उल्लंघना पर। प्रथम अ-विरोध का तर्कशास्त्र है एक ऐसा तर्कशास्त्र जो विरोध में बचना को—उसमें अद्वितीयता—का तर्कशास्त्र है। इसी एरिस्टॉटिल ने स्थापना की थी और आधुनिक योरोप में भी यह उन्हीं की परम्परा में प्राप्त हुआ है। पाष्ट के द्वारा इसे ज्ञानमीमाणा के क्षेत्र में एक प्रबल प्रवेश मिला है जहाँ यह आज भी विद्यमान है।

दूसरा तर्कशास्त्र विरोध का तर्कशास्त्र है। यह एक ऐसा तर्कशास्त्र है जिसके अनुसार यथार्थ केवल विरोधों में निहित है क्योंकि सभी वस्तुएँ विरोधों से उत्पन्न होती हैं और वस्तुस्वरूप विचार मात्र विरोध के अतिरिक्त और कुछ नहीं। प्रथम, अथवा साधनवित्त तर्कशास्त्र की दृष्टि में देखने पर उन द्वितीय तर्कशास्त्र को अतर्कशास्त्र ही रहना होगा। यह प्राचीन युग में एरिस्टॉटिल के पहले विद्यमान था और एरिस्टॉटिल ने इस पर घातक पड़ाव किया। फिर भी, मध्ययुगीन योरोप में यह एक युगान्त के हाथों पुनरुज्जीवित होकर गत शताब्दी के प्रथमादर्ध में हीगल की प्रणाली में पूर्णता को प्राप्त हुआ। उन शताब्दी के द्वितीयादर्ध में परित्यक्त होकर यह अब कुछ दार्शनिक क्षेत्रों में पुनः पुनरुज्जीवित होने की प्रवृत्ति व्यक्त कर रहा है। हीगल ने अपने “साइन्स आफ लॉजिक” में स्पष्ट रूप से भारतीयों का उल्लेख किया है और अपने विरोध के तर्कशास्त्र की पुष्टि में भारतीय सिद्धान्तों को उद्धृत भी करते हैं। ये बौद्धों के तथाकथित “शून्य” के सिद्धान्त को उद्धृत करते हैं। इनका ज्ञान यद्यपि अत्यन्त परोक्ष और छिछला था, तथापि इन्होंने यह ठीक ही अनुमान किया था कि ‘शून्य’ केवल अनुपलब्धि मात्र नहीं बल्कि विशुद्ध परमार्थ-सत् का एक विधायक सिद्धान्त है—एक ऐसे सत् का जहाँ सत्ता का अभाव के साथ तादात्म्य हो जाता है। प्रत्यक्षतः हीगल अनेक दार्शनिकों की स्वयं अपने प्रिय विचारों को प्राचीन बताने की स्वाभाविक प्रवृत्ति से निर्देशित थे। किन्तु इनके अनुमान की हमारे माध्यमिक सम्प्रदाय के वर्तमान ज्ञान द्वारा पुष्टि होती है। हमने इस सम्प्रदाय पर एक स्वतन्त्र पुस्तक<sup>१</sup> लिखी है और इसलिये उसके परिणामों को यहाँ दोहराने की आवश्यकता नहीं है।

<sup>१</sup> Wissenschaft der Logik I p. 98

<sup>२</sup> The Conception of Buddhist Nirvana p 53

## ( ड ) हेराक्लिटस

बौद्धों के नित्य-परिवर्तन के सिद्धान्त तथा, हेराक्लिटस के इकेसियन सत्त्वमीमामा के सिद्धान्त के बीच उल्लेखनीय साम्य का पहले ही उल्लेख किया जा चुका है। इससे भी अधिक उल्लेखनीय यह तथ्य है कि इस समान सत्त्वमीमामा ने विरोध के नियम के सम्बन्ध में विरुद्ध परिणामों को उत्पन्न किया है। हेराक्लिटस इस नियम को मूर्खों के अस्वीकार करता था, जब कि बौद्धों ने, जैसा कि हम देख चुके हैं, अपने क्षणिकवाद के सिद्धान्त की स्थापना में एक मग्न तर्क के रूप में इसका आश्रय लिया है।

वास्तव में, बौद्धों की ही भाँति, हेराक्लिटस यह मानता था कि परमार्थ-सत् एक प्रवाहमान सत् है। इसमें कोई स्थायित्व है ही नहीं। इसकी या तो एक ऐसी प्रवाहमान नदी में तुलना की जा सकती है जो किसी एक स्थान विशेष पर कभी भी वहीं नहीं होती, अथवा एक अग्नि की लपट से जो एक बार उठती है और एक बार समाप्त हो जाती है।<sup>१</sup> ये स्फुरण एक गति से प्रगट होते हैं क्योंकि इनमें एक 'मामञ्जस्य', एक हेतु, एक 'लागम' होता है, सत् के प्रवाहमान स्फुरण को एक सामान्य नियम नियन्त्रित करता रहता है। इस सीमा तक तो यह सिद्धान्त बौद्धों से भिन्न नहीं है। मामञ्जस्य के एक सामान्य नियम के अधीन नित्य परिवर्तन के रूप में सत् की धारणा का हीनयान के उन क्षणिक धर्मों के साथ घनिष्ठ साम्य है जो प्रतीत्यसमुत्पाद की धर्मता के अनुसार प्रकट होते हैं। फिर भी दोनों में महान अन्तर यह है कि एक भौतिक दर्शनिक होने के कारण हेराक्लिटस एक ऐसी व्यापक पूर्वग प्रकृति में विश्वास करता था जिसमें सत् के परिवर्तन होने वाले स्फुरण विलीन हो जाते हैं। इस प्रकार नित्य परिवर्तन का इनका सिद्धान्त बौद्धों की अपेक्षा सांख्यो के अधिक निकट आता है। इनके फ्रैग्मेण्ट्स में न तो किसी विप्रकृष्ट द्रव्य का कोई चिह्न है और न सत् के निरपेक्ष क्षण के सिद्धान्त का ही कोई स्पष्ट संकेत है।<sup>३</sup> इनके तालवद्ध स्फुरण सम्भवत एक अवधि से युक्त यथार्थ के छोटे

<sup>१</sup> तुकी० ऊपर पृ १२३।

<sup>२</sup> Diels 30

<sup>३</sup> यद्यपि यह सिद्धान्त हेराक्लिटस के 'अवधि' की अस्वीकृत में लिप्त है, जिसके अनुसार "है" और "नहीं" दोनों ही समान तथा एक साथ ही सत्य हैं, जब कि दोनों में से कोई भी पृथक् रूप से एक को वजित करके



एक ही समवायिकारण की अभिव्यक्ति होते हुये भी एककालिक नहीं है । कारण और कार्य के तादात्म्य की केवल कालधर्म की उपेक्षा करके ही स्थापना की जा सकती है । हेराक्लिटस द्वारा विरोध के नियम की सीधी अस्वीकृति, सर्वप्रथम, उस बात की उपेक्षा पर आधारित है जो बौद्धों के लिये यथार्थ का अनिवार्य भाग अर्थात् काल का क्षण है । कार्य कभी भी उसी क्षण के आधीन नहीं होता जिसके कि कारण होता है । प्रत्येक यथार्थ वस्तु वही तक यथार्थ है जहाँ तक वह कारण है, और कारण सदैव कार्य का पूर्ववर्ती क्षण होता है । हम देख चुके हैं कि इस बौद्ध दृष्टिकोण का तात्त्विक फल यथार्थ अवधि की पूर्ण अस्वीकृत और सर्वयथार्थता को क्षण में परिणत कर देना है ।

इस प्रकार स्थिति यह है कि प्रवाहमान यथार्थ के एक ही विचार ने हेराक्लिटस को विरोध के नियम को अस्वीकृत करने तथा बौद्धों को इसी नियम की स्थापना की ओर प्रवृत्त किया है ।

वह विरुद्धत्व जो हेराक्लिटस को कारण और कार्य के बीच मिला है, वही है जैसा कि धर्मकीर्ति द्वारा प्रतिपादित विरुद्धत्व का प्रथम प्रकार ।<sup>१</sup> यह एक गत्यात्मक अथवा वास्तविक विरुद्धत्व है, जैसे शीतल और उष्ण में । इसका तात्त्विक विरुद्धत्व अथवा विरोध ( लाक्षणिक विरोध ) से विभेद करना चाहिये । धर्मकीर्ति का उदाहरण, शीतस्पर्श और उष्णस्पर्श के विरोध का उदाहरण, हेराक्लिटस के उदाहरणों में भी मिलता है । इस प्रकार का विरोध सब यथार्थ वस्तुओं के बीच नहीं बल्कि कुछ के बीच ही मिलता है । हम देख चुके हैं कि धर्मोत्तर किम प्रकार अन्वकार के प्रकाश में परिवर्तन की हेतुत्व के रूप में व्याख्या करते हैं । कमलशील<sup>२</sup> इस बात पर जोर देते हैं कि इन उदाहरणों के लिये विरुद्धत्व अथवा विरोध जैसे शब्दों का प्रयोग सर्वथा भ्रामक है । इनका कहना है कि “कुछ वस्तुएँ ऐसी हैं जो किन्हीं अन्य वस्तुओं में क्रमिक ह्रास की कारण हो जाती हैं, जैसे, उदाहरण के लिये, अग्नि ह्रास होते हुये शीत का कारण है । वस्तुओं के अन्य युग्मों, जैसे अग्नि और धूम, के बीच इस प्रकार का सम्बन्ध नहीं होता । यद्यपि प्रथम उदाहरण में हेतुत्व के अतिरिक्त और कुछ नहीं है, तथापि उस कारण को जो अपकर्ष का हेतु है, अज्ञानान्धकाराच्छन्न सामान्य मानवता असत्य रूप से विरुद्धत्व मान लेती है । इस प्रकार मनुष्य यह मान लेता है कि अग्नि शीत की विरोधी है, वायु प्रदीप का विरोधी है, आलोक अन्धकार का

<sup>१</sup> न्यायिटी० पृ० ६८, अनुवाद पृ० १८७ ।

<sup>२</sup> अशत ऊपर पृ० ४९० पर उद्धृत ।

विरोधी है। किन्तु परमार्थ सत् मे, परमार्थ वस्तुओं मे कोई बाध्य बाधक भाव नहीं हो सकता। सत् सर्वात्मना निष्पन्न होता है, और उसके स्वभाव को किसी अन्य मे परिवर्तित कर सकना शक्य नहीं है। यदि हम इन उभयतः पाश को प्रस्तुत करें कि किसी वस्तु का परिवर्तन स्वयं वस्तु मे भिन्न कुछ होता है, अथवा वह भिन्न नहीं होता, तो भी दोनों दशाओं मे एक सत्ता को दूसरी सत्ता मे परिवर्तित नहीं किया जा सकता ( सत्ता को अ-सत्ता मे परिवर्तित करना तो दूर की बात है )। वास्तव मे किसी अनत् को किसी भी प्रकार किसी अन्य मे परिणत नहीं किया जा सकता क्योंकि वह असत् है। इस प्रकार, दोनों ही दशाओं मे ( चाहे प्रतिरूप सत्ता हो या अ-सत्ता ) कल्पित विरोध वास्तविक नहीं हो सकता। यही कारण है कि आचार्य ने विरोधी यथार्थताओं के विरोध का विवेचन करते समय इन प्रकार अपना विचार प्रकट किया है “जब कि अविकल कारण वाले विद्यमान पदार्थ का अन्य के उपस्थित होने पर सहसा अभाव हो जाय तब यह विकल्प होता है कि इन दोनों के बीच ( वास्तविक ) विरोध है, जैसे शीतस्पर्श और उष्णस्पर्श का विरोध।” आचार्य कहता है कि यह ‘विकल्प’ होता है कि दोनों के बीच विरोध है। यहाँ विकल्प का आशय यह है कि यह हमारी प्रज्ञा द्वारा निश्चित होता है, इसका यह आशय नहीं है कि ( क्षणों के रूप मे वस्तु-स्वलक्षणों के बीच ) वास्तविक विरोध है।

जब शीत और उष्ण की एक ही विद्यमान द्रव्य के परिवर्तित होने वाले घर्षों के रूप मे कल्पना की जाती है तो इनके हेतुक रूप से अन्तर सम्बद्ध होने की कल्पना की जा सकती है, और कुछ सीमा तक, कालगत स्थिति की उपेक्षा के द्वारा दोनों को एकात्मक भी कहा जा सकता है, किन्तु यदि सत् या यथार्थ को क्षणिक माना जाय तो उसमे कोई वास्तविक विरोध नहीं हो सकता। तब विरोध केवल लाक्षणिक और इससे विरोध के नियम के अनुसार प्रज्ञा द्वारा कल्पित विकल्पों का ही तात्पर्य होगा।<sup>१</sup>

### (च) हेराक्लिटस के फ्रैगमेंट्स में हेतुत्व और तादात्म्य

हेराक्लिटस द्वारा कल्पित ऐसे विरुद्ध के अधिकांश उदाहरण जिन्हे वह वास्तव मे एकात्मक समझते हैं, हेतुत्व के उदाहरण हैं। नूतन और पुरातन, जीवन और मृत्यु, उष्ण और शीत, एक ही वस्तु मे परिवर्तन के उदाहरण हैं। हेतु अपने फल का सहसम्बन्धी होता है। अपने फल के बिना किसी

<sup>१</sup> तुकी० न्यायिटी० पृ० ७०. १३, अनुवाद पृ० १९६।

हेतु का अस्तित्व नहीं हो सकता। दोनों ही अन्योन्याश्रित होते हैं। तादात्म्य की धारणा की अस्पष्टता के कारण अन्योन्याश्रयत्व की सरलतापूर्वक एक एकत्व और तादात्म्य के रूप में व्याख्या की जा सकती है। फल अपने हेतु के “माय” होता है। यत फल की हेतु के बिना सत्ता नहीं हो सकती अतः ऐसा कहा जाता है कि वह अपने हेतु “मे” विद्यमान अथवा पूर्व विद्यमान होता है। दर्शन का इतिहासकार “माय” से “मे” में यह संक्रमण हमारे ईसावीयमान में कई शताब्दी पूर्व सांख्यदर्शन में और योरप में १९ वीं ईसावी में हीगल के दर्शन में भी देखता है।<sup>१</sup> इस संक्रमण का यूनान में एरिस्टॉटिल में उद्घाटन किया है, जिनमें उन्हें अपने तादात्म्य के नियम के निर्धारण में काल की स्थिति के समावेश के लिये भी विवश किया है।

किन्तु हेगविल्टम के विरुद्धों के सभी सन्निपात हेतुत्व के ही उदाहरण नहीं हैं। ये अनेक ऐसे एकात्मक विरुद्धों को उद्धृत करते हैं जिनकी हेतुत्व के रूप में विवेचना नहीं की जा सकती। पुण्य और पाप, स्वच्छ और गन्दा, सम्पूर्ण और भाग, एक और अनेक, इत्यादि में तादात्म्य है, किन्तु ये सभी हेतुत्व के, अर्थात् ऐसी दो वस्तुओं के उदाहरण नहीं हैं जो काल के अन्तर्गत एक दूसरे का अनिवार्य अनुगमन करती हों, बल्कि एकात्मक विपरीतात्मक सम्बन्ध के उदाहरण हैं जिनमें एक ही वस्तु को भिन्न-भिन्न दृष्टिकोणों से

‘तुकी० इनके फेनॉमेनालोजी (लामन का सं०, पृ० १०) की प्रस्तावना का प्रख्यात स्थल, जहाँ यह इस बात का प्रतिपादन करते हैं कि कच्ची फूल द्वारा हटाई और बाधित होती है, तथा फल फूल को पीछे की एक स्थिति सत्ता बना देता है। आप कहते हैं कि “ये रूप केवल भिन्न ही नहीं हैं बल्कि एक दूसरे को अपदस्थ करते हैं और एक दूसरे के माथ अग्रगत है।” फिर भी एक आगिक सम्पूर्णता के ये अनिवार्य अवयव हैं, और इसी आशय में पीछे के एक एकात्मक विकल्प में निहित होने के रूप में इनमें तादात्म्य है। भारतीय दृष्टिकोण के अनुसार हीगल यहाँ इन चार बातों को विपर्यस्त करते हैं १) मात्र हेतुत्व का सम्बन्ध, जैसे अग्नि और धूम, २) प्रापक जुगुप्सा का सम्बन्ध, जैसे अग्नि और शीत, ३) विरोध, जैसे एक ही दृष्टि में और एक ही क्षण में शीत और अ-शीत, और ४) संक्रमण का वह तादात्म्य जिनमें वस्तु जैसा कि कमलशील प्रस्तुत करते हैं, स्वयं अपने विनाश को व्यक्त करनी है, अर्थात् सत्ता और अभाव एकीभूत हो जाते हैं। यह हमें परस्पर एक दूसरे के माथ होने और एक दूसरे में होने के रूप में विरुद्धों के बीच अभेद की ओर अप्रसर करता है।

भिन्न-भिन्न मान लिया गया है। एक वस्तु जो सामूहिक रूप से एकत्व है वही भागो से निर्मित होने के रूप में विचार करने पर नानात्व से युक्त हो जाती है। एक ही वस्तु एक दृष्टिकोण से पुण्य होगी और दूसरे से पाप। इसी प्रकार एक ही वस्तु दो दृष्टिकोणों से स्वच्छ अथवा गन्दी, अनुकूल या प्रतिकूल, गतिशील अथवा शान्त इत्यादि हो सकती है। ये ऐसे उदाहरण हैं जिन्हें बौद्ध दृष्टिकोण से भी एकात्मक कहना चाहिये। हम देख चुके हैं कि तादात्म्य का आशय यहाँ विषयात्मक सन्दर्भ का तादात्म्य है। विषयात्मक यथार्थता, वस्तु, एक ही और वही है, अर्थात् तादात्म्ययुक्त है। उसकी आरोपित विधिष्ठतायें भिन्न हैं अथवा दृष्टिकोण के अनुसार विरुद्ध तक हो सकती हैं। अनेक उन इतिहासकारों, दार्शनिकों और भाषावैज्ञानिकों से, जिन्होंने हेराक्लिटस के फ्रैगमेंट्स की विभिन्न व्याख्याएँ दी हैं,<sup>१</sup> मुझे एक ऐसा भी मिला है जिसने उनके उदाहरणों के दो समूहों के बीच इस मौलिक अन्तर की ओर ध्यान आकर्षित किया है। जी० टी० डल्लू० पेट्रिक<sup>२</sup> कहते हैं कि “इन फ्रैगमेंट्स में विरुद्धों के दो स्पष्ट वर्ग हैं जिन्होंने यद्यपि हेराक्लिटस की बुद्धि में अस्तव्यस्त होते हुये भी, ऐतिहासिक दृष्टि

<sup>१</sup> यह कि व्याख्या में अत्यधिक विचलन है, बहुत आश्चर्यजनक नहीं है, विशेषतः तब जब हम इस पर भी विचार करते हैं कि स्वयं अपने समय में भी हेराक्लिटस एक ‘स्पष्ट’ दार्शनिक के रूप में विख्यात था, और इस पर भी कि उसकी कृतियों के केवल थोड़े से फ्रैगमेंट्स ही हम तक पहुँच सके हैं। फिर भी ऐसा प्रतीत होता है—जे० एस० मिल के अनुसार—कि “पूर्वगामियों के मत के सम्बन्ध में ज्ञान की शुद्धता की कोई भी ऐसी सीमा नहीं है, जो किसी विचारक को स्वयं उसके अपने मन में उपस्थित विचारों की अस्तव्यस्तता का निरास कर के उसे उनके अर्थों की एक भ्रामक व्याख्या करने से विरत कर सके।” प्रसिद्ध एफ० लसाले ने इन फ्रैगमेंट्स में एक पूर्ण विकसित हीगल को पढ़ा है, और हमारे अपने समय में, अथवा अत्यन्त परिश्रमपूर्वक और व्यापक रूप से रचित कृति में, एम० ए० डाइनिक (मास्को, १९२९) भी इन फ्रैगमेंट्स में एक पूर्ण विकसित कार्ल मार्क्स को पढ़ते हैं। ऐसी अतिरंजनाओं के सम्बन्ध में स्वयं मार्क्स के क्या विचार थे उन्होंने एञ्जेल को लिखे पहली फरवरी, १८५८ के एक पत्र में उल्लेख किया है।

<sup>२</sup> ‘नेचर’ पर हेराक्लिटस की कृतियों के दो फ्रैगमेंट्स, बाल्टीमोर, १८८९, पृ० ६३।

से विकास के दो भिन्न पथों को अग्रसर किया है। प्रथम, विरुद्धों का वह एकत्व है जो इस तथ्य का परिणाम है कि ये दोनों अनन्त रूप से एक दूसरे में प्रवाहित हो रहे हैं... दोनों एक ही हैं क्योंकि दोनों एक दूसरे के पारस्परिक परिवर्तन हैं। किन्तु अब हमारे समक्ष विरुद्धों का एक अन्य वर्ग है जिसके लिये यह तर्क व्यवहृत नहीं हो सकता। इनका कहना है कि “पाप और पुण्य दोनों एक ही हैं।” यह विरुद्धों का वह तादात्म्य है जो सापेक्षवाद के प्रोटोगोरियन सिद्धान्त में विकसित हुआ था। विरुद्धों के तादात्म्य के इस द्वितीय वर्ग के विरुद्ध रक्षा करने के लिये ही एरिस्टॉटिल ने अपने नियम में “एक ही दृष्टि से” का समावेश किया था। एकात्मक विरुद्धों के इस वर्ग का अत्यन्त मुखर उदाहरण ‘एक’ और ‘अनेक’ का तादात्म्य है। यह एक ऐसा तादात्म्य है जिसने प्लेटो की बुद्धि को भी भ्रमित कर दिया था और जिसकी उन्होंने अपनी कृति के कुछ सर्वाधिक विवेकपूर्ण पृष्ठों में विवेचना की है। दोनों ही वर्ग इस दृष्टि से एकीकृत हैं कि इन्हें सदैव सत्ता और अभाव के तादात्म्य के रूप में घटाया जा सकता है। हेराक्लिटस कहते हैं कि “एक ही नदियों में उतरते समय हम उनमें एक साथ उतरते और नहीं भी उतरते हैं, हमारी उनमें सत्ता होती है और सत्ता नहीं भी होती है।”<sup>१</sup> विरुद्धों का तादात्म्य सत्ता और अभाव का तादात्म्य है, जो हीगल का मौलिक मत है। एरिस्टॉटिल तथा आधुनिक तर्कशास्त्री भी इनका यह कहकर विरोध करते हैं कि एक ही वस्तु का “१) एक ही समय में और २) एक ही दृष्टि से सत्ता तथा अभाव दोनों नहीं हो सकता।”

यहाँ भारतीय दृष्टिकोण से जो कौतूहलवर्क है वह यह तथ्य है कि हम उन तथ्यों की द्विविध प्रकृति में, जिन पर ही विरोध के नियम की हेराक्लिटस की अम्बीकृति आधारित है, तथा साथ ही साथ एरिस्टॉटिल के इसके निर्धारण में दो ऐसे आधारभूत सम्बन्धों के बीच अन्तर को स्पष्ट देख सकते हैं जिनपर समस्त तर्कना, बल्कि समस्त विचारणा आधारित है। ये सम्बन्ध हेतुत्व और तादात्म्य के हैं। अन्योन्याश्रयत्व के ये दो अनिवार्य और सामान्य सम्बन्ध ऐसे हैं जो पदार्थों की भारतीय तालिका तथा, साथ ही साथ, अनुमान के भारतीय सिद्धान्त के भी आधार हैं।

### ( छ ) इलियाटिक<sup>२</sup> विरोध का नियम

ऊपर उद्धृत<sup>३</sup> कमजशील के स्थल पर हमें एक ऐसा तर्क मिलता है जो

<sup>१</sup> फ्रैग्मेण्ट्स, ४९।

<sup>२</sup> इलिया से सम्बद्ध यूनानी दार्शनिकों का एक सम्प्रदाय।

<sup>३</sup> तुकी० पृ० ४०८ और ४२७।

भारतीय दर्शन में अवसर ही प्रयुक्त हुआ है। यह तर्क अपने प्रगट स्वरूप में प्रायः वैसा ही प्रतीत होता है जैसा कि एरिस्टॉटिल के पूर्व यूनानी दर्शन में भी प्रचलित था। यह तर्क यह कहता है कि “वस्तु के स्वभाव को कभी भी परिवर्तित नहीं किया जा सकता”। यदि कोई वस्तु स्वभावतः एक सत्ता है तो उसे अ-सत्ता में कभी भी परिवर्तित नहीं किया जा सकता। अ-सत्ता कुछ नहीं है;<sup>१</sup> वह न तो हेतुक दृष्टि से प्रापक होती है, न विचारणीय है और न उसका उपदेश ही किया जा सकता है। किसी वस्तु का स्वभाव वस्तु उसका स्वभाव ही होता है क्योंकि वह काल और सापेक्षता के आधीन नहीं होता। यदि कोई एकत्व है, यदि वह एक है, तो उसे सर्वात्मना<sup>२</sup> ऐसा होना चाहिये, अर्थात् वह अनिवार्यतः, सबैव के लिये और निरपवाद रूप से “नानात्व” नहीं हो सकता। ससार के सैकड़ों कुशल व्यक्ति मिलकर भी किसी नील स्वभाव को पीत में,<sup>३</sup> अथवा किसी एकत्व को अ-एकत्व में परिणत नहीं कर सकते। स्पष्ट रूप से स्वीकृत यह सिद्धान्त ही इसका कारण है कि क्यो हेराक्लिटस ने इस बात को विरोध के रूप में ग्रहण किया कि एक ही वस्तु उष्ण और अ-उष्ण, सम्पूर्ण और भाग, एकत्व और नानात्व, इत्यादि, नहीं हो सकती। और यही वह कारण है जिससे एरिस्टॉटिल ने, इस सिद्धान्त के विरुद्ध युद्ध करते हुये, किसी वस्तु के तादात्म्य को काल और सम्बन्ध की स्थितियों से सीमित करने की आवश्यकता का अनुभव किया था। कोई वस्तु एक ही समय में और एक ही दृष्टि से सत्ता और अ-सत्ता नहीं हो सकती। एरिस्टॉटिल के पहले यह समस्या समाधान के योग्य ही नहीं प्रतीत होती थी। पर्मेनाइडिस यह मानता था कि “अ-सत्ता की सत्ता नहीं होती”, और यत सभी सापेक्ष और परिवर्तनशील वस्तुओं में किसी न किसी रूप में अभाव निहित था, अतः इसने यह माना कि केवल गतिरहित सम्पूर्ण की ही वास्तविक सत्ता है। प्लेटो इस त्रिविधपाश, *Est unum, Non est unum, Est Multa, Non est Multa*,<sup>४</sup> का समाधान ढूँढ़ने में अमित थे क्योंकि *unum* और *Multa* इनके लिये ऐसे निरपेक्ष रूप थे जो सापेक्ष तथा परिवर्तनशील नहीं हो सकते थे। इसी कारण ये गति से विराम पर सन्नमन की व्याख्या करने में भी अमित थे।

<sup>१</sup> तुकी० तसप० पृ० १५७७ “असतो अवस्तुत्वान् न किञ्चित् क्रियते।”

<sup>२</sup> वही।

<sup>३</sup> ताटी० पृ० ३३९११।

<sup>४</sup> तुकी० ग्रीट प्लेटो, २, पृ० ३०२ और वाद।

यत गति और विराम इनके लिये निरपेक्ष रूप थे, और ससार का कोई भी कुशल व्यक्ति गति के रूप या स्वभाव को अनाति में परिवर्तित नहीं कर सकता था, अतः यह सक्रमण उतना ही अकल्पनीय हो जाता है जितना सत्ता से असत्ता पर सक्रमण ।

इस प्रकार, यूनानी दर्शन में हमें एरिस्टॉटिल के पहले विरोध का एक ऐसा नियम मिलता है जो एरिस्टॉटेलियन नियम से सर्वथा भिन्न है । श्री स्वेण्ड रेनफ, जिन्होंने अभी हाल में इस समस्या पर एक विस्तृत और गहन अव्ययन किया है, दोनों परस्पर विरोधी नियमों का इस प्रकार वर्णन करते हैं । एरिस्टॉटिल से पहले का नियम यह कहता है कि "असत्ता कभी भी सत्ता नहीं है । किसी भी दृष्टि से, किसी भी प्रकार, किसी भी समय, और किसी भी स्थिति में यह सत्ता नहीं है" ।<sup>१</sup> एरिस्टॉटिल भी यह कह सकते थे कि "असत्ता का कोई अस्तित्व नहीं है", किन्तु इसका उनके अनुसार यह अर्थ होगा कि "जो किसी दृष्टि से, किसी समय विशेष पर, और किसी स्थिति में, इत्यादि, एक असत्ता है वह उसी दृष्टि से, उसी समय में और उसी स्थिति में एक सत्ता भी नहीं हो सकता," अथवा जैसा कि वह इसे प्रस्तुत करते हैं कि "यह असम्भव है कि एक ही और उसी वस्तु का एक ही समय और एक ही दृष्टि से अस्तित्व और अभाव दोनों हो ।" श्री स्वेण्ड रेनफ इस मान्यता को व्यक्त<sup>२</sup> करते हैं कि "निरपेक्ष विकल्पो का तकशास्त्र"<sup>३</sup> योरप तक ही सीमित नहीं है । इनका विचार है कि "बहुत सम्भवतः हमें यह तर्कशास्त्र कहीं अधिक विस्तृत स्तर पर और योरप की अपेक्षा कम सीमित मात्रा में भारतीय दर्शन में प्रचलित मिलेगा ।" अब, जहाँ तक बौद्धों का सम्बन्ध है, यह अत्यधिक उल्लेखनीय है कि उसी तर्क का जिसका पर्मेनाडिस ने अपने एकतत्त्ववाद की स्थापना के लिये और प्लेटो ने अपने नित्य आकारों की स्थापना के लिये प्रयोग किया है, बौद्धों ने एक सर्वथा विरुद्ध उद्देश्य की सिद्धि के लिये प्रयोग किया है । ऊपर उद्धृत कमलशील का स्थल अपने तर्क द्वारा क्षणिकवाद के सिद्धान्त की पुष्टि करना चाहता है । हम उसे देख चुके हैं जिस प्रकार बौद्ध तर्क अग्रसर होता है । यदि यथार्थता परिवर्तित होती रहती है तो वह सदैव और अनिवार्यतः परिवर्तनशील है । वह स्वयं परिवर्तन

<sup>१</sup> स्वेण्ड रेनफ इवी० पृ० १६० ।

<sup>२</sup> वही, पृ० २०७ ।

<sup>३</sup> Die Logik der Absoluten Vieldeutigkeit, जैसा कि वह इसे पुकारते हैं ।

ही है, क्योंकि सत्ता का अर्थ परिवर्तन है। यदि वह, यहाँ तक कि, क्षण में भी परिवर्तित नहीं होती तो वह कभी भी परिवर्तित होगी ही नहीं। अतः एक ही वस्तु उष्ण और फिर शीतल नहीं हो सकती। जो उष्ण है उसका उष्ण स्वभाव है, वह "सम्पूर्णन," अर्थात् सदैव के लिये उष्ण है। बौद्धों के लिये परिणाम यह है कि उष्ण और शीत दो भिन्न वस्तुयें हैं। भिन्न कभी भी एक नहीं हो सकते। "विरुद्ध धर्म के ससर्ग से कोई वस्तु अन्य वस्तु हो जाती है"<sup>१</sup>—ऐसा बौद्धों का विरोध का नियम है।

### (ज) प्लेटो

बौद्ध पद्धति की प्लेटो की पद्धति से तुलना करते समय इन बातों पर हमारा ध्यान अवश्य जाना चाहिये —

१) दोनों ही पद्धतियाँ ग्राह्य जगत के प्रवाहमान यथार्थ से और उसके आकारों अथवा विकल्पों के अविकार्य स्थायित्व से सम्बद्ध हैं।

२) इसलिये प्रत्येक ज्ञान इस निश्चय के उदाहरण में परिणत हो जाता है कि "प=क"<sup>२</sup>, जिसमें 'क' नित्य अविकार्य है, यह सदैव 'क' ही रहता है और कभी भी 'अ-क'<sup>३</sup> में परिवर्तित नहीं हो सकता, जब कि 'प' नित्य परिवर्तनशील है, यह कभी भी वही 'प' नहीं रहता और सदैव 'प' से 'अ-प' में सक्रमित होता रहता है।

३) किन्तु दोनों जगतों का सम्बन्ध बौद्ध दर्शन में उसका ठीक उल्टा है जो प्लेटो में मिलता है। आकार का जगत प्लेटो के लिये आधारभूत है और सतत् परिवर्तनशील इन्द्रियग्राह्य यथार्थता इसका क्षीण प्रतिभास है। बौद्ध नैयायिकों के लिये, इसके विपरीत, स्पष्टार्थता ही आधारभूत जगत है, जबकि स्थिर विकल्प इसके अस्पष्ट और सामान्य प्रतिभास हैं।

४) इसलिये परमार्थ जगत, प्लेटो के लिये आकारों का बोधगम्य जगत है, परिवर्तन का इन्द्रियग्राह्य जगत इनके लिये परमार्थ असत् है। इसके विपरीत, बौद्धों के लिये परमार्थसत् नित्य परिवर्तन में निहित इकाई है, यह इन्द्रियग्राह्य क्षण है। दूसरी ओर स्थायी विकल्पों का जगत इनके लिये केवल कल्पना में ही विद्यमान रहता है।

<sup>१</sup> 'विरुद्ध-धर्म-ससर्गाद् अन्यद् वस्तु', तुकी न्याबिटी० पृ० ४२।

<sup>२</sup> तुकी० नप्ले० पृ० १५१, १५२, ३९०, ४०३, ४०८।

<sup>३</sup> वही, पृ० १५५।



निर्धारण के अनुसार कोई सत्ता केवल दो ही स्थितियों में, अर्थात् “एक ही समय में” और “एक ही दृष्टि से” अ-सत्ता नहीं हो सकती ।<sup>१</sup>

८) विरोध का बौद्ध नियम इलियाटिक नियम का एक विरुद्ध उपनिगमन है । जिस प्रकार इलियाटिको के लिये केवल नित्य सत्ता ही अविरुद्ध होती है, ठीक उसी प्रकार बौद्धों के लिये केवल इन्द्रिय-ग्राह्य क्षण ही अविरुद्ध होता है । प्रत्येक अवधि, प्रत्येक विस्तार, प्रत्येक निश्चितता प्रत्येक विकल्प में अनिवार्यतः विरोध होता है क्योंकि यह “अन्यत्व” से युक्त होता है अर्थात् अनन्तरत्व के साथ सत्ता और अ-सत्ता दोनों से युक्त होता है ।

इस प्रकार, स्थिति यह है कि प्लेटो और बौद्ध दोनों ही इस बात पर सहमत हैं कि जब यथार्थता के प्रति तर्क का प्रयोग होता है तब विरोध उत्पन्न होता है ।<sup>२</sup> बौद्ध कहते हैं कि यह प्रयोग केवल अत्यन्त विलक्षण वस्तुओं में सालक्षण्य<sup>३</sup> के विकल्प द्वारा ही सम्भव होता है । ग्राह्य यथार्थता में विरुद्ध धर्मों का एक सतत मिश्रण होता रहता है, अर्थात् विरुद्धत्व की प्रचुरता होती है । एक ही वस्तु एकत्व और नानात्व, बड़ी और छोटी, पाप और पुण्य, इत्यादि, इत्यादि, प्रतीत होती है । किन्तु शुद्ध विकल्पों में, ‘स्वयं’ विकल्पों में, प्लेटो के अनुसार कोई विरोध नहीं होता ।<sup>४</sup> बौद्धों के अनुसार स्वलक्षण वस्तुओं, अर्थात् विशुद्ध विज्ञान और उन क्षणों में जो सत्त्वमीमासात्मक दृष्टि से इनके अनुरूप होते हैं, कोई विरोध नहीं होता ।<sup>५</sup>

<sup>१</sup> नप्ले० पृ० १९७, तुकी० एस० रेनफ उपु० पृ० १५६

<sup>२</sup> एस० रेनफ उपु० पृ० १५३ ।

<sup>३</sup> अत्यन्त-विलक्षणानाम् सालक्षण्यम्=सारूप्यम् । इस प्रकार प्लेटो का *παρρησία* संस्कृत ‘सारूप्य’ के अनुरूप है । तुकी० एस० रेनफ उपु० पृ० १८० ।

<sup>४</sup> नप्ले० पृ० १९७, एस रेनफ उपु० पृ० १५३ ।

<sup>५</sup> ब्राड्ले उपु० पृ० १४८, इस बात में प्रत्यक्षतः काण्ट के विचार से सहमत हैं जिसका हीगेल के विरुद्ध बौद्धों के साथ कुछ साम्य है । आप एक कल्पित हीगेल की इस प्रकार अपनी भर्त्सना करते हुये प्रस्तुत करते हैं “और तब इस निष्कृष्ट प्रेत-वस्तुस्वलक्षण को विरोध से बचाने के लिये तुम सम्पूर्ण संवृत जगत् को, उस सत्त्व को जो तुम जानते हो या जान सकते हो, सर्वथा अस्त-व्यस्तता में फेंक देने के लिये तैयार हो ।” मैं नहीं जानता कि ब्राड्ले का उस समय क्या मत रहा होता जब वह बौद्धों की वस्तु-स्वलक्षण की धारणा से परिचित होते । सम्पूर्ण जगत् को अस्तव्यस्तता में नहीं फेंका गया है, बल्कि क्षण के परमार्थ मत्, जो द्वन्द्वात्मक नहीं है, और समस्त

साथ ही यह अभाव भी है क्योंकि जिस क्षण यह प्रगट होता है उसी क्षण अदृश्य भी हो जाता है जिसके बाद दूसरा क्षण इसका अनुगमन करता है। सहसा परिवर्तन का प्लेटो का क्षण वही है जिसे बौद्ध 'विजातीय क्षण उत्पाद' करते हैं, किन्तु यह स्वयं अपने में नहीं वलिक गत क्षणों की एकीकृत शृङ्खला के सम्बन्ध में ही विजातीय होता है। प्लेटो एक विशेष आकार के रूप में काल के विषयात्मक यथार्थ को स्वीकार करते हैं। इस काल की बौद्धों के लिये कोई सत्ता नहीं है। प्रत्येक क्षण परिवर्तन का क्षण है। इस प्रकार परिवर्तन ही सत्ता का नित्य रूप हो जाता है। जिसे प्लेटो स्पष्ट अथवा आमूल परिवर्तन की व्याख्या करने वाले क्षण के रूप में मानने के लिये प्रवृत्त हुये वह सतत् प्रवाहमान है, वह विशुद्ध सत्ता है, वह नियत आकारों के जगत् में अन्तर्निहित सूक्ष्म परिवर्तन है। परिवर्तन का यह निरपेक्ष क्षण है, विरोध के एरिस्टॉटेलियन नियम के लिये एक चुनौती है क्योंकि यह एक साथ ही सृजन और विनाश से, सत्ता और अभाव से युक्त है। ग्रीट यह ठीक ही टिप्पणी करते हैं कि "यह उम सिद्धान्त का एक उदाहरण प्रतीत होता है जिसका लासेल हेराक्लिटस को श्रेय देते हैं, अर्थात् प्रतिषेधात्मकता और विधायकता का सतत् अभिप्राय, प्रत्येक विशेष का सामान्य में सतत् विलय, और एक विशुद्ध विशेष के रूप में सतत् पुनर्प्रकट्य<sup>१</sup>। हेराक्लिटस की इस व्याख्या में लासेल, जैसा कि सुविज्ञात है, केवल अपने गुरु हीगल के चरण-चिह्नो का अनुसरण करते हैं जिसने विरोध के नियम की अपनी अस्वीकृत को हेराक्लिटस के *εναλλοδρρομια* के साथ समीकृत किया था।

इस प्रकार, भारतीय दर्शन में हमें तादात्म्य और अ-तादात्म्य, परिवर्तन रहित स्वभावों का निरपेक्ष तादात्म्य और परिवर्तनशील ग्राह्य यथार्थ का निरपेक्ष अ-तादात्म्य, दोनों ही मिलता है। क्षणिकवाद के सिद्धान्त की पुष्टि में दोनों का ही उपयोग किया गया है। इनमें से प्रथम इलियाटिक विरोध के नियम के समान है। द्वितीय की बौद्धविरोध के नियम द्वारा पुष्टि होती है।

### (झ) काण्ट और सिग्वर्ट

"विरोध रहित" यथार्थ विरुद्धत्व तथा "विरोध के द्वारा" तार्किक विरुद्धत्व के बीच स्पष्ट विभेद, जिस विभेद पर घर्मकीर्ति ने अत्यधिक जोर दिया है, को अशत उन्हीं तर्कों और उदाहरणों के साथ काण्ट ने

सिद्धान्त का, जो “विशुद्ध तार्किक” है, प्रत्यक्षत वही अर्थ है जो श्री स्वेण्ड रेनफ निरपेक्ष विकल्पो के तर्क का अर्थ मानते हैं।<sup>१</sup>

यह इस नियम के इलियटिक निर्धारण पर ही लोट आता है। “क अ-क नहीं है” यह तार्किक दृष्टि से पर्मेनाइडिम के *οὐκ ἐστὶ μὴ εἶναι* के समान है। काण्ट व्याख्या करते हुये कहते हैं. “यदि मैं यह कहना चाहूँ कि एक व्यक्ति जो अविद्वान है, वह विद्वान नहीं है, तो मुझे इस स्थिति को भी जोड़ना होगा कि “एक ही समय में” क्योंकि कोई व्यक्ति जो किसी एक समय में अ-विद्वान् है, दूसरे समय में विद्वान् हो सकता है। किन्तु यदि मैं कहूँ कि “कोई अविद्वान् व्यक्ति विद्वान नहीं है,” तब यह तर्कवाक्य विभागात्मक होगा क्योंकि “विद्वानत्व” की विशिष्टता अब उद्देश्य के विकल्प का अंग बन जाती है जिसमें कि प्रतिषेधात्मक तर्कवाक्य, विरोध के नियम से और “एक ही समय में” की स्थिति को जोड़े बिना ही साक्षान् प्रत्यक्ष हो जाता है।

इस समस्या में भारतीय तर्कशास्त्र की दृष्टि से जो महत्त्वपूर्ण है वह अकेले स्वयं विरोध का नियम नहीं बल्कि वह प्रकाश भी है जो यह बौद्धों के आशय में निश्चय तथा अनुमान के सिद्धान्त पर डालता है। सिग्वर्ट काण्ट के निर्धारणों का विरोध करते हुये उनके द्वारा एरिस्टॉटिल के सूत्र को सम्बोधित आपत्तियों को अस्वीकृत करते हैं। सिग्वर्ट का विचार है कि काण्ट का सूत्र एरिस्टॉटिल से सर्वथा भिन्न है। अतः काण्ट की आलोचना “केवल हवा में प्रहार” मात्र है। काण्ट ठीक ही यह टिप्पणी करते हैं कि एरिस्टॉटिल का सूत्र दो ऐसे विधेयों का द्योतक है जो विरोधी हैं। इन्हें एक ही और उसी उद्देश्य के लिये एक साथ तो व्यवहृत नहीं किया जा सकता किन्तु ये क्रमिक रूप से व्यवहृत हो सकते हैं। अतः आप विधेयों में से एक को उद्देश्य में परिणत कर देते हैं और इस प्रकार दो विकल्पों के निश्चय का निर्माण करते हैं. “क’ ‘अ-क’ नहीं है”। तब निश्चय विभागात्मक विशुद्ध तार्किक हो जाता है और काल द्वारा प्रभावित नहीं होता। इस रूप में यह विकल्पों का उनकी निरपेक्ष स्थिति में द्योतक है। एरिस्टॉटिल की दृष्टि में जो था वह इससे सर्वथा भिन्न है। उनकी दृष्टि में दो निश्चय थे जिनमें से एक दूसरे के द्वारा नष्ट हो जाता है। अब, भारतीय दृष्टिकोण से

---

<sup>१</sup>Logik der absoluten Vieldeutigkeit (=Eindeutigkeit) der Begriffe

सिद्धान्त का, जो “विशुद्ध तार्किक” है, प्रत्यक्षत वही अर्थ है जो श्री स्वेण्ड रेनफ निरपेक्ष विकल्पो के तर्क का अर्थ मानते हैं।<sup>१</sup>

यह इस नियम के इलियटिक निर्धारण पर ही लोट आता है। “क अ-क नहीं है” यह तार्किक दृष्टि से पर्मेनाइडिम के *οὐκ ἔστι μὴ εἶναι* के समान है। काण्ट व्याख्या करते हुये कहते हैं “यदि मैं यह कहना चाहूँ कि एक व्यक्ति जो अविद्वान है, वह विद्वान नहीं है, तो मुझे इस स्थिति को भी जोड़ना होगा कि “एक ही समय में” क्योंकि कोई व्यक्ति जो किसी एक समय में अ-विद्वान् है, दूसरे समय में विद्वान् हो सकता है। किन्तु यदि मैं कहूँ कि “कोई अविद्वान् व्यक्ति विद्वान नहीं है,” तब यह तर्कवाक्य विभागात्मक होगा क्योंकि “विद्वानत्व” की विशिष्टता अब उद्देश्य के विकल्प का अंग बन जाती है जिसमें कि प्रतिषेधात्मक तर्कवाक्य, विरोध के नियम से और “एक ही समय में” की स्थिति को जोड़े बिना ही साक्षान् प्रत्यक्ष हो जाता है।

इस समस्या में भारतीय तर्कशास्त्र की दृष्टि से जो महत्वपूर्ण है वह अकेले स्वयं विरोध का नियम नहीं बल्कि वह प्रकाश भी है जो यह बौद्धों के आशय में निश्चय तथा अनुमान के सिद्धान्त पर डालता है। सिग्वर्ट काण्ट के निर्धारणों का विरोध करते हुये उनके द्वारा एरिस्टॉटिल के सूत्र को सम्बोधित आपत्तियों को अस्वीकृत करते हैं। सिग्वर्ट का विचार है कि काण्ट का सूत्र एरिस्टॉटिल से सर्वथा भिन्न है। अतः काण्ट की आलोचना “केवल हवा में प्रहार” मात्र है। काण्ट ठीक ही यह टिप्पणी करते हैं कि एरिस्टॉटिल का सूत्र दो ऐसे विधेयों का द्योतक है जो विरोधी हैं। इन्हें एक ही और उसी उद्देश्य के लिये एक साथ तो व्यवहृत नहीं किया जा सकता किन्तु ये क्रमिक रूप से व्यवहृत हो सकते हैं। अतः आप विधेयों में से एक को उद्देश्य में परिणत कर देते हैं और इस प्रकार दो विकल्पों के निश्चय का निर्माण करते हैं : “क’ ‘अ-क’ नहीं है”। तब निश्चय विभागात्मक विशुद्ध तार्किक हो जाता है और काल द्वारा प्रभावित नहीं होता। इस रूप में यह विकल्पों का उनकी निरपेक्ष स्थिति में द्योतक है। एरिस्टॉटिल की दृष्टि में जो था वह इससे सर्वथा भिन्न है। उनकी दृष्टि में दो निश्चय थे जिनमें से एक दूसरे के द्वारा नष्ट हो जाता है। अब, भारतीय दृष्टिकोण से

<sup>१</sup>Logik der absoluten Vieldeutigkeit (=Eindeutigkeit) der Begriffe

दो विकल्पो का निश्चय व्याप्ति का निश्चय और इसलिये एक अनुमानात्मक निश्चय अथवा अनुमान, या एक साध्य-आधारवाक्य है। यह वास्तव में दो निरपेक्ष विकल्पो का एक विभागात्मक संयोग है। इस प्रकार का संयोग कालगत स्थितियों पर निर्भर नहीं करता। किन्तु कालगत स्थिति उस समय पुनः प्रगट होगी जब विकल्पो को यथार्थता में सम्मिलित किया जायगा, और यह कार्य सदैव पक्ष-आधारवाक्य तथा निष्कर्ष में किया जाता है। वास्तव में तब हमें निम्नलिखित निर्धारण मिलेगा —

साध्य-आधारवाक्य जो विद्वान् है वह अविद्वान् नहीं है ('क' 'अ-क' नहीं है)।

पक्ष-आधारवाक्य यह एक व्यक्ति विद्वान् (एक विशेष विषय में) है।

निष्कर्ष यह अ-विद्वान् नहीं है (एक ही समय में और एक ही विषय की दृष्टि से)।

भारतीय दृष्टिकोण के अनुसार उपयुक्त निश्चय सदैव ही इस 'तथता' धर्म द्वारा व्यक्त होता है जो काल-स्थिति से युक्त होता है। विरोध का नियम दो ऐसे निश्चयों का द्योतक है जो विरोधी हैं, जैसे "यह (यहाँ, अभी) विद्वान् है", "यह (यहाँ, अभी) विद्वान् नहीं है"।

सिग्वर्ट<sup>२</sup> का दृष्टिकोण बिल्कुल भारतीय के समान है। आप पूछते हैं कि "काण्ट का उदाहरण कि "एक अ-विद्वान् मनुष्य विद्वान् है" एक विरोध से युक्त है? क्योंकि विधेय 'विद्वान्' एक ऐसे उद्देश्य के लिये व्यवहृत है जो निहित रूप से एक अन्य निश्चय, वह विद्वान् नहीं है, से युक्त है"। काण्ट का उदाहरण दो निश्चयों में कि "क विद्वान् है" और "क विद्वान् नहीं है" में आकृत्यन्तर्गत हो जाता है। यह अपने में इन दोनों निश्चयों की विधि से युक्त है केवल इसीलिये यह विरोध से युक्त है।

उद्देश्य को 'क'<sup>३</sup> संकेत द्वारा व्यक्त करने तक तो सिग्वर्ट के तर्क का भारतीय के साथ सन्निपात पूर्ण है। यह उनके इस सामान्य मत से भी

<sup>१</sup> प्रमगश काण्ट यहाँ दो विकल्पो के निश्चय को, अर्थात् विकल्पो को एकीकृत करनेवाले निश्चय को, दो विधेयों का निश्चय कहते हैं। इनका यह कथन है . "भ्रम केवल इस स्थिति से उत्पन्न होता है कि प्रथम और द्वितीय विधेय, दोनों एक ही समय व्यवहृत हैं।" (तुकी० क्रिरी० पृ० १२५)

<sup>२</sup> लॉजिक, ११६।

<sup>३</sup> किंचिद् इदम्।

सहमत है कि "सभी यथार्थ और वास्तविक निश्चय" अनिश्चित उद्देश्य से युक्त होते हैं। उदाहरण के लिये, यह निश्चय कि "यह गुलाब पीला है" इस प्रत्यक्षात्मक अथवा यथार्थ निश्चय में आकृत्यन्तरित होता है कि "यह पीला है"।<sup>१</sup> वास्तविक तार्किक उद्देश्य सदैव ही प्रतिपादक "यह" से व्यक्त होता है और यह अनुमित होता है कि विषयात्मक यथार्थता के लिये उद्दिष्ट प्रत्येक विकल्प एक विधेय है। भारतीय दृष्टिकोण से यह मानने में काष्ठ सर्वथा ठीक है कि एरिस्टॉटिल का सूत्र दो विधेयों का द्योतक है, किन्तु इन विधेयों में से एक को उद्देश्य में परिणत कर देने में ये ठीक नहीं हैं।<sup>२</sup>

<sup>१</sup> लॉजिक, १.१४२।

<sup>२</sup> यह कुछ कौतूहलवर्धक ही है कि, एरिस्टॉटिल द्वारा विरोध के नियम के निर्धारण जैसे मौलिक प्रश्न पर योरोपीय शास्त्र के दो प्रमुख उन्नायको, काष्ठ और सिग्वर्ट, के बीच विवाद की कोई प्रतिक्रिया नहीं हुई। तर्कशास्त्र के किसी भी परिवर्ती लेखक ने, जहाँ तक मैं जानता हूँ, इस विवाद में हस्तक्षेप करने की या सिग्वर्ट और एरिस्टॉटिल का अथवा काष्ठ का पक्ष लेने की परवाह नहीं की। बी० अर्डमैन (लॉजिक, पृ० ५११ और ५१३) ने बिना किसी तर्क के, और दो सूत्रों के आरम्भकर्ताओं का उल्लेख किये बिना ही, दोनों को प्रस्तुत किया है। फिर भी इन्होंने बात को इस प्रकार से प्रस्तुत किया है जिससे ऐसा प्रतीत होता है काष्ठ का सूत्र आधारभूत है और एरिस्टॉटिल का सूत्र उसका परिणाम। इसके ठीक विपरीत जे० एन० कोन्स (उपु० पृ० ४५५) का मत प्रतीत होता है। ब्राड्ले (उपु० पृ० १४६) की टिप्पणियाँ सम्भवतः सिग्वर्ट के उत्तर के रूप में उद्दिष्ट हैं। जे० एम० मिल उस समय भारतीय समाधान के अत्यन्त निकट आ जाते हैं जब वह यह कहते हैं (हैमिल्टन के दर्शन की समीक्षा, अध्याय ३१ में) कि "प्रामाणिक तर्कना प्रतिषेधात्मक विकल्प है"। किन्तु अपने लॉजिक (२७, §५) में इनका विचार है कि विरोध का नियम अनुभव से सामान्यीकरण है। ए० फाण्डर (लॉजिक पृ० ३४२) सिग्वर्ट के सूत्र को स्वीकार करते प्रतीत होते हैं। हमें ऐसी आशा थी कि ये काष्ठ के सूत्र को ही विशुद्ध तार्किक (विभागात्मक) के रूप में ग्रहण करेंगे। ये सिग्वर्ट के अनुपलब्धि के सिद्धान्त का मनोवैज्ञानिक होने के रूप में प्रतिवाद (पृ० २२८) करते हैं और अनुपलब्धि की कोई व्याख्या नहीं करते।

## ( ज ) विरोध का एरिस्टॉटिल का सूत्र और धर्मकीर्ति का सम्बन्धों का सिद्धान्त

निश्चय, अनुमान ( व्याप्ति ) सम्बन्ध, और विरोध के इन सभी भारतीय सिद्धान्तों में एक आन्तरिक और स्वभाविक सम्बन्ध है। और यदि हम विरोध के एरिस्टॉटिलियन सूत्र को ध्यान से देखें तो हमें भारतीय सिद्धान्त की आत्मा इसके पदों के पीछे स्थित मिलेगी। वास्तव में, उस समय सिग्वर्ट ठीक थे ( उसने कही अधिक ठीक जितना उन्हें विश्वास था ) जब उन्होंने यह माना कि यह तर्कवाक्य कि “विद्वान् मनुष्य अविद्वान् नहीं है”, दो निश्चयों जैसे “क विद्वान् है” और “क अ-विद्वान् है” से युक्त है। क्योंकि जैसा कि काण्ट ने स्पष्ट रूप से देखा था, कोई भी निश्चय अन्तःप्रज्ञा की विविधता को एक सामान्य विकल्प के आधीन कर देने में निहित है। अतः यह सदैव इस रूप में आकृत्यन्तरित हो जाता है कि ‘क’ ‘व’ है। यह एक विकल्प का निश्चय है। दो विकल्पों को, या तो विभागात्मक अथवा एकीकरणात्मक सिद्धान्त के अनुसार संयुक्त करने वाला निश्चय, सिग्वर्ट ठीक ही मानते हैं कि, अनिवार्यतः भिन्न होता है। यह साध्य-आधारवाक्य है, व्याप्ति का निश्चय है। यह कि पक्ष-आधारवाक्य अपने स्वभाव में एक प्रत्यक्षात्मक निश्चय को व्यक्त करता है, वात्स्यायन से आरम्भ होकर भारतीय तर्कशास्त्रियों को स्पष्ट रहा है।<sup>१</sup> भ्रम से बचने के लिये, सम्भवतः ‘निश्चय’<sup>२</sup> शब्द को उस प्रत्यक्षात्मक निश्चय के लिये मुद्रित रखना अधिक अच्छा होगा जो एक सत्तात्मक निश्चय, अथवा यथार्थता का निश्चय होता है, और दूसरे निश्चय को व्याप्ति या अनुमान नाम दिया जाय, जैसा कि हिन्दुओं ने किया है, क्योंकि यह यथार्थता का नहीं बल्कि सवादित्व का निश्चय होता है। इस दृष्टि से साध्य और पक्ष-आधारवाक्यों का अत्यधिक अन्तर इस तथ्य द्वारा स्पष्ट हो जाता है कि साध्य-आधारवाक्य के हेत्वाभास असवादित्व अथवा अनैकान्तिकता के हेत्वाभास होते हैं, जब कि पक्ष-आधारवाक्य के हेत्वाभास, जैसी कि हेत्वाभासों के अध्याय में व्याख्या की जा चुकी है, असिद्ध

---

<sup>१</sup>न्यासा० पृ० ५४ “उदाहरणम् प्रत्यक्षम्, उपनय उपमानम्”। और न्याया० यह व्याख्या करता है “यथा प्रत्यक्षे न विप्रतिपद्यते, एवम् उदाहरणोऽपीति (उपनय)”, अर्थात् पक्ष आधारवाक्य (उपनय) इन्द्रिय प्रत्यक्ष के सन्दर्भ से युक्त होता है।

<sup>२</sup> अध्यवसाय = विकल्प।

हेत्वाभास होते हैं। यह निश्चय कि 'हिम श्वेत है', दो विकल्पो की व्याप्ति का विधान करता है। यह निश्चय कि "यह हिम है" केवल विकल्प 'हिम' की विषयात्मक यथार्थता का विधान करता है। यह एक विकल्प तथा तदनुरूप यथार्थता के सारूप्य का निश्चय है। यह एक सत्तात्मक निश्चय भी है। इस व्याकरणिक आशय में नहीं कि "हिम की सत्ता है"। सत्ता, अर्थात् वास्तविक मूर्त सत्ता कभी भी तार्किक विधेय नहीं होती,<sup>१</sup> यह तो सभी विधेयीकरणों का समान उद्देश्य होती है। किन्तु इस प्रकार का निश्चय सत्तात्मक है क्योंकि हिम विषय की विषयात्मक यथार्थता का विधान करता है, केवल दो विकल्पो की व्याप्ति मात्र नहीं है।

विरोध के नियम का द्विविध निर्धारण निश्चयों की द्विविध प्रकृति के सर्वथा अनुरूप होता है। प्रत्यक्षात्मक अथवा सत्तात्मक निश्चयों में यह दो निश्चयों के बीच का विरोध है जो परस्पर एक दूसरे का विनाश करते हैं। व्याप्ति के निश्चयों में यह सभी विभागात्मक अनुमानों का सिद्धान्त और स्वयं विभागात्मक निश्चय ही होता है जैसा कि काण्ट इसे चाहते थे। एरिस्टॉटेलियन और काण्टियन सूत्र भिन्न हैं क्योंकि ये भिन्न वस्तुओं के द्योतक हैं।

निश्चयों की द्विविध प्रकृति सत्तावाचक क्रिया के द्विविध आशय के भी अनुरूप है। इस द्विविध आशय के तथ्य का हम पहले ही उल्लेख कर चुके हैं, अर्थात् यह विधेयीकरण में योजक का और सत्ता को व्यक्त करने का कार्य करता है। अब यह स्पष्ट है कि इस क्रिया द्वारा सत्ता का अर्थ केवल सत्ता-

<sup>१</sup> आमकता से बचने के लिये हमें यह नहीं भूलना चाहिये कि सत्ता या यथार्थ, जो सभी विधेयों का समान उद्देश्य होता है वह वस्तुस्वलक्षण स्पष्टार्थ के अनुरूप क्षण होता है जो यद्यपि अनभिलाष्य विज्ञान होता है। एक और सत्ता है, जो पूर्णतया अभिलाष्य, सामान्य विकल्प है। यह एक विधेय के रूप में भी भली प्रकार प्रगट हो सकती है, जैसे "एक वृक्ष की सत्ता है" (अथवा अधिक उपयुक्तत "इस वृक्षत्व में सत्ता सम्मिलित है"), "यह एक वृक्ष है, इसकी सत्ता है"। सत्ता के इस प्रकार के अमूर्त विकल्प को प्रमाणसमुच्चय में उद्धृत किया गया है। दिडनाग को एक ऐसे आक्षेप से बचाने के लिये इसे ध्यान में रखना आवश्यक है जिससे काण्ट बच नहीं सके हैं। अर्थात् इस आक्षेप से कि इन्होंने एक अविद्यमान वस्तुस्वलक्षण का, एक ऐसी वस्तु का आविष्कार कर दिया जो स्वयं उनके ही सिद्धान्त के अनुसार न तो विद्यमान थी और न रह सकी (१)।



त्मक अथवा, प्रत्यक्षात्मक निश्चयो से ही सम्बद्ध है। दूसरी ओर, योजक के रूप में यह दो विकल्पों की व्याप्ति को व्यक्त करनेवाले तर्कवाक्यों में कार्य करता है।

इसलिये हमें इस नियम के अपवाद पर ध्यान देना चाहिये कि कोई निश्चय या तर्कवाक्य उद्देश्य, विधेय और योजक में युक्त होता है। हेतुत्व पर आधारित निश्चयों में भाषायी के अतिरिक्त अन्य कोई योजक होता ही नहीं। निःसन्देह हम यह कह सकते हैं कि “धूम अग्नि का उत्पाद है” किन्तु इसका अर्थ यह नहीं कि धूम कुछ है, बल्कि यह है कि धूम कुछ का उत्पाद है। इस प्रकार, किसी प्रत्यक्षात्मक निश्चय में सत्ता अथवा यथार्थता को व्यक्त करनेवाला शब्द अवश्य होना चाहिये। इसका ‘यह है’, अथवा ‘यहाँ है’, अथवा मात्र ‘है’ जैसा रूप होता है जो सत्ता के अर्थ को व्यक्त करता है। यह प्रतिपेक्षात्मक निश्चयों में भी ‘वहाँ नहीं है’ के रूप में उपस्थित रहता है। किसी विभागात्मक व्याप्ति में तादात्म्य को व्यक्त करनेवाला कोई शब्द अवश्य होना चाहिये, और योजक के अर्थ में सत्तावाचक क्रिया है। अन्ततः, हेतुत्व पर आधारित व्याप्ति में उत्पाद को व्यक्त करनेवाला एक शब्द अवश्य होना चाहिये।

इसलिये, निश्चय उद्देश्य, विधेय, और एक ऐसे शब्द से युक्त होता है जिसका या तो १) सत्ता, अथवा २) तादात्म्य (योजक), अथवा ३) हेतुत्व अर्थ होता है। यह अत्यन्त कौतूहलवर्धक ही है कि विरोध के नियम का एरिस्टॉटेलियन निर्धारण वास्तव में त्रिरूप लिङ्ग—जो बौद्ध नैयायिकों का आधारभूत नियम है—की पूर्णकल्पना करता है। एरिस्टॉटिल वास्तव में विरोध के नियम के निर्धारण में अनिवार्य आश्रयत्व (नियत-प्रतिबन्ध) के केवल दो और मात्र सम्बन्धों का समावेश करने में ठीक थे, उससे कहीं अधिक ठीक जितना वह समझते थे। यही वह सम्बन्ध है जिसकी घर्मकीर्ति ने समस्त तार्किक विचारों में अन्तर्निहित होने के रूप में स्थापना की है। वास्तव में विभिन्न समयों में विभिन्न देशों के दार्शनिकों द्वारा विरोध के नियम की अस्वीकृति का स्रोत क्या है? यह सदैव ही दो भिन्न तथ्यों अथवा विकल्पों के अनिवार्य अन्योन्याश्रयत्व और उनके तादात्म्य के बीच विभेद का अभाव है। फल की उसके हेतु के बिना सत्ता नहीं हो सकती क्योंकि दोनों अनिवार्यतः अन्योन्याश्रित हैं। शिथिल भाषा में, एक अर्ध-काव्यात्मक कल्पना की उड़ान में, हम इन्हें एकीकृत और एकात्मक कह देते हैं। तब हमें एक ही समय में सत्ता और अभाव दोनों मिलेंगे, जो हीगल का मौलिक मत है।

किन्तु विरोध का बौद्ध-नियम इस परिणाम में हस्तक्षेप करते हुये कहता है कि “सर्ववस्तुयें पृथक् हैं” और कोई वास्तविक तादात्म्य होता ही नहीं।

एक सत्ता, प्रापक सत्ता, निश्चित रूप से हेतु है, उसका एक फल 'होता' है किन्तु वह स्वयं उसका फल नहीं होती। दूसरी ओर, दो भिन्न विकल्प एक ही विषयात्मक सत् पर आरोपित हो कर उसका दो भिन्न दृष्टिकोणों से वर्णन कर सकते हैं। ये विकल्प तब एक ही सत् से सम्बद्ध होने के कारण संयुक्त होते हैं। इस दृष्टि से इनमें तादात्म्य है। यहाँ बौद्धों का तादात्म्य का नियम हस्तक्षेप नहीं करता बल्कि इस प्रकार के तादात्म्य की पुष्टि करता है। फिर भी, एकात्मक केवल सामान्य अधिष्ठान होता है, विकल्प तो भिन्न ही होते हैं।

योरप के दो तर्कशास्त्रों, तथा साथ ही साथ, भारतीय दर्शन का विवाद इन दो अनिवार्य सम्बन्धों की एक भिन्न व्याख्या पर आधारित है। एक तर्कशास्त्र—योरप में हेराक्लिटस से हीगल तक और भारत में उपनिषदों से माध्यमिक और वेदान्तियों तक—यह मानता है कि अनिवार्य रूप से अन्योन्याश्रित वस्तुओं में से एक की दूसरे के बिना सत्ता नहीं हो सकती, अतः ये न केवल एक दूसरे के विरुद्ध वरन् एक दूसरे में निहित होने के रूप में एकात्मक भी हैं। दूसरा तर्कशास्त्र—योरप में एरिस्टॉटिल से सिग्वर्ट तक और भारत में बौद्धों और नैयायिकों तक—यह उत्तर देता है कि “जो विरुद्ध है वह एक ही नहीं होता”।<sup>१</sup>

समस्त आनुभविक सम्यक् ज्ञान अबाधित ज्ञान होता है, और केवल दो ही ऐसे महान् सिद्धान्त हैं जिन पर यह अबाधित ज्ञान आधारित है। ये हेतुत्व और तादात्म्य हैं। अबाधित ज्ञान को हेतुत्व की दृष्टि से, अर्थात् भिन्न काल की दृष्टि से अबाधित होना चाहिये, और अपने विषयात्मक सन्दर्भ की दृष्टि से, अर्थात् एक ही सत् के भिन्न पक्षों की दृष्टि से अबाधित होना चाहिये। अतः विरोध के नियम के उपयुक्त निर्धारण को इन दो सामान्य सम्बन्धों का अवश्य ध्यान रखना चाहिये जिनकी उपेक्षा आनुभविक ज्ञान को विचलित करके उसे विरोधी बना देता है। इस प्रकार स्थिति यह है कि एरिस्टॉटिल यद्यपि अनजान में, विरोध के नियम के अपने निर्धारण में धर्मकीर्ति के सम्बन्धों के सिद्धान्त की एक परोक्ष किन्तु अत्यन्त सशक्त पुष्टि करते हैं। इनका नियम वास्तव में उस बात के एक परोक्ष और प्रच्छन्न सन्दर्भ से युक्त है जो धर्मकीर्ति के अनुसार वह तीन सिद्धान्त है जो हमारी बुद्धि<sup>२</sup> अथवा

<sup>१</sup> तुकी० हर्वर्ट का यह निर्धारण ‘Entgegensetztes ist nicht einer lei और बौद्धों का यह निर्धारण “यद् विरुद्धम् ( = विरुद्ध-धर्म संसृष्टम् ) तन्न नाना”, सदस० पृ० २४

<sup>२</sup> विरूपन्य लिङ्गस्य त्रीणि रूपाणि ।

हमारे तार्किक विचार का निर्माण करते हैं, अर्थात् विरोध, तुदुत्पत्ति और तादात्म्य के मिद्धान्त । अपनी इस त्रिविध बुद्धि द्वारा हम मत् का परोक्ष ज्ञान, अर्थात् अनुमानात्मक ज्ञान प्राप्त करते हैं । इस त्रिरूप यन्त्र के बिना हम मत् का माक्षात्, अर्थात् इन्द्रियो के द्वारा ज्ञान प्राप्त करते हैं; किन्तु विशुद्ध इन्द्रिय-ज्ञान केवल एक अनिश्चित विज्ञान मात्र होता है ।

योरप और भारत के विभिन्न तर्कशास्त्रो मे हमे विरोध के अनेक नियम मिलते हैं १) अपने दो प्रकारो—एक पर्मेनाडडिस का और दूसरा हेराक्लिटस का—मे इलियाटिक नियम, २) प्लेटो का नियम, जो परिवर्तन को भ्रम मे परिवर्तित कर देता है, ३) बौद्ध नियम जो स्थिरता को भ्रम मे परिवर्तित कर देता है, ४) एरिस्टॉटिल का नियम, जो भारतीय यथार्थवादियों का भी नियम है, और जिमके अनुसार प्रत्येक वस्तु स्थिरत्व और परिवर्तन से एकान्तरित होती रहती है, और अन्ततः ५) हीगल का नियम जो अपने विकल्पो के केन्द्र मे गतिशील यथार्थ का समावेश करके यथार्थता और तर्कशास्त्र के समस्त अन्तर्गो को मिटा देता है ।



## अध्याय ३

### सामान्य

#### § १. कर्म की समानता द्वारा स्थानान्तरित वस्तुओं की स्थिर सामान्यता

सामान्यो मे सम्बद्ध भारतीय सिद्धान्तो ही दो वर्गों—यथार्थवादी और विज्ञानवादी—मे विभक्त किया जा सकता है।<sup>१</sup> यथार्थवादी यह मानते हैं कि प्रत्येक सामान्य ही उन सभी व्यक्तियों मे जिनमे यह उत्पत्ति होना है निरूपवाद रूप मे सम्बद्ध एक पृथक् कारण के रूप मे उत्पन्न-जन्म मे होता होता है। विज्ञानवादी, जिन्हें विकल्पवादी और वस्तुशून्य-प्रज्ञप्तिवादी भी कहा जा सकता है, यह मानते हैं कि केवल व्यक्ति ही वास्तविक सत्तामें होने हैं, और सामान्य केवल आकार मात्र, विकल्प मात्र, अवयव मजामाय<sup>२</sup> होने हैं।

यथार्थवादी, पुनः समस्या के अतिरिक्त यथार्थ को एक पृथक् सत्ता मानने वालों मे और इस प्रकार की सत्ता की यथार्थता अवयव आवश्यकता को अस्वीकार करनेवालों मे विभक्त हैं। समस्या को मानने वाले भी उनमे विभक्त हैं जो यह मानते हैं कि समस्या यथार्थता का उद्भिद्यो द्वारा नाशात् प्रत्यक्ष होता है, और उनमे जो यह मानते हैं कि उसी यथार्थता का प्रत्यक्ष नहीं होता बल्कि यह अनुमित होती है। वैशेषिक एक अनुमित समवाय मानते हैं और नैयायिक प्रत्यक्ष समवाय।<sup>३</sup> जैन, मीमामसा, और नाग्य कोई समवाय मानते ही नहीं,<sup>४</sup> और बौद्ध सामान्यो की यथार्थता को ही सर्वथा अस्वीकार करते हैं। बौद्ध नैयायिकों के सिद्धान्त को विज्ञानवाद, वस्तुशून्य प्रज्ञप्तिवाद, विकल्प वासनावाद, सारूप्यवाद, शक्तिवाद, और अपोहवाद कहते हैं। यह विज्ञानवाद है क्योंकि यह इस बात को मानता है कि सामान्य केवल आत्मनिष्ठ विचार मात्र हैं। यह वस्तुशून्य-प्रज्ञप्तिवाद और विकल्प-वासनावाद इसलिये है क्योंकि ये विचार आकार और विकल्प ही हैं और इन्हे नामो या सज्ञाओं के साथ संयुक्त किया जा सकता है। यह

<sup>१</sup> भारतीय दर्शन की कदाचित् ही कोई ऐसी कृति है जिसमे सामान्यो की समस्या का विवेचन नहीं किया गया है। बौद्ध सिद्धान्त का सर्वश्रेष्ठ उद्धाटन कुमारिल के श्लोकवार्तिक के आकृतिवाद के अध्याय मे, तस० और तसप० के सामान्यवाद और स्याद्वाद के अध्यायो मे तथा अपोहवाद की सभी कृतियों मे मिलता है। तुकी० भाग २, पृ० ४०४।

<sup>२</sup> सज्ञामात्र = वस्तुशून्य-विकल्प।

<sup>३</sup> तुकी० तसप० पृ० २६२२२।

सारूप्यवाद इसलिये है क्योंकि यह आकार का किसी बाह्य यथार्थता के अर्थक्रियाकारी क्षण के साथ सारूप्य मानता है। यह शक्तिवाद इसलिये है क्योंकि यह मानता है कि यथार्थता ऐसे सस्कारों से युक्त होती है जो आकार उत्पन्न कर सकते हैं। यह अपोहवाद इसलिये है क्योंकि यह मानता है कि सभी विकल्प सापेक्ष और द्वन्द्वात्मक होते हैं।

सारूप्यवाद का निश्चय के एक सिद्धान्त के रूप में परीक्षण किया जा चुका है। शक्तिवाद और अपोहवाद का अब परीक्षण किया जायगा।

इन सभी सिद्धान्तों की वस्त्र के एक टुकड़े की सत्ता और ज्ञान के विभिन्न विवेचनों द्वारा व्याख्या की जा सकती है। नैयायिकों के लिये यह तीन इकाइयों से युक्त है—घागा, वस्त्रत्व और वस्त्रत्व का घागो में समवाय। ये तीनों ही वास्तविक पृथक् बाह्य इकाइयाँ हैं और तीनों ही दृष्येन्द्रिय द्वारा प्रत्यक्ष हो सकती हैं। वैशेषिकों के लिये समवाय अनुमित है प्रत्यक्ष नहीं, किन्तु घागे तथा उनमें वस्त्रत्व की उपस्थिति दोनों का प्रत्यक्ष होता है। जैनो, सांख्यो और मीमांसकों के लिये कोई समवाय है ही नहीं। इनके लिये केवल दो ही इकाइयाँ हैं—घागे और वस्त्रत्व। ये दोनों बिना किसी मध्यमस्थ समवाय के ही सीधे संयुक्त हैं। बौद्ध नैयायिकों के लिये यहाँ केवल विशुद्ध-सत् का एक क्षण मात्र है जो हमारी कल्पना को वस्त्र के आकार के निर्माण के लिये उद्दीप्त करता है। यह अन्तिम सिद्धान्त दो सर्वथा विजातीय वस्तुओं के सारूप्य का सिद्धान्त है। यह शक्तिवादी सिद्धान्त है। यथार्थ वैयक्तिक वस्तुएँ द्रव्य नहीं बल्कि शक्तियाँ हैं जो हमारी चेतना में आकारों को उत्पन्न करने की शक्ति रखती हैं।

शान्तिरक्षित कहते हैं कि “वस्तुयें, अर्थात् हेतुजन्य वस्तुयें (स्वलक्षण होती हैं),” और उनमें अन्य वस्तु का लेशमात्र भी मिश्रण नहीं होता।<sup>१</sup> सत् निरपेक्ष विशेषों से युक्त होता है। उसमें सामान्य का प्रत्येक लेश अनुपस्थित होता है। सामान्यता, समानता, सम्बन्ध अथवा कोई भी सामान्य सदैव कल्पित होता है। तब यथार्थ विशेष्य और उसके सर्वथा विजातीय ज्ञान में क्या सम्बन्ध होता है, क्योंकि ज्ञान सदैव ही कोई सामान्य होता है? इसका उत्तर निम्नलिखित है।

स्वलक्षण वस्तुओं में किसी भी समान द्रव्य का कोई लेश नहीं होता। इनमें द्रव्य की कोई समानता कैसे हो सकती है, क्योंकि जैसा हम देख चुके-

<sup>१</sup> तसप० पृ० १.९, तुकी० पृ० ४८६ २०।

है, इनमें कोई द्रव्य होता ही नहीं ? ये शक्तियाँ हैं, द्रव्य नहीं । किन्तु हमें यह मानने से कुछ भी विरत नहीं करना कि वस्तुयें या शक्तियाँ, जो सर्वथा असमान हैं, समान फल उत्पन्न करती हैं ।<sup>१</sup> उदाहरण के लिये गुटुची को चिकित्साविज्ञान में ज्वरशामक प्रभाव उत्पन्न करने वाला माना गया है । आकार या वस्तु की दृष्टि में इसकी चिकित्साविज्ञान में ज्ञान अन्य किसी भी ऐसी ओषधि के साथ कोई समानता नहीं है जिसे उसी के समान, इससे अधिक शक्तिशाली या क्षीण ज्वरशामक प्रभाव उत्पन्न करनेवाली माना गया हो । इनकी समानता द्रव्य की समानता नहीं बल्कि समान अथवा प्रायः समान प्रभाव उत्पन्न करने की समानता है । यदि नामान्य बाह्य यथार्थ वस्तु, ऐसी स्वलक्षण वस्तु जैसे कि यथार्थ विशेष होता है, हो तो इस नामान्य का हमारी बुद्धि में अनिर्वायत एक साक्षात् प्रतिभास होगा । तब बुद्धि का कार्य केवल निर्विकल्पक ग्राहकता होगा, किन्तु ऐसा नहीं होता ।

बौद्ध नैयायिक उस बात को अत्यधिक महत्त्व प्रदान करते हैं जिसे हमने धर्मकीर्ति का प्रयोग कहा है,<sup>२</sup> अर्थात् इन तथ्य को कि जब किसी निरीक्षक का चित्त अन्यत्र-गत होता है,<sup>३</sup> जब उसका ध्यान कहीं और लगा होता है, तब किसी विषय से आनेवाला उद्दीपन, चाहे वह अपनी पूर्ण शक्ति का उपयोग करे, इन्द्रियो का ग्राहक कार्य चाहे पूरी तरह सम्पन्न हो, किन्तु कोई प्रत्यभिज्ञा नहीं होगी क्योंकि "चित्त अन्यत्र गत है" । निरीक्षक को कोई भी ज्ञान नहीं होगा । उसके व्यान को विषय पर और इन्द्रियो की ग्राह्यता पर केन्द्रित होना चाहिये, गन अनुभवों का स्मरण करना चाहिये, नाम और उसके अभिप्राय का पुनरावृत्ति होना चाहिये, यह सब होने पर ही निरीक्षक को ज्ञान होना आरम्भ होगा और प्रत्यभिज्ञा होगी ।<sup>४</sup> इसका अर्थ क्या है ? इसका यह अर्थ है कि प्रत्यभिज्ञा इन्द्रियो में भिन्न एक पृथक् शक्ति है । प्रत्यभिज्ञा बुद्धि की वह स्वाभाविक क्रिया है जो निर्विकल्पक ऐन्द्रिक यन्त्र के कार्य के बाद आरम्भ होती है । यदि किसी नाम का गुणार्थ कोई बाह्य यथार्थता हो, यदि यह विषय में स्थित कोई नित्य आकार हो,

<sup>१</sup> तस० पृ० ४९७ १६, तुकी० वही, पृ० २३९ २७ और वाद ।

<sup>२</sup> तुकी० ऊपर पृ० १७७ ।

<sup>३</sup> 'अन्यत्र-गत-चित्त', तुकी० तस० पृ० २४१ १२ ।

<sup>४</sup> 'सकेत-मनस्कारात् सद्-आदि प्रत्यया इमे जायमानास् तु लक्ष्यन्ते, न अक्षव्यापृत्य-अनन्तरम्', तस० पृ० २४० १७ ।

ऐसा आकार जिसमें विषय सम्मिलित हो, तो उद्दीपक ज्योही इन्द्रियो तक पहुँचे त्योही प्रत्यभिज्ञा सीधे उत्पन्न हो जायगी। कार्य अभ्यासगत हो तो ध्यानगत अनुभव और नाम का स्मरण अत्यन्त तीव्र गति से चलते हैं।<sup>१</sup> किन्तु यदि यह अभ्यासगत न हो तो वह क्रमिक रूप से और स्वसवेदन द्वारा उद्धाटित होगा। यदि किन्ही ओपधियो की ज्वरशामक क्षमता उनमें स्थित किमी नित्य रूप को व्यक्त करती हो तो वह सदैव वही रहेगी और कभी परिवर्तित नहीं होगी। किन्तु हम जानते हैं कि यह प्रत्येक वैयक्तिक दशा में परिवर्तित होती रहती है। यह ओपधि के गुण पर निर्भर करना है, और यह गुण, पुन उस खेत, उसकी खेती, खाद आदि के गुण पर निर्भर करता है जहाँ उसे उगाया गया है।<sup>२</sup> अतः यह प्रत्येक वैयक्तिक दशा पर पृथक् रूप में निर्भर रहता है। किसी एक दशा में उसका लेशमात्र भी नहीं होता जो अन्य में मिलता है। सामान्य एक भ्रम है, यह केवल सज्ञा मात्र है जो अपने अनुरूप किमी भी व्यापक यथार्थ से रहित है। कमलशील कहते हैं कि 'हम इस बात को सिद्ध कर चुके हैं कि, विशेष स्वलक्षण जो उसके अधिष्ठान को व्यक्त करता है, जो किसी नाम द्वारा व्यपदिष्ट है, प्रज्ञा के अपोह द्वारा स्पर्शित नहीं होता। किन्तु आनुभविक ( परमार्थ नहीं ) सत् जिसका रूप कल्पना-शिल्पो द्वारा निर्मित होता है, बाह्य नहीं बल्कि अन्तर्मात्रा-आरूढ होता है। ऐसे लोग जो दृष्य और विकल्प के भेद को नहीं जानते, यह देखकर कि किमी विषय का रूप बाह्य है, उसके पीछे ऐसे दौड़ते हैं मानो वह सचमुच बाह्य हो। किन्तु यह इस बात को प्रमाणित नहीं करता कि वह वास्तव में बाह्य होना है। बाह्य विषयो के प्रति हमारा व्यवहार हमारे प्रत्यक्षात्मक निश्चय में आनुभविक जगत की बाह्यरूपता पर आधारित होता है<sup>३</sup>, किन्तु वास्तव में ये हमारे चित्त की आत्मनिष्ठ कल्पना को व्यक्त करते हैं। यही कमलशील<sup>४</sup> आगे यथार्थवादियों से इस प्रकार कहते हैं "जो तुम सिद्ध करना चाहते हो वह यह है कि अनुगामी प्रत्यय"<sup>५</sup> पिण्डादि से व्यतिरिक्त किसी के द्योतक होते हैं।<sup>६</sup> किन्तु यह अयुक्त है, क्योंकि ( इन

<sup>१</sup> तत्सप० पृ० २४०.२५।

<sup>२</sup> तत्सप० पृ० २४०.५।

<sup>३</sup> 'वही-रूपतया अध्यवसित।

<sup>४</sup> वही पृ० २४३ १७ और बाद।

<sup>५</sup> अनुगामि-प्रत्ययानाम्।

<sup>६</sup> क्योंकि तुम सामान्य को एक पृथक् एकत्व मानते हो।

तदनन्तर इसकी प्रज्ञा द्वारा एक ऐमे आकार के रूप में कल्पना होती है जो सामान्य और इसीलिये असत् है। यह वस्तु को एक सामान्य चित्र के रूप में प्रस्तुत करता है। प्रथम क्षण का ज्ञान विधायक ज्ञान है, यह विशुद्ध सत् का विज्ञान करना है। क्या आकार का ज्ञान भी विधि-स्वरूप होता है? नहीं यह केवल विभेदात्मक होता है, जैसा कि हम आगे देखेंगे।

## § २. सामान्यों की समस्या का इतिहास

सामान्यों की समस्या ने प्रत्यक्षत भारतीय विचारको का ध्यान एक अत्यन्त आरम्भिक समय में ही आकर्षित किया था। ऐसे दार्शनिकों के नाम उद्धृत किये गये हैं जो दर्शन के पूर्व-इतिहास के अर्ध-प्रागणिक युग से सम्बद्ध और जो सामान्यों, विशेषों और नामों के साथ इनके सम्बन्धों पर विचार कर चुके थे।<sup>१</sup>

प्रथम ऐतिहासिक काल, अर्थात् सारय के आरम्भकाल में सम्भवतः उन दो प्रमुख मतों के आरम्भ को रखना चाहिये जिनके बीच वाद के समयों में विभिन्न सम्प्रदाय विभक्त थे। हेतु और फल के बीच एकत्व के सिद्धान्त के साथ-साथ ही सम्भवतः सामान्य और विशेष के एकत्व का भी सिद्धान्त अवश्य विकसित हुआ होगा। हेतु और फल के बीच विच्छेद और सभी सत्ता के सूक्ष्म धर्मों में विभक्त होने के साथ ही साथ, प्रत्यक्षत सामान्यों की यथार्थता की अस्वीकृति के बौद्ध मत का भी विकास हुआ होगा।

एक वाद के समय में उन न्याय और वैशेषिक सम्प्रदायों में समवाय के सिद्धान्त का आरम्भ हुआ होगा, जिनमें विपक्षियों के आक्षेप से अधिक पुष्ट होकर यथार्थवाद इस सीमा तक अवस्थित हो गया जो दर्शन के इतिहास में अद्वितीय घटना है।

भारतीय चिन्तन के तृतीय युग में, जब दर्शन के मन्त्र पर प्रमुख कलाकारों की पारस्परिक स्थितियाँ व्यवस्थित कृतियों में निर्धारित हो चुकी थी, हमें सामान्यों की स्थिति का निम्नलिखित वितरण मिलता है।

---

<sup>१</sup> तसप० पृ० २८२-२४ “जाति पदार्थ इति वाजप्यायन (सम्भवतः ‘वजप्यायन-कात्यायनी, पाठ है), द्रव्यम् इति व्याधि, उभयम् पाणिनि” तुकी० रुवेन न्यायसूत्र, पृ० १९५ और वाद; और ओटो स्ट्रॉस त्मीगे० १९२७, पृ० १३५ और वाद।



सामान्य आदिने हमें सामान्य और वैशेषिक का सर्वथा यथार्थवाद मिलना है। ये अन्य के सम्प्रदाय में पण्डित होते हैं।

सामान्य में जैन, भीष्माचार और सामान्य सम्प्रदायों के उदार यथार्थवादी स्थित हैं, जो सम्भवतः आरम्भिकतम मत को व्यक्त करते हैं।

अत्यन्त ब्राह्मण बौद्ध स्थित हैं जिनका एक वाद के समय में वैशेषिकियों ने भी अनुमर्ण किया।

कुछ आध्यात्मिक सम्प्रदायों में अतिरिक्त यथार्थवाद के सम्भवतः पण्डित का-ण बौद्ध थे।

वैशेषिक सम्प्रदाय के सूत्रों में से एक में यह वक्तव्य मिलता है कि "सामान्य और विशेष बुद्धवैयर्थ्य है" <sup>१</sup>। इस सूत्र की अवधारण के अर्थ में सापेक्षता के रूप में व्याख्या नहीं की जा सकती, क्योंकि इस सम्प्रदाय की सामान्य प्रवृत्ति अत्यन्त यथार्थवादी है। इस सम्प्रदाय के अनुसार वस्तुएँ एक साथ ही अपेक्षित और यथार्थ दोनों हो सकती हैं। <sup>२</sup> सूत्र का मात्र यही अर्थ है कि सामान्यों के सामान्यता की विभिन्न मात्राएँ होती हैं और ये मात्राएँ परस्पर सापेक्ष हैं। यह सम्प्रदाय न केवल समवाय, अर्थात् विशेष में एक सामान्य की व्यक्तिगत स्थिति <sup>३</sup> को ही स्वीकार करता है बल्कि एक दूसरे पदार्थ की स्थिति को भी मानता है जिसे विशेष <sup>४</sup> कहते हैं। यतः सभी वस्तुएँ, एक ओर, अन्य वस्तुओं के समान होती हैं, और दूसरी ओर अन्य वस्तुओं से भिन्न होती हैं, अतः यथार्थवाद प्रत्येक वस्तुमात्र में इन दोनों ही, अर्थात् समानता और असमानता, दोनों की

<sup>१</sup> वसू० १२३।

<sup>२</sup> 'अपेक्षिको वास्तवश्च कर्तृ-करणादि-व्यवहार',  
तुकी० श्रीधर, १९७२६।

<sup>३</sup> सामान्यानि स्व-विषय-सर्व-गताति, प्रशस्त० पृ ३१४ १९।

<sup>४</sup> प्रशस्त० पृ० ३२१, २ और वाद, यह प्रश्न पूछा गया है कि प्रत्येक परमाणु में एक 'विशेष' की अतिरिक्त स्थिति के बिना भी, योगि सम्भवतः अपने असाधारण चक्षुओं मात्र से परमाणुओं के बीच भेद के देख सकते हैं। इस प्रश्न का नकारात्मक उत्तर दिया गया है। वसू० १२, ५-६ के अनुसार सामान्य और विशेष सभी द्रव्यों, गुणों और कर्मों में स्थित होते हैं, किन्तु परम द्रव्यों में केवल विशेष ही स्थित होते हैं। प्रशस्तपाद के भाष्य में ये परम विशेष ही बचे रहे हैं।

उपस्थिति मानता है। प्रत्येक परमाणु एक विशिष्ट यथार्थता को आश्रय देता है जिसे विशेष कहते हैं। सभी परमार्थ सर्वगत यथार्थतायें, जैसे काल, दिक्, आकाश, आत्मा, इत्यादि, ऐसे परम विशेष से युक्त होते हैं जो इन्हें एक दूसरे में मिश्रित हो जाने से बचाता है। ये यथार्थ विशेष पृथक् इकाइयाँ होते हैं जिनका इन्द्रियो द्वारा प्रत्यक्ष होता है। परमाणुओं और सर्वगत द्रव्यों में इन्हें साधारण मनुष्यों के चक्षुओं से नहीं देखा जा सकता, किन्तु योगि, जो चक्षु की विशिष्ट क्षमता रखते हैं, अपने चक्षुओं से इनका साक्षात् प्रत्यक्ष कर सकते हैं। यथार्थवाद इससे और आगे नहीं बढ़ सकता।

ऊपर उल्लिखित समवाय के प्रत्यक्षत्व की समस्या पर विभेद के अतिरिक्त न्याय-वैशेषिक सम्प्रदाय में यथार्थवादी विचार में कदाचित् ही कोई परवर्ती परिवर्तन या विकास हुआ। वैशेषिक नित्य सामान्यों के सर्वगतत्व की समस्या पर झगड़ते रहे। इनका एक दल यह मानता था कि ये वही उपस्थित होते हैं जहाँ तदनुरूप विशेष होते हैं। दूसरा दल यह मानता था कि ये न केवल ऐसे ही स्थानों में बल्कि इनके बीच के व्यवधानों में भी, यद्यपि अप्रगट रूप से, उपस्थित होते हैं।<sup>१</sup> प्रशस्तपाद प्रथम मत से सहमत थे,<sup>२</sup> और इसका ही इस सम्प्रदाय के आधिकारिक मत के रूप में समावेश किया गया है।

सामान्यों की बौद्धों की अस्वीकृति दो कालों में विभक्त है। प्रथम काल, हीनयान काल में, निमित्त-उद्ग्रहण, एकीकरण, सामान्यता और जाति-नाम-कल्पना को या तो चित्त-संप्रयुक्त अथवा रूपचित्त-विप्रयुक्त सस्कार माना जाता था। द्वितीय काल में, नैयायिकों के समय में, सामान्यों को विकल्प माना और विशेषों की विषयात्मक यथार्थता के साथ इनका विभेद किया गया।

ऐसा कोई मत नहीं है जो अपनी सामान्यत्व-विरोधी प्रवृत्ति में हीनयान बौद्धमत की समता कर सके। यहाँ जो सामान्य के अनुरूप है उसे 'सत्ता'<sup>३</sup> कहा गया है। यह शब्द व्याकरण के इसी नाम के शब्द के सामान ही है, किन्तु यहाँ इसे 'चित्त' (= चित्तसंप्रयुक्त-सस्कार) कहा गया है। सर्वास्तिवादी सम्प्रदाय इसे 'चित्त-विप्रयुक्त सस्कार'<sup>४</sup> में परिणत कर देता है।

<sup>१</sup> तुकी० न्यायि० और न्यविटी० पृ० ८२ १८ और वाद, अनुवाद पृ० २२५।

<sup>२</sup> प्रशस्त० पृ० ३११ १४, तुकी० श्रीधर पृ० ३१२.२१।

<sup>३</sup> चित्त-विप्रयुक्त-सस्कारों में निहित 'नाम-संस्कार'।

<sup>४</sup> निकाय-समागता = जाति। सर्वास्तिवादियों ने इसका चित्त-विप्रयुक्त-सस्कार के रूप में वर्गीकरण किया है। तुकी० मेरा सेक० पृ० १०५।

यह स्पष्ट है कि यहाँ जिसे सामान्यत्व अथवा सामान्य कहा गया है, उसे विवेक की एक सामान्यता में परिणत कर दिया गया है। इसी प्रकार जानि को भी यहाँ एक पुष्पशक्ति के रूप में परिणत कर दिया गया है जो कुछ ऐसी शक्तियों को समुचित करता है जिनमें स्वयं कुछ भी सामान्य नहीं माना गया है।

एक आधारभूत विचार ने जातिनाम-कल्पना के रूप में जानि के विद्वानों के वर्गीकरण में स्पष्ट अभिव्यक्ति प्राप्त की है। यह एक वस्तुशून्य-प्रज्ञावाद है, किन्तु ऐसा कि इसका विकल्प दाननावाद के साथ विभेद नहीं किया जा सकता क्योंकि विकल्प और नाम एक ही भूमि को आवृत्त करते हैं।

### ६३ कुछ योरोपीय समानान्तरताये

भारतीय मध्ययुगीन नर्कशास्त्र भी योरोप के मध्ययुग की ही भांति, यथार्थवाद और वस्तुशून्य-प्रज्ञावाद के बीच विवाद से पूर्ण है। दोनों ही पक्षों की अपनी-अपनी स्थितियाँ ईसा की ५वीं से ८वीं शताब्दियों में वीद्वन्ध्याय के सृजनात्मक काल में निश्चित हुई थी। इस समय के बाद दोनों ही मत स्थिर हो चुके थे और इनकी परस्पर स्थितियाँ बिना किसी उल्लेखनीय परिवर्तन के ही यथावत् बनी रही। भारत में सम्प्रदाय अपने आधारभूत सिद्धान्तों को कदाचित् ही परिवर्तित करते हैं। यदि ये बने रहते हैं तो इनकी एक परिवर्तनरहित स्थिति ही रहती है। मान लीजिये कि प्लेटो का सम्प्रदाय अपने उत्पत्ति के देश में समस्त राजनीतिक विप्लवों के बीच से होता हुआ, शैली और साहित्यिक रूप के प्रायः नगण्य परिवर्तनों के साथ आज भी अपने पुराने सिद्धान्तों का ही प्रवर्तन कर रहा है,—विल्कुल यही स्थिति भारतीय यथार्थवाद की है। वीद्वन्ध्यायों के सम्प्रदाय की समाप्ति के साथ-साथ भारत में वस्तुशून्य-प्रज्ञावाद भी समाप्त हो गया, किन्तु तिब्बत में यह लगभग एक सहस्र वर्ष से भी अधिक समय से आज तक सर्वथा एक ही मत का प्रतिपादन करता आ रहा है।

भारतीय यथार्थवादी यह मानते थे कि सामान्य एक वास्तविक सत्ता है और बाह्य-जगत के विषयों में निवास करता है। यह १) एकत्व, २) नित्यत्व, और ३) अनेक समवेतत्व से युक्त होता है। तात्पर्य यह कि प्रत्येक व्यक्ति विशेष में यह किसी प्रकार अपनी पूर्णता और नित्यता के साथ निवास करता है। बौद्धों ने उत्तर दिया कि सामान्य १) सज्जामात्र है २)

यह वस्तुशून्य विकल्प भी है, और ३) यह कि विकल्प अन्य-व्यावृत्त,<sup>१</sup> अर्थात् प्रतिषेधात्मक है। केवल यही मानने पर कि विकल्प प्रतिषेधात्मक है, हम सामान्य के प्रत्येक विशेष में सामान्य के एकत्व, नित्यत्व और अनेक समवेतत्व की अन्यथा सर्वथा निरर्थकता को समझ सकते हैं।

यूरोपीय मघर्ष और भारतीय विवाद के बीच एक निश्चित समानान्तरता है। इनके सामान्य आधारों में तो समानता है किन्तु विवरणों में नहीं।

प्रथम विभेद यह है कि भारत में समस्या इन्द्रियप्रत्यक्ष के दो भिन्न सिद्धान्तों के साथ घनिष्ठ रूप से संयुक्त थी। यथार्थवादी एक निराकार चेतना को और बाह्य विशेष तथा उसमें स्थित सामान्य दोनों के इन्द्रियो द्वारा साक्षात् प्रत्यक्ष को मानते थे। वस्तुशून्य-प्रज्ञातिवादियों ने इन सामान्यों को बाह्य से आन्तरिक जगत में स्थानान्तरित कर दिया और आकारों मात्र, अर्थात् मात्र सामान्यों के आन्तरिक जगत के सम्मुख विशेष मात्र के बाह्य जगत को मानने लगे। विज्ञान उन्नीस प्रकार आकारों से सम्बद्ध हो गया जिस प्रकार विशेष सामान्यों से। वस्तुशून्य-प्रज्ञातिवाद इस मत पर आधारित हुआ कि विज्ञान और प्रज्ञा दो सर्वथा विजातीय मानसिक क्षमताएँ हैं जो यद्यपि एक विशिष्ट हेतुक सम्बन्ध द्वारा एकीकृत हैं, क्योंकि आकार सदैव विज्ञानों पर क्रियात्मक आश्रयत्व से उत्पन्न होते हैं।

दूसरा मौलिक अन्तर प्रथम का ही परिणाम है। विशेष की वीर्य धारणा यूरोपीय से सर्वथा भिन्न है। विज्ञान में गृहीत विशेष मात्र विशेष होता है जिसमें अन्यत्व अथवा सामान्यता का कुछ भी लेश नहीं होता। योरप का समस्त सम्प्रत्ययवाद (विकल्प-वासनावाद) और नाममात्रवाद (वस्तुशून्य-प्रज्ञातिवाद) एक ऐसे विशेष की धारणा पर आधारित है जो एक मूर्त सामान्य के अतिरिक्त और कुछ नहीं।<sup>२</sup> भारत में, जैसा कि ऊपर संकेत किया जा चुका है, विभाजन-रेखा सर्वथा विशेष और सर्वथा सामान्य के बीच स्थित है, न कि मूर्त और अमूर्त सामान्य के बीच, क्योंकि ये दोनों ही सामान्य और दोनों अमूर्त हैं। अन्तर केवल अमूर्तकरण की मात्रा का है।

<sup>१</sup> अपोह।

<sup>२</sup> उन्स स्कोट्स ने वैयक्तिकता की पूर्वग प्रकृति पर जोर दिया है किन्तु फिर भी इसे एक द्रव्यीभूत जातीयता मानते हैं। गिल्लॉम ड'ओकम ने यह कहा कि विशेष यथार्थ है और सामान्य वैयक्तिकताओं के हमारे अन्तःप्रज्ञात्मक ज्ञान द्वारा एकत्र किये जाते हैं। यह भारतीय दृष्टिकोण के बहुत निकट है, किन्तु फिर भी एक विशुद्ध और निष्पक्ष विशेष की धारणा अनुपस्थित है।

इन अत्यन्त महत्त्वपूर्ण विभेदों के साथ हम यह मान सकते हैं कि भारत में स्पर्धा का स्वरूप योरोपीय मध्य युगों की स्पर्धा के समान था ।<sup>१</sup>

आधुनिक योरोपीय दर्शन की ओर उन्मुख होने पर यह कल्पना मजबूत हो जाती है यदि हम यह मान लें कि एक गोल मेज पर बैठ कर सामान्यों की समस्या पर वाद-विवाद करने के लिये बैठे हुये बर्कले और लॉक को दिङ्नाग ने क्या उत्तर दिया होता । इसको कि “सामान्य और विशेष” मानसिक विचार हैं, और इसको भी कि ये “प्रज्ञा” के आविष्कार और अंगी” है दिङ्नाग ने तत्काल स्वीकार कर लिया होता । किन्तु “विचार मात्र” मूर्त और विशेष भी हो सकते हैं इसको उन्होंने जोर देकर अस्वीकार किया होता । यदि सामान्य अनिवार्यत बुद्धिग्राह्य है तो यह निष्कर्ष निकलता है कि प्रत्येक बुद्धिग्राह्य वस्तु अनिवार्यत एक सामान्य है । सीधी रेखा जो ज्यामिति मेज पर खींचती है वह विशेष है, किन्तु सीधी रेखा जो हमारी बुद्धि में है वह सामान्य है । वह अनन्त है । वह सर्वकालो और सर्वदेशो की सभी सीधी रेखाओं को व्यक्त करती है । यह कहना कोई अर्थ नहीं रखता कि विशेष होते हुये यह अन्य विशेषों का भी “प्रतिनिधित्व” करता है । एक वस्तु होना और विरुद्ध वस्तु को भी व्यक्त करना, विशेष होना और सामान्य को व्यक्त करना असम्भव है ।

यह कि “विचार मात्र” कुछ “शक्तियों”<sup>२</sup> के कार्य के अतिरिक्त और कुछ नहीं, पुन एक भारतीय विचार है । किन्तु यह शक्ति केवल “अपने अंगी” को उत्पन्न करने के लिये प्रज्ञा को उद्दीप्त करने की शक्ति मात्र है । यह, पुन , नील के मात्र विचार के विकल्प की शक्ति का, और गो, अश्व, वृक्ष, न्याय, अनन्तता, नित्यत्व, तथा स्थूलत्व आदि के प्राथमिक गुणों की रचना करने की शक्ति का भी समान रूप से द्योतक है । यह सत्य है कि सभी विचारों को किसी न किसी विशेष के सम्पर्क में अवश्य होना चाहिये किन्तु ये विशेष

<sup>१</sup> इस बात का उल्लेख किया जा सकता है कि एवेलाड ने सर्वथा नाममात्रवाद और सर्वथा यथार्थवाद के बीच मध्यस्थता के प्रयास में ऐसे विचारों को व्यक्त किया था जो अंशतः भारत में मिलते हैं । उन्होंने यह माना था कि सामान्य सज्ञा से अधिक होता है, यह एक विधेय, यहाँ तक कि स्वाभाविक विधेय होता है । हम देख चुके हैं कि एक साधारण धारणा के रूप में सामान्य सदैव ही प्रत्यक्षात्मक निश्चय का विधेय होता है, अतः सभी सामान्य विधेय के अतिरिक्त और कुछ नहीं ।

<sup>२</sup> लॉक का ऐसे, बुक ३, अध्याय ३, § १ -

<sup>३</sup> वही, बुक २, अध्याय २१, § २ ।

अथवा विशेष के लिये पर्याप्त कभी नहीं होते। लॉक कहते हैं कि सामान्य विचारों के सम्बन्ध में ये केवल "मकेत मात्र" होते हैं।

वर्कले की इस मान्यता का कि कोई सामान्य विचार नहीं बल्कि विशेषों के लिये सामान्य नाममात्र होते हैं, "जिनमें से कोई भी नाम विरक्त भाव से बुद्धि में प्रगट होता है", का दिङ्नाग ने सम्भवतः इस प्रकार उत्तर दिया होता नाम भी उतने ही सामान्य हैं जितने विचार। नाम प्राप्त करने की क्षमता, उस समय किसी आकार का विभेदात्मक मकेत बन जाती है जब उसका विज्ञान से विभेद किया जाता है। सभी नामयोग्य पदार्थ उतने ही सामान्य हैं जितने वह नाम जिनसे उन्हें उपाधित किया जाता है। यथार्थता कि दृष्टि से किसी अमूर्त विचार और नाम में कोई अन्तर नहीं है।

यदि हम यह मान लें कि धर्मकीर्ति भी उक्त सिमपोसियम में उपस्थित होते तो उन्होंने लॉक को सम्बोधित करते हुये अपनी विशिष्ट शैली में इस प्रकार अपना मत व्यक्त किया होता "तुम यह मानते हो कि कुछ विचार पर्याप्त होते हैं और अन्य नहीं, कुछ विचार सरल और वैयक्तिक होते हैं, और अन्य प्रज्ञा के अंगी होते हैं जो वस्तुओं में बाहर से संयुक्त कर दिये जाते हैं। किन्तु क्यों? वह सार्वभौम सम्राट कौन है जिसके आदेश से विचारों के एक वर्ग को पर्याप्त कहा गया है और दूसरे को नहीं? विचार तो विचार ही हैं, ये यथार्थ नहीं हैं। या तो सभी अपर्याप्त हैं अथवा कोई भी नहीं।" किन्तु जब लॉक यह मानते हैं कि पदार्थ और कुछ नहीं बल्कि विभिन्न प्रकार के विज्ञानों को उत्पन्न करने वाली "शक्तियाँ" हैं और यह कि बुद्धि में होने के कारण तदनुरूप विचारों की बाह्य पदार्थों के साथ उससे अधिक समानता नहीं रह जाती जितनी कि उनके नामों की "हमारे विचारों" के साथ समानता होती है—तब धर्मकीर्ति इस विशिष्टता को सामान्य रूप से सभी "विचारों" तक विस्तृत कर देना तत्काल स्वीकार कर लेते।

योगेपीय तर्कशास्त्र में यथार्थवाद और नाममात्रवाद के बीच का विवाद अनिर्णीत ही बना रहा। विवादरत पक्षों ने मैदान छोड़ दिया। अधिकांश आधुनिक तर्कशास्त्रियों ने निरर्थक और दुसाध्य समझकर इस विषय का परित्याग कर दिया। फिर भी, मार्वर्ग और हुसल के सम्प्रदाय ऐसे हैं जिनमें प्लेटोनिक विचारों की नवीन व्याख्या के प्रयास मिलते हैं। इतना ही नहीं, यहाँ तक कि अनुभववादी सम्प्रदाय भी आवश्यकता के दबाव में पड़कर

<sup>२</sup> वही बुक २, अध्याय ८, § ७; ८, § १० और § १७।

इसी समाधान का आश्रय लेने के प्रति अप्रवृत्त नहीं है। यह कल्पना करना सरल है कि इन आधुनिक मतों का धर्मकीर्ति ने किस प्रकार उत्तर दिया होता। हुसल से उन्होंने इस प्रकार बात की होती "तुम यह मानते हो कि विज्ञानगत विषयो की वास्तविक सत्ता होती है,<sup>१</sup> यह कि ये कोरी कल्पना मात्र नहीं हैं,<sup>२</sup> यह कि ससार में ऐसी कोई व्याख्यात्मक बुद्धि नहीं है जो विज्ञानगत विषयो का सर्वथा प्रतिवाद कर सके।<sup>३</sup> दूसरी ओर तुम यह भी मानते हो कि सामान्य की विज्ञानात्मक सत्ता और विशेष की वास्तविक सत्ता में अन्तर है।<sup>४</sup> हम आपत्ति नहीं करते। यथार्थ अग्नि वह है जो जलती है और पकाती है। विज्ञानात्मक अग्नि वह है जो हमारी बुद्धि में है। हमने सामान्य अग्नि के अपनी बुद्धि में अस्तित्व को कभी अस्वीकृत नहीं किया है।<sup>५</sup> किन्तु विशेष अग्नि बाह्य जगत् में है, वह परमार्थ सत् को, अर्थक्रियाकारी क्षण को व्यक्त करती है।<sup>६</sup>"

प्लेटोनिक विचारों के समर्थन में नेटॉप के तर्कों का धर्मकीर्ति ने बहुत सम्भवतः इस प्रकार उत्तर दिया होता "तुम यह मानते हो कि प्लेटो का सिद्धान्त इस निश्चय में परिणत हो जाता है कि म = क, जहाँ 'म' मूर्त और विशेष को तथा 'क' सामान्य को व्यक्त करता है।<sup>७</sup> दोनों का अस्तित्व है क्योंकि प्लेटो के लिये "अस्तित्व" का "म धर्म का पूर्ण निर्धारण" अर्थ है।<sup>८</sup> हम इस पर आपत्ति नहीं करते। हम केवल इतना और जोड़ देते हैं कि "परमार्थ-सत्" मूर्त विशेष है, सामान्य नहीं जैसा कि प्लेटो ने माना है"। हुसल के शब्दों के व्यवहार को परिवर्तित करते हुए धर्मकीर्ति ने यह कहा होता कि "ससार की कोई भी व्याख्यात्मक बुद्धि इस स्पष्ट तथ्य की उपेक्षा नहीं कर सकती कि यथार्थ अग्नि वह है जो जलती और पकाती है, किन्तु विज्ञानात्मक अग्नि जो हमारी बुद्धि में है वह निःसन्देह विशेष अग्नि का "पूर्णतया निर्धारण" कर सकती है किन्तु न तो जल सकती

<sup>१</sup> लॉजिक उष्ट०<sup>२</sup>, २, १२४।

<sup>२</sup> वही, पृ० १२५।

<sup>३</sup> वही, पृ० १२६।

<sup>४</sup> वही, पृ० १२५।

<sup>५</sup> इस प्रकार के सत् को "स्वरूप सत्ता" कहते हैं, तुकी० सदस० पृ० २६।

<sup>६</sup> नेटॉप प्लेटो, पृ० ३९०।

<sup>७</sup> वही, पृ० ३९१।

है और न पका सकती है।<sup>१</sup> हमें परमार्थ-सत् और कल्पना में अनिवार्यत विभेद करना ही चाहिये। कल्पना एक मानसिक यथार्थता है जो केवल एक कल्पना के रूप में ही यथार्थ है।

यह कि यथार्थता की दो सर्वथा भिन्न धारणायें हैं, बौद्धमत का सर्वाधिक सामान्य रूप में ज्ञात तथ्य है। प्राचीन परिभाषा यह है कि सत्ता का अर्थ 'प्रमेयत्व' है। सत्ता वाग्दृ आयतनो<sup>२</sup> में विभाजित है जिनमें से अन्तिम आयतन समस्त मानसिक धर्मों को धारण करता है।<sup>३</sup> किन्तु महायान ने इस रूप में परिभाषा को परिवर्तित कर दिया है कि "जो अर्थक्रियाकारी है वही सत् है",<sup>४</sup> और ऐसा केवल ब्राह्म परम मूर्त और विशेष क्षण ही होता है। आन्तरिक विषय विज्ञान और आकार होते हैं। आकार सदैव सामान्य होते हैं। ये विशुद्ध कल्पना (अथवा आकाश में पुष्प)<sup>५</sup> तथा ऐसी कल्पना में विभक्त है जिनका क्षण के सत् के साथ एक परोक्ष अथवा 'सामान्य' सम्बन्ध होता है। ये अन्तिम अनिवार्यत सामान्य ही होती हैं।<sup>६</sup>

<sup>१</sup> इस विषय पर बौद्ध अनुभववादी सम्प्रदाय के समान हैं। तुकी० डब्लू० जेम्स एमेज़ा डन रैडिकल एम्पिरिज्म, पृ० ३२-३३, और बी० रसेल एनिलिसिस ऑफ दि माइण्ड, पृ० १३७ और वाद—इस अत्यन्त महत्त्वपूर्ण अन्तर के साथ कि परमार्थ-सत् केवल क्षण ही होता है।

<sup>२</sup> 'यत् प्रमेयम् तत् सत्'। कभी कभी नैयायिकों की भी यही परिभाषा है जो 'सत्ता-सामान्यम्' और 'स्वरूप-सत्ता' में विभेद करते हैं। तुकी० न्यायकणि० का प्रामाण्यवाद सम्बन्धी प्रकरण, पृ० १६२ और वाद।

<sup>३</sup> द्वादश-आयतनानि=सर्वम् ज्ञेयम्।

<sup>४</sup> धर्म आयतन = धर्मा।

<sup>५</sup> यद् अर्थ-क्रिया-कारि तत् सत् = परमार्थ-सत्।

<sup>६</sup> अनुपास्य।

<sup>७</sup> बौद्धों के परार्थानुमान के सिद्धान्त द्वारा भी इसकी पुष्टि होती है। क्योंकि साध्य आधारवाक्य का वह सवादित्व अर्थ है जो विकल्पो की और उनके नियमों की परोक्ष यथार्थता है, और साध्य-आधारवाक्य का अर्थ इन विकल्पो से किसी ऐन्द्रिक धर्म के परमार्थ-सत् का सन्दर्भ है; यह अन्तिम ही परमार्थ सत् है।



बर्ट्रान्ड रसल<sup>१</sup> के अनुसार बाह्य विशेष और मानसिक सामान्य के बीच का सम्बन्ध हेतुक होता है। यह बौद्ध-सिद्धान्त के उस अंश के अनुरूप है जो विभिन्न विशेषों द्वारा उत्पन्न विभिन्न उद्दीपकों के बीच समानता के द्वारा सामान्य की यथार्थता को स्थानान्तरित कर देता है। इसके अतिरिक्त हेतुत्व ही पर्याप्त नहीं है। इसके अतिरिक्त भी, विशेष और तदनुप सामान्य के बीच एक "सारूप्य" होता है। इस सारूप्य का क्या अर्थ है, इसका अगले अध्याय में विवेचन किया जायगा।



<sup>१</sup> एनेलिसिस ऑफ माइण्ड, पृ० २२७ बाह्य निरीक्षण के लिये उपलब्ध तथ्य प्रमुखतः अभ्यास होते हैं जिनकी यह विचित्रता होती है कि ऐसे उद्दीपकों के प्रति भी अत्यन्त समान प्रतिक्रियाएँ उत्पन्न होती हैं जो अनेक दृष्टियों से परस्पर भिन्न होते हैं।" तुकी० आउट लाइन ऑफ फिलॉसफी, पृ० १७२ और बाद।

## अध्याय ४

### अपोह

#### § १. दिङ्नाग का नामों का सिद्धान्त

अब हम दिङ्नाग के ज्ञान के नाटक के अन्तिम दृश्य पर पहुँच चुके हैं। कार्यकलाप की अभिजात एकता तथा स्थान की एकता इस नाटक की विशिष्टता है। नाटक में केवल दो ही पात्र हैं जो ज्ञान के मन्त्र पर सदैव प्रगट होते रहते हैं। ये सत् और विज्ञानत्व हैं। प्रथम प्रवाहमान है और द्वितीय स्थिर। प्रथम को क्षण कहा गया है और द्वितीय को विकल्प, अथवा कभी-कभी केवल न्याय। सत् को हम प्रथम दृश्य में उसकी वास्तविक शुद्धता में देख चुके हैं जो अवोधगम्य और अनभिलाप्य किन्तु स्पष्ट और साक्षात् प्रतिभामित होता है। धर्मोत्तर<sup>१</sup> इसे एक कौतुक कहते हैं जो जितना ही स्पष्ट उतना ही कम बुद्धिग्राह्य होता है। दूसरे दृश्य में हमने विकल्प में सत् के एक परोक्ष अथवा सोपाधिक प्रतिभास को देखा है। निश्चय ने अपना एक ऐसे कार्य के रूप में उद्घाटन किया है जो असंगतिपूर्ण प्रतीत होनेवाले सत् और विज्ञानत्व को एक साथ ला देता है। अनुमान निश्चय के ही एक विस्तर के रूप में प्रगट हुआ है जिसका कार्य सत् को अनुमित विकल्पों के साथ सम्बद्ध करना है। इस सम्बन्धीकरण का पर्याप्त हेतु दो अत्यन्त महत्त्वपूर्ण यद्यपि अधीनस्थ पात्रों, तादात्म्य और तदुत्पत्ति, द्वारा व्यक्त हुआ है। ये एकात्मक क्षण को, तथा दो भिन्न किन्तु अन्योन्याश्रित क्षणों को व्यक्त करते हैं। नाटक के इस द्वितीय दृश्य को, जो विकल्पों तथा परमार्थ सत् के साथ उनके सम्बन्ध के पदार्थों की स्थापना करता है, बोधालव-समीक्षा कहा जा सकता है जो सवेदनालव-समीक्षा विषयक प्रथम दृश्य का अनुसरण करता है। अन्तिम दृश्य में सत् और वाणी के सम्बन्ध को प्रस्तुत किया गया है। अनभिलाप्य को फिर भी, नामों से, यद्यपि परोक्ष रूप से ही, उपाधित किया जा सकता है, और तब नाटक के प्रणेता के लिये सत् के प्रति नामों के व्यवहार को व्यक्त करना, सत् के उस अंश की स्थापना करना भी आवश्यक हो जाता है जिसका ये नाम परोक्ष रूप से स्पर्श कर सकते हैं। जैसा कि देखा जायगा, यत नाम सत् का केवल अवोहात्मक रूप से ही स्पर्श कर

<sup>१</sup> अपोह प्रकरण में।

सकते हैं, अतः नाटक के अन्तिम दृश्य को बौद्ध-नाममात्रवाद अथवा वस्तुशून्य प्रज्ञप्तिवाद कहा जा सकता है जो बौद्ध अपोहात्मक विधि का भी दृश्य है । एक प्रख्यात उदाहरण का अनुसरण करते हुये, इस प्रकार हमें एक सवेदना-लम्ब समीक्षा, एक बोधालम्ब समीक्षा और एक अनुभवातीत अपोहवाद मिलेगा, अनुभवातीत इसलिये क्योंकि तर्कशास्त्र यहाँ परमार्थ सत् के साथ सम्बद्ध हो जाता है ।

वास्तव में हमारे ज्ञान में भाषा का क्या कार्य है ? क्या यह ज्ञान का वास्तविक स्रोत है ? क्या यह इन्द्रियो और बुद्धि से भिन्न एक पृथक् स्रोत है ? अथवा दो प्रमुख स्रोतों में से एक में सम्मिलित गौण स्रोत है ? प्रथम दृष्टि में यथार्थ ज्ञान के स्रोत के रूप में शब्द-प्रामाण्य की मर्यादा को अस्वीकृत नहीं किया जा सकता, क्योंकि, यहाँ विश्लेषित प्रणाली के अनुसार यथार्थ ज्ञान का स्रोत या प्रमाण क्या है ? हम देख चुके हैं कि, यह अदावित अनुभव या अर्थ-सवाद है । यथार्थ ज्ञान सफल ज्ञान है । यह प्रत्येक सफल अथर्विया का पूर्वगामी है । वाच्यार्थ हमारे ज्ञानात्मक सयन्त्र पर एक उद्दीपन उत्पन्न करता है । यथार्थता से उद्दीप्त होकर यह सयन्त्र उस वस्तु के आकार की कल्पना करता है जिससे उद्दीपन उत्पन्न हुआ रहता है । इस आकार से निर्देशित होकर हम कार्य करते हैं, और यदि आकार ठीक है तो कार्य सफल हो जाता है और वस्तु प्राप्त हो जाती है । मान लीजिये हमें यह सूचना मिलती है कि नदी के किनारे एक वृक्ष है और उस वृक्ष में पाँच सेब फले हैं । तब हम नदी के किनारे जाकर वृक्ष को ढूँढ़ लेते हैं और सेबों तक पहुँच जाते हैं । कार्य सफल है क्योंकि शब्द का प्रामाण्य ठीक था । किन्तु क्या इसका, जैसा कि कुछ दार्शनिकों ने माना है, यह अर्थ है कि शब्द वाच्य यथार्थ की पर्याप्त अभिव्यञ्जना है; यह कि विषय और उसके नाम के बीच का सम्बन्ध मौलिक और नित्य है, यह कि सत् नामों के साथ गुँथा हुआ है और नाम के बिना कोई सत् नहीं होता, यह कि फलस्वरूप नाम सत् के पूर्वगामी होते हैं, यह कि भाषा एक प्रकार की जैवशक्ति है जो हमारे विकल्पो का निर्माण और यहाँ तक कि इन विकल्पो के ही अनुसार स्वयं सत् का निर्माण करती है ? आगे हम देखेंगे कि ये सभी विचारधारार्यें दार्शनिक भारत में व्यक्त हुई हैं । इन सब का बौद्धों ने जोरदार विरोध किया है । भाषा ज्ञान का एक पृथक् प्रमाण नहीं है और नाम सत् का साक्षात् अथवा पर्याप्त अभिव्यञ्जक नहीं है । नाम आकारों अथवा विकल्पो के अनुरूप होते हैं और केवल सामान्यों को ही व्यक्त करते हैं । इस प्रकार, ये किसी भी प्रकार सत् के साक्षात् प्रतिभास

नहीं है, क्योंकि सत् विशेषो से निर्मित होता है सामान्यो से नहीं। अर्थक्रिया द्वारा सामान्यो तक नहीं पहुँचा जा सकता। विकल्पो और नामो की ही भाँति ये भी परोक्ष अथवा सत् के मोपाधिक<sup>१</sup> प्रतिभास होते हैं। ये सत् की केवल प्रतिव्वनि<sup>२</sup> और यथार्थ नहीं बल्कि तार्किक होते हैं। सत् का एक परोक्ष ज्ञान होने के कारण भाषा उस अनुमान से भिन्न नहीं है जिसकी स्वयं भी ज्ञान की एक परोक्ष पद्धति के रूप में परिभाषा की गई है। नाम एक मध्यपद है जिसके द्वारा उसके विषय का ज्ञान होता है। मध्यपद और वृहत् पद यहाँ विषयात्मक सन्दर्भ के तादात्म्य पर आधारित है, निगमन विभागात्मक है, और विरूप हेतु की पूर्ति हो जाती है जैसे १) इस वस्तु को घट कहते हैं, २) जहाँ भी ऐसी वस्तुयें मिलती हैं उन्हें घट कहते हैं, ३) यह नाम किसी अ-घट के लिये कभी व्यवहृत नहीं होता। फिर भी यह सिद्धान्त—यह कि तार्किक हेतु की ही भाँति नाम भी सत् के परोक्ष चिह्न होते हैं—दिङ्नाग के सिद्धान्त की प्रमुख विशिष्टता नहीं है। वह आगे यह भी कहते हैं कि सभी नाम प्रतिषेधात्मक अथवा जैसा हम कह सकते हैं, अपोहात्मक होते हैं।

इस प्रकार मानव बुद्धि के स्वाभाविक अपोह का भारत में बौद्ध नैयायिकों द्वारा नामो के सिद्धान्त के अन्तर्गत विवेचन किया गया है। यह एक प्रकार का वस्तुशून्य-प्रज्ञप्तिवाद ही है। इस बात को भली-भाँति समझा गया है कि विकल्प और नाम एक ही भूमि को आवृत्त करते हैं क्योंकि विकल्पात्मक विचार की एक नामयोग्य विचार के रूप में परिभाषा की गई है—एक ऐसे विचार के रूप में जो नाम के साथ एकीभूत हो सकता है। दिङ्नाग कहते हैं कि “नाम विकल्पो मे उत्पन्न होते हैं, और इसके विपरीत विकल्प भी नाम मे उत्पन्न हो सकते हैं।” इसलिये, नाम के अभिप्राय का निर्धारण वैसा ही है जैसा कि विकल्पो की आधारभूत प्रकृति का निर्धारण। विकल्पो के सिद्धान्त को नामो के सिद्धान्त के अन्तर्गत ला दिये जाने की उन विशेष ऐतिहासिक स्थितियों

<sup>१</sup> यह कि भारतीय साक्षान् और परोक्ष प्रतिभास में स्पष्ट विभेद करते थे, पार्थसारथि ( श्लोकवा० पृ० ५५९ ) के इस स्थल से स्पष्ट है. “ज्ञानाकारम् स्वलक्षणम् वा भासमाणाम् अनुभासते, शब्दम् इव प्रति-शब्द” वास्तव में ज्ञानाकार भासमान स्वलक्षण को अनुभासित करता है। भासमान= प्रतिभास वैसा ही होता है जैसा दर्पण का प्रतिबिम्ब (आदर्शवत्), और अनुभास एक परोक्ष अथवा मोपाधिक प्रतिभास है।

<sup>२</sup> तुकी० गत टिप्पणी में उद्धृत स्थल।

द्वारा सरलता से व्याख्या हो जाती है जिनसे बौद्ध सिद्धान्त उत्पन्न हुआ । कुछ सम्प्रदायों के लिये भाषा हमारे ज्ञान का एक विशेष प्रमाण है जो आधारभूत, परमार्थ तथा इन्द्रियो और बुद्धि के साथ समन्वित है । इन सिद्धान्तों के उत्तर में दिङ्नाग यह वक्तव्य देते हैं :<sup>१</sup>

शब्दों से निष्कृष्ट ज्ञान (सिद्धान्ततः) अनुमान से भिन्न नहीं होता । वास्तव में कोई नाम केवल विरुद्ध अर्थ के प्रतिषेध द्वारा ही अपने अर्थ को व्यक्त कर सकता है, जैसे उदाहरण के लिये, “उत्पत्तिमान” शब्द (अपने अर्थ को केवल नित्य अथवा उत्पत्तिरहित वस्तुओं के विभेद द्वारा ही व्यक्त कर सकता है) ।

इस बात का कि शब्दों से निष्कृष्ट ज्ञान (सिद्धान्ततः) अनुमान से भिन्न नहीं होता, अर्थ यह है कि यह परोक्ष ज्ञान है । ज्ञान वास्तव में या तो साक्षात् अथवा परोक्ष, या तो इन्द्रियो से उत्पन्न अथवा बुद्धि से उत्पन्न, या प्रत्यक्ष अथवा अनुमान (विकल्प) हो सकता है । शब्दों से गृहीत ज्ञान साक्षात् नहीं होता, संवेदना नहीं होता । यह तो परोक्ष और अनुमान से गृहीत ज्ञान के ही समान होता है । इस प्रकार साक्षात् और परोक्ष ज्ञान के विभेद के रूप में इन्द्रियो और बुद्धि की एक नवीन विशिष्टता को प्रस्तुत किया गया है । इन्द्रियाँ विधि, विधि-स्वरूप<sup>२</sup> होती हैं । बुद्धि अपोहात्मक होती है, अर्थात् यह सदैव प्रतिषेधात्मक होती है । इसका विधान कभी भी साक्षात्, कभी भी शुद्ध नहीं होता । यह स्वयं अपने अर्थ का, अनिवार्यतः किसी अन्य अर्थ के प्रतिषेध द्वारा ही विधान करती है । “श्वेत” शब्द सभी श्वेत वस्तुओं के ज्ञान को सूचित नहीं करता । ये वस्तुएँ अनन्त हैं और कोई भी ऐसी सभी वस्तुओं को नहीं जानता । और न यह (श्वेत शब्द) इन्द्रियो द्वारा गृहीत बाह्य सत्ता के रूप में “श्वेतत्व” के सामान्य रूप के ज्ञान को ही सूचित करता है । किन्तु यह श्वेत और अश्वेत के बीच एक विभाजन-रेखा का द्योतक है जिसका श्वेत की प्रत्येक वैयक्तिक स्थिति में ज्ञान होता है । श्वेत का अश्वेत के द्वारा और अश्वेत का श्वेत के द्वारा ज्ञान होता है । गो और गोत्व की दशा में भी ऐसा ही होता है । इसका अ-गो के विभेद के द्वारा ज्ञान होता है । “उत्पत्तिमान” का विकल्प नित्यत्व के साथ विभेद के अतिरिक्त और किसी भी वस्तु से युक्त नहीं है । प्रतिषेध पारस्परिक है । उत्पत्तिमान होने का अर्थ नित्यत्व का प्रतिषेध और नित्यत्व का अर्थ उत्पत्तिमान होने का प्रतिषेध है । यतः प्रत्येक विकल्प की

<sup>१</sup> प्रमा० समु० ५१ ।

<sup>२</sup> तुकी ऊपर पृ० २२७ ।

दशा में और प्रत्येक नाम की दशा में यही होता है, अतः हम इस आशय में हीगल के साथ यह कह सकते हैं कि “प्रतिषेधात्मकता ही जगत् की आत्मा है”। किन्तु हीगल ने जगत् में तर्कशास्त्र के अनिर्गुण और कुछ नहीं छोड़ा है, इसलिये उनके जगत् में प्रतिषेध के अनिर्गुण और कुछ नहीं है। बौद्धों के दृष्टिकोण के अनुसार तर्कशास्त्र के अनिर्गुण एक वास्तविक सत् भी है जो न तो प्रतिषेधात्मक है और न अपोहात्मक। विकल्प तथा तर्क, ये सभी प्रतिषेधात्मक और अपोहात्मक होते हैं। सत् या वस्तु स्वलक्षण विधि, विधि स्वरूप है, यह अ-अपोहात्मक है। प्रतिषेध या अनुपलब्धि ने अन्ततः अपने वास्तविक स्वरूप को प्रगट कर दिया। अन्त में हम इस कठिन प्रश्न का कि “आखिर ससार में अनुपलब्धि की क्या आवश्यकता है? अकेले विधि ही पर्याप्त है।”, अब उत्तर दे सकते हैं। ज्ञान सत् का एक विधायक ज्ञान है। यदि अनुपलब्धि भी सत् का ज्ञान है, तो इन दोनों की क्या आवश्यकता है। अब हमारे पास इसका उत्तर है। साक्षात् ज्ञान विधि है, परोक्ष ज्ञान अनुपलब्धि है। किन्तु शुद्ध विधि केवल विज्ञान है, जब कि शुद्ध तर्क सदैव अपोहात्मक, अर्थात् प्रतिषेधात्मक होता है। यह सिद्धान्त कि ज्ञान के केवल दो ही प्रमाण हैं, इन्द्रियाँ और बुद्धि, अब एक नवीन और गहन आधार प्राप्त करता है। इन्द्रियाँ और बुद्धि न केवल ज्ञान के साक्षात् और परोक्ष प्रमाण के रूप में ही वरन् विधि और अनुपलब्धि, अ-अपोहात्मक और अपोहात्मक प्रमाण के रूप में भी सम्बद्ध हैं।

अपनी महान कृति में शब्द द्वारा सूचित ज्ञान का विवेचन करनेवाले अध्याय को दिङ्नाग इस वक्तव्य से आरम्भ करते हैं कि शाब्दिक ज्ञान साक्षात् नहीं बल्कि अनुमानात्मक, सापेक्षिक और अपोहात्मक होता है। तदनन्तर ये अन्य सम्प्रदायों के विभिन्न सिद्धान्तों की समीक्षा करते हैं। ये इस सिद्धान्त को कि नाम सामान्यों को व्यक्त करते हैं, ‘अनन्त व्यभिचार’<sup>१</sup> के कारण अस्वीकृत करते हैं। इनकी आलोचना इस मत के विरुद्ध केन्द्रित है कि सामान्य एक विशेष में स्थित वास्तविक सत्ता है और इसका इन्द्रियों के द्वारा साक्षात् प्रत्यक्ष होता है। सामान्य विशेषों की एक अनन्तता को आवृत्त करता है जिसका साक्षात् प्रत्यक्ष नहीं हो सकता। तदनन्तर आप इस वैशेषिक-सिद्धान्त को अस्वीकृत करते हैं जिसके अनुसार नाम “विभेदो” को व्यक्त करते हैं। यह सिद्धान्त स्वयं इनके प्रतिषेधात्मक नामों के सिद्धान्त के साथ घनिष्ठ साम्य

<sup>१</sup> ‘आनन्त्याद् व्यभिचाराच्च च,’ वही, श्लोक २, तुकी० तसप० पृ० २७७-२७ “न जातिशब्दो भेदानाम् वाचक आनन्त्यात्”।

प्रगट करता है किन्तु ये इसे इसके यथार्थवाद के कारण अस्वीकृत करते हैं। हम देख चुके हैं कि वैशेषिक, वास्तव में, यह मातते थे कि प्रत्येक विशेष मत्ता में एक वास्तविक "विशेष", एक वास्तविक "अन्यत्व" स्थित होता है जिसके कारण प्रत्येक वैयक्तिक वस्तु और यहाँ तक कि प्रत्येक परमाणु का भी अन्य वस्तुओं के साथ विभेद किया जा सकता है। आप नैयायिकों के इस सिद्धान्त को भी अस्वीकृत कर देते हैं कि नाम वस्तुओं की तीन कोटियों, अमूर्त सामान्य, मूर्त सामान्य, और विशेष, को व्यक्त करते हैं। सर्वथा विशेष सर्वथा अनभिलाष्य होता है, और मूर्त सामान्यों का अमूर्त सामान्यों से विभेद नहीं करना चाहिये। दोनों ही सामान्य हैं और दोनों ही अमूर्त हैं। नाम नि सन्देह सामान्यों को व्यक्त करते हैं, किन्तु किस प्रकार के सामान्यों को? ये सामान्य हमारी बुद्धि में होते हैं, इनकी रचना कल्पनाशक्ति द्वारा होती है, और ये अनिवार्यतः प्रतिषेधात्मक, सापेक्षिक तथा अपोहात्मक होते हैं। विभिन्न मतों को अस्वीकृत करने के बाद, दिङ्नाग इसे पुनः दोहराते हैं कि शब्द द्वारा उत्पन्न ज्ञान "विरुद्ध के प्रतिषेध" की विधि, अर्थात् प्रतिषेधात्मक अथवा अपोहात्मक रूप से सत् का ज्ञान प्राप्त करता है।

दिङ्नाग के मूल के इस स्थल पर जिनेन्द्रबुद्धि अपनी टीका को रोक कर अपने सिद्धान्त का निम्नलिखित सारांश देते हैं, जिसका मैं यहाँ पूरा अनुवाद दे रहा हूँ।

§ २. नामों के प्रतिषेधात्मक अर्थ के सिद्धान्त पर जिनेन्द्रबुद्धि

(क) सभी नाम प्रतिषेधात्मक है

(प्रमाणसमुच्चयवृत्ति, अध्याय ५ ११) "इसलिये किसी शब्द का अर्थ विरुद्ध अर्थ के प्रतिषेध में निहित होता है"। "इसका अर्थ (जैसा कि "उत्पत्तिमान" आदि शब्दों में स्पष्ट देखा जाता है) यह है कि शब्द स्वयं अपने अर्थ में विरुद्ध के प्रतिषेध को भी धारण करते हैं। (इस सिद्धान्त का आरम्भ में उल्लेख किया जा चुका है और अब इसकी) समस्त विरोधी मतों की अस्वीकृति द्वारा स्थापना की गई है।"

(जिनेन्द्रबुद्धि, फ० २८५, अ० १) इन शब्दों का यह अर्थ है कि (उन सभी यथार्थवादी मतों की जो यह मानते हैं कि शब्द वास्तविक) सामान्यों को

<sup>१</sup> न्यासू० २१ ६५

<sup>२</sup> तुकी० विशाल-अमलवती, तज्ज्वर, म्दो० भाग ११५ (पेकिंग) पृ० २८५ और वात।

व्यक्त करते हैं, अस्वीकृति का साराश प्रतुत करने में दिङ्नाग केवल अपने सिद्धान्त (जिसका उन्होंने आरम्भ में ही उल्लेख किया है) की स्थापना करते हैं। यहाँ कोई यह आपत्ति कर सकता है कि, मिश्रित हेत्वाश्रित परार्थानुमान (जिसे साख्य सम्प्रदाय एक स्वतन्त्र साक्ष्य के रूप में स्वीकार करता है) के विघातक रूप की समीक्षा तथा अस्वीकृति के समय जो कुछ व्याख्या की गई है उसके अनुसार अन्य के मतों का प्रतिवाद कर देने से ही स्वयं अपने सिद्धान्त की स्थापना नहीं होती। किन्तु यह आपत्ति नहीं की जा सकती क्योंकि स्वयं (दिङ्नाग के) अपने सिद्धान्त का आरम्भ में ही उल्लेख किया गया है जहाँ वह कहते हैं कि “जिस प्रकार ‘उत्पत्तिमान’ जैसे शब्द में शब्द का स्वार्थ सदैव ही विरुद्ध के प्रतिषेध द्वारा व्यक्त होता है।” इस प्रकार यह सिद्ध हुआ कि शब्द-प्रामाण्य (सिद्धान्ततः) अनुमान से भिन्न नहीं है। (३८५, अ० ३) उन लोगों के सिद्धान्त की अस्वीकृति से जो यह मानते हैं कि शब्द ज्ञान का एक पृथक् प्रमाण है और यह कि शब्द सामान्यों और (विशेषों) को साक्षात् विधि के द्वारा व्यक्त करता है, आचार्य के उसी सिद्धान्त की, इस सिद्धान्त की कि भाषा सामान्यों को विधि के द्वारा नहीं वल्कि अनुपलब्धि के द्वारा व्यक्त करती है, स्थापना हो जाती है।<sup>१</sup> (२८५ अ० ४) ये शब्द एक प्रस्तावनात्मक टिप्पणी हैं। दिङ्नाग स्वयं अपने सिद्धान्त को प्रतिपादित और प्रमाणित करना चाहते हैं।

(२८५ अ० ४) अब, (क्या ‘प्रतिषेध’ शब्द) यहाँ स्वभावानुपलब्धि का द्योतक है अथवा अन्य किसी विशेष प्रकार का ? और इसमें क्या परिणाम निहित है ? यदि यह प्रतिषेध की स्वभावानुपलब्धि है, तो मूल के साथ विरोध होगा जहाँ यह कहा गया है कि शब्द विरुद्ध की अस्वीकृति द्वारा “स्वयं अपने अर्थ” को व्यक्त करते हैं क्योंकि (सामान्यतया) किसी अन्य की मात्र अस्वीकृति, स्वयं अपने (साक्षात्) अर्थ के वक्तव्य से स्वतन्त्र रूप से की जाती है। (२८५ अ० ६) तब अर्थ का एक भाग अनुपलब्धि द्वारा ससूचित होगा। शब्द तब एक (अभिप्रेत) अनुपलब्धि के रूप में एक विशेष (निहित) अर्थ को व्यक्त करेगा। द्विविध अर्थ के इस सिद्धान्त को माननेवालों का दिङ्नाग के मूल द्वारा विरोध हो जाता है।<sup>२</sup>

<sup>१</sup> जि० यहाँ दिङ्नाग द्वारा प्रयुक्त ‘व्यवस्थित’ शब्द की, विभिन्न सिद्धान्त की अस्वीकृति के बाद स्वयं उनके अपने सिद्धान्त के साथ सम्बद्ध होने के रूप में व्याख्या करते हैं। यह कुछ निरर्थक सी टीका है।

<sup>२</sup> २८५ अ० ७ की पंक्ति का प्रथम अक्षर मुद्रण दोष के कारण दोहराया गया है।



(२८५ ब०७) किन्तु यदि ('प्रतिषेध शब्द) एक विशेष प्रकार की अनुपलब्धि<sup>१</sup> का द्योतक है, तब विरुद्ध का समान रूप से प्रतिषेध करने वाले मत (अर्थात् समान रूप से दो भिन्न कार्य करने—विरुद्ध का प्रतिषेध करने और स्वयं अपने अर्थ का विधान करनेवाले मत) को अस्वीकृत किया गया है। वास्तव में तब अर्थ यह है कि जिस प्रकार अनुपलब्धि के निपात का प्रतिषेध के अतिरिक्त अन्य कोई कार्य नहीं है, उसी प्रकार प्रत्येक शब्द का विरुद्ध के प्रतिषेध के अतिरिक्त और कोई कार्य नहीं हो सकता।

(२८५ ब०१) किन्तु क्या द्विविध अर्थ का मत वास्तव में एक भिन्न मत है? इस मत का दोष (अर्थात् यह दोष कि यह दिङ्नाग के मूल का विरोध करता है) क्या इस (अन्यमत) तक विस्तृत नहीं हो सकता (क्योंकि दिङ्नाग शब्द के स्वयं अपने अर्थ की चर्चा करते हैं)? नहीं, ऐसा नहीं हो सकता। क्योंकि विरुद्ध का प्रतिषेध (प्रत्येक शब्द का) व्यावर्तक अर्थ होता है। और (दिङ्नाग के वक्तव्य के साथ) कोई विरोध नहीं है, क्योंकि शब्द का स्वयं अपना अर्थ विरुद्ध का प्रतिषेध ही है (और कुछ अन्य नहीं)। इसे यहाँ 'विरुद्ध प्रतिषेध' शब्द द्वारा व्यक्त किया गया है। वास्तव में दिङ्नाग के मूल शब्दों का उद्देश्य यह है कि शब्द "विभेद के द्वारा" स्वयं अपने अर्थ को व्यक्त करता है।

(२८५. ब०२) एक और विचार। (हम अन्वय और व्यतिरेक का परार्थानुमान के दो भिन्न आकारों, एक विधि और दूसरे अनुपलब्धि, के लिये प्रयोग करते हैं)। यदि हम कुछ विशेष कहते हैं तो हम समझते हैं कि वह कुछ अन्य से भिन्न है। कुछ कहने के अभ्यास को एक अन्वय और व्यतिरेक के रूप में समझा जाता है। शब्द, इस प्रकार, विधि तथा प्रतिषेध के अभिव्यञ्जक होते हैं। इस प्रकार इस सम्बन्ध का केवल एक ही भाग है जिसे विरुद्ध के प्रतिषेध के रूप में ही समझना चाहिये (२८५ ब० ४)। किन्तु यहाँ यह कहा गया है कि शब्द व्यावृत्त रूप से विशेष अर्थ के ही द्योतक होते हैं (ऐसे अर्थों के जो विरुद्ध के प्रतिषेध में निहित होते हैं)। (विधि और विरुद्ध की अनुपलब्धि के बीच केवल एक ही अर्थ है) ऐसा कोई सम्बन्ध नहीं कि एक दूसरे को उपलक्षित करेगा।

(२८५. ब० ४) फिर भी, क्या साधारण जीवन में हम बाणी के शब्दों को या तो केवल विधि के आशय में अथवा केवल अनुपलब्धि के ही आशय में नहीं ग्रहण करते?

<sup>१</sup> इस विशेष अनुपलब्धि को 'पर्युदास' भी कहते हैं।

नही ऐसा नही है ? (शब्द केवल अनुपलब्धियों को, केवल विभेदों को ही व्यक्त करते हैं<sup>१</sup>) क्योंकि बिना किसी निहित अनुपलब्धि के शुद्ध विधि निरर्थक है। (यह कोई निश्चित फल प्रदान नहीं करती)। (२८५ व० ६)। इसी प्रकार हम शुद्ध अनुपलब्धि पर भी अपने को आधारित नहीं कर सकते। तदनुरूप अन्वय के बिना कोई व्यतिरेक नहीं होता, और व्यतिरेक के बिना अन्वय भी नहीं हो सकता।<sup>२</sup> अन्वय (अथवा विधायक व्याप्ति)<sup>३</sup> को साक्षात् अर्थ माना जाता है, किन्तु साथ ही साथ एक अनुपलब्धि (अथवा व्यतिरेक) के बिना ऐसा असम्भव है। स्वयं अपने अर्थ से किसी अन्य अर्थ के प्रतिषेध में ही व्यतिरेक निहित होता है। ऐसा मोचा भी नहीं जा सकता कि निहित अन्वय के बिना भी व्यतिरेक हो सकता है।

(२८५ व० ७) ठीक इसी कारण शब्द दो भिन्न कार्यों को, अर्थात् विरुद्ध अर्थ के प्रतिषेध और स्वयं अपने अर्थ के विधायक वक्तव्य के कार्य को सम्पन्न नहीं करता, क्योंकि किसी शब्द के स्वयं अर्थ का स्वभाव उसके अन्य अर्थों से भिन्न होने में ही निहित होता है। ज्योंही कोई शब्द व्यक्त होता है त्योंही हम सीधे इस बात का अनुभव कर लेते हैं कि विरुद्ध अर्थ प्रतिषेधित है।

(२८५ व० ८) ठीक जिस प्रकार जब हम यह कहते हैं 'यमज आता'। यत यमज का निर्माण करने के लिये एक युग्म की आवश्यकता होती है अतः जब एक का उल्लेख होता है तब हम अनिवार्यतः समझ लेते हैं कि दूसरा यमज भी है, उसी प्रकार किसी भी ऐसे वर्ग में जिसमें दो इकाइयों होती हैं उसमें केवल दो ही होने के कारण जब एक का उल्लेख होता है तब उसका दूसरे से विभेद भी होता है।

(२८६ अ० २) (यह आपत्ति की गई है कि)<sup>४</sup> यदि शब्द विरुद्ध के प्रतिषेध के द्वारा ही अपने कार्य को समाप्त कर ले तो हमें उसके विधायक आशय को व्यक्त करने के लिये अन्य शब्द को ढूँढना होगा। किन्तु यह श्रुति है, क्योंकि शब्द आशयतः विरुद्ध का प्रतिषेध करता है। वास्तव में कोई भी

<sup>१</sup> तुकी० न्याबिटी० पृ० ७८ २२ एकस्य, अन्वयस्य व्यतिरेकस्य वा, यो (अ) भाव निश्चय स एव अपरस्य द्वितीयस्य भाव-निश्चय-अनन्तरीयक।

<sup>२</sup> "अन्वय-व्यतिरेक" वही है जो भाव-अभाव", तुकी० न्याबिटी० पृ० ७९ ७ अन्वय व्यतिरेकौ भावाभावौ।

<sup>३</sup> मामह द्वारा। तुकी० तस० और तसप० पृ० २९१।

शब्द स्वयं अपने अर्थ के ससूचन मात्र के द्वारा समस्त विरुद्धों के प्रतिषेध को भी सूचित कर देता है, क्योंकि यह ससूचित (प्रतिषेधात्मक) अर्थ (उसके विधायक अर्थ से) अपृथक्कणीय है।

(२८६ अ० ४) अतः यह मानने में लेश मात्र भी विरोध नहीं है कि किसी शब्द का "स्वयं अपना अर्थ" अनुपलब्धि में निहित होता है।

### (ख) सामान्यो की उत्पत्ति

(२८६ अ० ४) अब आगे (उसे प्रतिषेधात्मक रहने दो ! ) यह (प्रतिषेधात्मक अर्थ) किसको व्यक्त करता है ? यह एक ऐसे सामान्य रूप को व्यक्त करता है जिसे वक्ता उपाधित करना चाहता है। यह वास्तव में अनिवार्यतः किसी शब्द से ही सम्बद्ध होता है। इसलिये शब्द ही उसका प्रमाण है जो वक्ता व्यक्त करना चाहता है।

(२८६ अ० ५) फिर भी, यदि शब्द से कोई (वास्तविक) सामान्य अभिप्रेत हो, तो यह कैसे होता है कि एक (मूर्त) मानसिक आकार को शब्द के अनुरूप वस्तु मान लिया जाता है ? (हाँ वास्तव में ! ) यह मानसिक आकार ही वह है जो (सम्पूर्ण) सामान्य का निर्माण करता है। (२८६ अ० ६) कैसे ? (यह मानसिक आकार एक सामान्य है, क्योंकि यह अनेक हेतुओं के सम्मिलित परिणाम को व्यक्त करता है)। (उदाहरण के लिये) एक दृश्य संवेदना को लीजिये। यह (एक प्रणाली के अनुसार)<sup>१</sup> दृष्ट्येन्द्रिय, किसी प्रतिभास, और ध्यान का सम्मिलित उत्पाद होता है, अथवा (यथार्थ-वादियों के अनुसार) यह आत्मा तथा उसके अन्तःकरण, बाह्येन्द्रिय और बाह्य विषय के साथ अन्तःक्रिया द्वारा उत्पन्न होता है। ये सभी तत्त्व पृथक् इकाइयाँ हैं। इनमें कोई व्यापक सामान्य एकत्व नहीं है (किन्तु एक साथ मिलकर ये एक सम्मिलित परिणाम उत्पन्न करते हैं)। ठीक इसी प्रकार शिखरा और अन्य अकेले विषय अपने में किसी भी परस्पर व्यापक यथार्थ एकत्व के बिना भी, प्रत्येक निरीक्षक द्वारा स्वयं अपने चित्त में पृथक् रूप से अनुभूत होने पर भी, मात्र एकीकृत आकार को प्रस्तुत करते हैं। ये हमारी कल्पना-शक्ति को उद्दीप्त करते हैं और (इस कल्पना के अनेक कार्य) एक अभेद प्रतिभास की रचना करते हैं जो विकल्प-विज्ञान बन जाता है।

(२८६ अ० ८) और यह (एकमात्र आकार) किसी प्रकार हमें ऐसे विभिन्न रूपों (की वस्तुओं की एक शृङ्खला) को इस प्रकार प्रस्तुत करता है मानो ये भिन्न नहीं हैं। यह विशिष्टीकृत (विशेष) और विशेषक

<sup>१</sup> तुकी० मेरा सेक० पृ० ५४ और बाद।

(सामान्य) के बीच एकत्व को प्रस्तुत करता है। आरोपण के द्वारा यह स्वयं अपने अविभेदीकृत प्रतिभाम को इस (वैयक्तिक वस्तुओं के नानात्व) पर आरोपित कर देता है। विकल्पो की इस शक्ति का स्वभाव इस बात में निहित है कि यह वैयक्तिक रूपों के भेद को मिटा देता है (और उनको एक सामान्य रूप से स्थानान्तरित कर देता है)।

(२८६ व० १) अब इस (विशुद्ध आन्तरिक प्रतिभाम) को अज्ञानी मानवता द्वारा एक बाह्य वस्तु मान लिया जाता है। इसका इस प्रकार विस्तार कर दिया जाता है कि यह अनेक भिन्न व्यक्तियों को आवृत्त करे, उन्हें बाह्य जगत में प्रक्षिप्त रूप से प्रस्तुत करे, और उन्हें हेतुक प्रभावोत्पादकता से युक्त कर दे।

(२८६ व० २) इस प्रकार एक विशुद्ध मानसिक वस्तु एक बाह्य वस्तु में परिणत हो जाती है। इसका बाह्य जगत में इस प्रकार प्रक्षेपित और प्रपञ्चित प्रसार कर दिया जाता है जैसे यह उतनी ही यथार्थ वस्तुयें बन जाना है। और साधारण मानवों के विचार का ऐसा अभ्यास होता है कि वह इस प्रक्षेपण को एक वास्तविक सामान्य मान लेता है।<sup>१</sup> (२८६ व० ३) तब यह कैसे होता है कि हम यह मान लेते हैं कि किसी शब्द का अर्थ इस प्रकार का सामान्य है और यह कि यह विरुद्ध के प्रतिषेध मात्र में निहित है? (हाँ, वास्तव में!) यह सामान्य विरुद्ध के प्रतिषेध के अतिरिक्त और कुछ नहीं। (२८६ व० ३) तब यह कैसे होता है कि जो कुछ प्रत्येक बाह्य वस्तु का अन्य वस्तुओं से विभेद करता है वह विरुद्ध के प्रतिषेध के (मानसिक व्यापार के अतिरिक्त और कुछ नहीं)? वास्तव में “भेद”, “विरुद्ध का प्रतिषेध”, “उसको स्पष्ट करना जो भिन्न है”, आदि एक ही बात को व्यक्त करने की विविध विधियाँ हैं, क्योंकि हम इस बात को नहीं मानते कि भेद उस वस्तु से ऊपर और अधिक कुछ होता है जो भेद से युक्त होती है।

(२८३ व० ५) इसलिये (यह प्रश्न (उठता है))। (यदि हमारे ज्ञान और हमारी वाणी सत्य से युक्त तथा हमें सत् के साथ सम्बद्ध करते हैं, और यदि सत् केवल विशेष मात्र में ही निहित होता है, जब कि वाणी केवल सामान्यों और केवल अनुपलब्धि को ही व्यक्त करती है) तब यह कैसे हो सकता है

<sup>१</sup> शब्दार्थ “वस्तुओं का यह प्रक्षेप और प्रपञ्च मदैव ही बुद्धि में सम्पूर्णतः इस प्रकार स्थित होते हुये कि जैसे वह ब्राह्म हो, विषयी द्वारा अपने विचार की प्रणाली के अनुसार एक सामान्य मान लिया जाता है।

कि किसी बाह्य विशेष का यह वही स्वभाव, वस्तुस्वक्षण, किसी ऐसे में परिवर्तित हो जाता है जिसका स्वभाव मानसिक और प्रतिषेधात्मक है ? (२८६ ब० ५) यह प्रश्न समीचीन नहीं है। अनुभवातीतवादी दार्शनिक, जो परमार्थ-सत् के अनुसन्धान में लिप्त है, (सत् और विज्ञानत्व के बीच के) विभेद को सदैव जान सकते हैं, किन्तु अन्य लोग नहीं जान सकते। (साधारण मनुष्य इन्हें सदैव ही विपर्यय कर देंगे) क्योंकि ये यह सोचते हैं कि वही आकार जो उनके चित्त में है सत् और अर्थक्रियाकारी हो सकता है। इनका विश्वास होता है कि जब हम किसी वस्तु को सर्वप्रथम देखते और उसे नाम प्रदान करते हैं, तब तथा साथ ही साथ, उस वस्तु के प्रति व्यावहारिक प्रतिक्रिया के क्षण में भी वह वही वस्तु रहती है जैसी कि हमारी कल्पना में रचित होती है, (इनका यह विश्वास होता है कि सत् का विचार के साथ सादृश्य होता है)। (२८६ ब० ७) अतः यदि वह हम पर अपना यह मत आरोपित करें कि विरुद्ध का प्रतिषेध एक बाह्य सत् है, तो यह उनके विचार में अभ्यास के अनुरूप ही होगा। किन्तु विद्वान् व्यक्ति, जैसे कि परमार्थ सत् के अनुसन्धान में अभ्यस्त होते हैं, कभी भी एकत्व (और सामान्य की यथार्थता) में विश्वास नहीं करेंगे, क्योंकि प्रत्येक प्रतिभास (और प्रत्येक वस्तु) अपने में पृथक् है।

(२८६ ब० ८) साथ ही, हमारी बुद्धि द्वारा सामान्य विचारों के उत्पादन का एक मात्र आधार वही विरुद्ध का प्रतिषेध है। हम कह चुके हैं कि शब्दों का अर्थ विरुद्ध के प्रतिषेध में निहित होता है जिससे यह सिद्ध किया जा सके कि (सामान्य अपने स्वभाव में प्रतिषेधात्मक होते हैं)। (२८६ ब० ८) (वास्तव में इस प्रकार की प्रतिषेधात्मक सामान्यता ही एक मात्र ऐसी है) जो स्वयं सत् में निहित होती है और जिसे बिना विरोधत्व के स्वीकार किया जा सकता है।

(२८७ अ० १) अतः यह मानना किसी भी प्रकार विरुद्ध नहीं है कि वह सत् जो समान आकारों के आधार को व्यक्त करता है, विरुद्ध के प्रतिषेध के अतिरिक्त और कुछ नहीं। (भिन्न वैयक्तिक वस्तुओं वास्तव में समान उद्दीपन उत्पन्न करती हैं) इस प्रकार परिणामों का एक ऐसा एकत्व उत्पन्न होता है जो ऐसे व्यक्तियों को पृथक् कर देता है जो उसी परिणाम को उत्पन्न नहीं करते। (एक ही उद्दीपन उत्पन्न करने वाली वस्तुओं) तब एक (अनुभवातीत) भ्रम का कारण बन जाती हैं और एक ऐसे व्यापक आकार की रचना करती हैं जिसका एक सामान्य जैसा रूप होता है। इस प्रकार यह

सिद्ध है (कि सामान्य एक आन्तरिक उत्पाद है जो भ्रामक रूप से एक बाह्य सत् के रूप में प्रगट होता है ) ।

### (ग) यथार्थवादियों के साथ विवाद

(२८७ अ० २) इसके प्रति वह (यथार्थवादी) जो सामान्यो (के बाह्य सत्) को मानते हैं यह आपत्ति करते हैं । यदि कोई 'वृक्ष' किसी 'अ-वृक्ष' के प्रतिषेध से अधिक कुछ न हो तो हम वृक्ष के प्रथम ज्ञान की कभी भी व्याख्या नहीं कर सकेंगे । वास्तव में किसी वृक्ष के प्रथम ज्ञान के समय अभी हम यह नहीं जानते कि अ-वृक्ष क्या है । तब यदि इस प्रश्न का कि "अ-वृक्ष क्या है" हम यह उत्तर दें कि "वह वृक्ष नहीं है", तथा इस प्रश्न का कि "वृक्ष क्या है", हम यह उत्तर दें कि "वह अ-वृक्ष नहीं है" तो इसका अर्थ एक चक्रवत् तर्क होगा । अतः विरुद्ध के प्रतिषेध मात्र से ही एक मात्र सापेक्ष वस्तु का, जिसका अभी हमारी बुद्धि में कोई स्वतन्त्र आधार नहीं है, नाम निर्धारित करना असम्भव है ।

(२८७ अ० ५) (अनुभवातीतवादी) फिर भी, यदि तुम परम्परया एक (यथार्थ) सामान्य 'वृक्ष' का एक नाम निर्धारित कर देते हो, तो अ-वृक्षों को प्रत्यादिष्ट करते हो या नहीं ? मान लिया कि तुम उनको प्रत्यादिष्ट करने के लिये तैयार हो, किन्तु पहले से यह जाने बिना कि वृक्ष क्या होता है, तुम यह नहीं जान सकोगे कि किस प्रकार ऐसा करें । उस समय, वास्तव में, ग्रहण करने वाला (मानव चित्त) अभी यह नहीं जानता कि वृक्ष क्या है । वह अभी मात्र इस इच्छा से समस्या के निकट जाता है कि यह जान सके कि वृक्ष क्या है और अ-वृक्ष क्या । और इसे न जानते हुये वह शब्द के अभिप्राय से अ-वृक्षों का प्रतिषेध करना कैसे जानेगा ?

बिना उसे जाने, विरुद्ध का प्रतिषेध किये बिना ही निर्मित शब्द से, अपने व्यावहारिक जीवन-व्यापार में उसके लिये (वृक्षों से अ-वृक्षों का) विभेद करना उसी प्रकार असम्भव होगा, जिस प्रकार उसके लिये शिशपा का (यदि वह पहले से यह नहीं जानता कि अ-शिशपा क्या होता है) विभेद करना असम्भव है । (२८७ अ० ७) यदि हम किसी वस्तु को उमका पहले से (अन्य वस्तुओं से) विभेद किये बिना ही, कोई नाम प्रदान करते हैं तो हम अपने व्यावहारिक व्यापार में ऐसा विभेद नहीं कर सकेंगे कि जो कुछ हम चाहते हैं उस तक पहुँच सकें तथा जो नहीं चाहते उससे बच सकें । (२८७ अ० ८) वास्तव में, यदि हम 'वृक्ष' नाम को, इस शब्द के सामान्य अर्थ का शिशपा आदि

इसके प्रकारों से विभेद किये बिना ही, सामान्य रूप से वृक्षों के साथ सयुक्त कर दें तो, मान लीजिये कि हम शिक्षा नहीं वल्कि किसी अन्य प्रकार की लकड़ी चाहते हैं तो, हम यह नहीं जान सकेंगे कि किस प्रकार व्यवहार करें। (२८७.ब०१) साथ ही, यदि हम पहले से अ-वृक्षों से विभेद किये बिना ही 'वृक्ष' शब्द का सामान्य रूप से वृक्षों के लिये प्रयोग करें तो हम, विरोधत्व में पड़ जायेंगे। (२८७ ब०१) किन्तु इसे ऐसे ही रहने दें (जैसी कि स्थिति है) ! यथार्थवादी, जो यह मानता है कि सामान्य यथार्थ वस्तुएँ हैं, एक अन्य तर्क भी प्रस्तुत करता है। (वह कहता है) तुम जो भी चाहते हो उसका प्रतिषेध करो, तुम (मात्र प्रतिषेध से) कुछ भी प्राप्त नहीं कर सकते ! किन्तु अपने सम्मुख स्थित वस्तु की ओर सीधे संकेत करके हम उसके नाम का पारम्पर्या निर्धारण कर सकते हैं और कह सकते हैं कि "यह एक वृक्ष है"। इस प्रकार, या तो उस सामान्य को जिसका कि परम्परा के समय स्वयं प्रत्यक्ष होता है, अथवा उस सामान्य को जो (प्रत्यक्षीकृत वस्तु के साथ) सम्बद्ध है, अपने व्यवहार में उस समय पहचान सकेंगे जब हम या तो उस तक पहुँचना चाहेंगे अथवा उससे बचना चाहेंगे।

(२८७, ब०३) (इस प्रकार सिद्धान्त के सम्बन्ध में) स्थिति यह है कि व्यवहार के लिये परिणाम (यथार्थवादी के लिये और अनुभवातीतवादी के लिये) एक ही नहीं होगा ! यथार्थवादी वृक्ष को पहचानेगा और यह भी जानेगा कि किस प्रकार व्यवहार किया जाय।

( २८७ ब०३ ) : ( अनुभवातीतवादी ) नहीं ! परिणाम "एक ही नहीं होगा" ! ( वे बिल्कुल एक ही होंगे । ) ( वास्तव में इस द्विधा पर विचार कीजिये ) । जब तुम किसी मात्र वस्तु की ओर संकेत करते हुये कहते हो कि "यह एक वृक्ष है" तब तुम इस शब्द का किसी नियन्त्रण के साथ प्रयोग करते हो या बिना किसी नियन्त्रण के साथ ? प्रथम दशा में अर्थ यह होगा कि "मात्र यही एक वृक्ष है, अन्य कोई नहीं" । यदि तुमने पहले कभी भी कोई वृक्ष नहीं देखा है, और यदि तुम यह बिल्कुल नहीं जानते कि अ-वृक्ष क्या है, तो यह नाम किस प्रकार किसी निश्चित अर्थ को सूचित करेगा ? ( २८७ ब०५ ) किन्तु यदि तुम बिना किसी नियन्त्रण के ही यह कहो कि "यह एक वृक्ष है, किन्तु अन्य वस्तुएँ भी ऐसी हैं जो "वृक्ष है", तब इस प्रकार सूचित व्यक्ति, मान लो वह उस समय वृक्षों के ससर्ग में आने से बचना चाहता है तो, किस प्रकार व्यवहार करेगा ? यथार्थवादियों के लिये भी कठिनाई वही है ! ( उन्हें भी यह जानना आवश्यक है कि अ-वृक्ष क्या होते हैं ) ।

(२८७ व०५) (यथार्थवादी)• मैं यह मानता हूँ कि जब तुमने इन्द्रियो द्वारा किसी वस्तु का प्रत्यक्ष कर लिया तो वह वस्तु किसके विरुद्ध है और उससे विभेद करना जो वह नहीं है) यह जानना सरल होता है। इस आशय में (यथार्थवादी सिद्धान्त) कठिनाई का परिहार करना है। (२८७ व०६) इस प्रकार के निश्चित विषय के, वह चाहे जो कुछ भी हो, साक्षात् इन्द्रिय-प्रत्यक्ष से युक्त होने पर जब हम आन्तरिक रूप से यह अनुभव करते हैं कि अन्य विषय की दशा में एक अन्य रूप वाला अन्य चित्र हमारी बुद्धि में उपस्थित है, जब हम यह अनुभव करते हैं कि यह रूप उस वस्तु से भिन्न है जिसे उस समय देखा गया था जब उसके नाम का सर्वप्रथम ससूचन मिला था, तब हम वृक्षों का विजातीय अ-वृक्षों के साथ विभेद कर सकते हैं। ठीक तभी हम इस बात को भली भाँति जान लेते हैं कि “ये मात्र ही वृक्ष है” और यह स्वतः अनुमित होगा कि “वह समस्त वस्तुयें जिनमें (यह रूप) प्रतिभासित नहीं है अ-वृक्ष हैं”। (२८७ व०८) यह (सिद्धान्त जो एक ही वस्तु के साक्षात् प्रत्यक्ष पर अपने को आधारित करता है) परस्पर परिहारवाद<sup>१</sup> के अनुसार असम्भव हो जाता है क्योंकि इस सिद्धान्त के अनुसार प्रत्यक्षीकृत रूप एक वस्तु है, और उस वस्तु का जो प्रथम नामकरण के समय हमारे समक्ष खड़ी थी, बाद में फिर कभी भी प्रत्यक्ष नहीं होता। और यदि उमका विज्ञान हो भी तो उस मूर्त विशेष वृक्ष का जो प्रथम नामकरण के समय देखा गया था, किसी अन्य वृक्ष में कभी भी बोध नहीं होता। हम यह कभी नहीं कह सकते कि “यह वही वृक्ष है (जिसे हमने पहले देखा है)।” अतः पलाश अथवा वृक्षों का अन्य कोई भी प्रकार उस विशेष प्रत्यक्षीकृत वृक्ष से उसी मात्रा में भिन्न होगा, जिसमें वह किसी घर अथवा अन्य किसी भी वस्तु से भिन्न है क्योंकि किसी भी ऐसे व्यापक रूप को (जो वृक्षों के समस्त प्रकारों में समानरूप से विद्यमान हो और सब को एक यथार्थ जाति में एकीकृत करता हो) स्वीकार नहीं किया गया है।

(२८८ अ०२) (अनुभवातीतवादी) किन्तु ठहरो, देखो! तुम्हारा यह सिद्धान्त अनुपलब्धि के समान है। (तुम ऐसी व्यापक यथार्थताओं को मानते हो जो एक ही वर्ग की वस्तु में यथार्थतः विद्यमान होती हैं, हम ऐसी पृथक् वस्तुओं से, जो अपने में किसी व्यापक एकत्व से युक्त नहीं हैं, उत्पन्न समान उद्दीपकों को स्वीकार करते हैं)। (२८८ अ०३) वास्तव में ये वस्तुयें (वृक्ष)



प्रत्येकश पृथक् वस्तुयें (एक चिदणु) हैं। किन्तु, फिर भी, इनमें से प्रत्येक, अपने स्वभाव से प्रत्यभिज्ञा के एक ही और उसी प्रभाव को उत्पन्न करती हैं जो अन्य वस्तुयें (अ-वृक्ष) उत्पन्न नहीं करती। इस प्रकार का विभेदात्मक निश्चय कि “ये वस्तुयें हमारी प्रत्यभिज्ञा का कारण हैं अन्य नहीं”, उत्पन्न करने के बाद मानव बुद्धि इस प्रकार वाद के विश्व को इन दो वर्गों में विभक्त कर देती है। इसी कारण मेरी यह प्रत्यभिज्ञा (यद्यपि) परोक्ष रूप से एक एकात्मक वस्तु का बोध करती है, क्योंकि यह एक ऐसी वस्तु से ही उत्पन्न है जिसका परिणाम एकात्मक है (इसलिये नहीं कि कोई एकात्मक बाह्य वस्तु विद्यमान है)। (२८८ अ० ४) इस प्रकार एक ही परिणाम उत्पन्न करने वाली हमारी बुद्धि की द्वैधीकरणात्मक प्रक्रियायें उस प्रत्यभिज्ञा में निहित होती हैं जो विषयीकरणात्मक सविकल्पक निश्चय में बाह्य जगत में प्रक्षेपित सामान्य का रूप प्राप्त कर लेती है। ये द्वैधीकरण पृथक् वैयक्तिक आकारों के रूप में प्रगट होते हैं, और बाह्यत्व से युक्त, हेतुक प्रापकता से युक्त, तथा एक प्रकार के निरपवाद सम्बन्ध से युक्त प्रतीत होते हैं।

### (घ) व्यक्तियों का अनुभव मानव मन का स्वीकृत

#### अनुभव बन जाता है

(२८८ अ० ६) प्रत्यक्षात्मक निश्चय किसी के अपने मानसिक आकार की बाह्य वस्तु की प्रकृति से युक्त होने के रूप में स्थापना करता है। इस प्रकार इसकी कल्पना में रचना होती है। प्रत्येक विषयी अपने अन्तःकरण में स्वयं अपने आकारों का अनुभव करता है। फिर भी, भिन्न-भिन्न व्यक्तियों की कल्पनात्मक प्रतिक्रियायें एक दूसरे से सहमत होती हैं। यह एक ही चक्षुरोग से ग्रसित दो व्यक्तियों के दृष्ट्यानुभव के बिल्कुल समान होता है। ये दोनों ही दो चन्द्रमा देखते हैं, यद्यपि इनमें से प्रत्येक अपने आन्तरिक अनुभव में केवल स्वयं अपने ही आकार को रखता है तथापि दोनों यह मानते हैं कि वे एक ही बात (दो चन्द्रमा) देख रहे हैं।

(२८८ अ० ७) इसलिये, भ्रम के कारण, हम एक ही सामान्य को विभिन्न वस्तुओं में व्याप्त होने के रूप में देखते हैं। उन दूरस्थ वृक्षों से तुलना करते हुये ये (यहाँ) भी वृक्ष ही हैं। इस प्रकार (सामान्य अर्थ के विधरण में) वे वस्तुयें वर्जित होती हैं जो (इस प्रकार के भ्रामक बाह्यकृत) आकारों को उत्पन्न करने की हेतु नहीं है। तब हम स्वभावतः यह अनुभव करते हैं कि विरुद्ध रूपधारी समस्त वस्तुयें अ-वृक्ष हैं।

## (ङ) निष्कर्ष

एक ऐसी पृथक् वस्तु के रूप में प्रत्यक्षीकृत वस्तु, जो, फिर भी, साथ ही साथ उपलब्ध और अनुपलब्ध होगी, जो इस प्रकार एक वृक्ष और अ-वृक्ष के बीच अन्तर उत्पन्न करेगी, जो एक ऐसी एकत्व होगी जिसका इन्द्रियो से प्रत्यक्ष हो सकता है—ऐसी वस्तु (अर्थात् सामान्य वस्तु) की कोई सत्ता नहीं है, क्योंकि इनका (वृक्ष और अ-वृक्ष का) उस प्रकार पृथक्-पृथक् प्रत्यक्ष नहीं होता जैसे दण्ड और दण्ड धारण करनेवाले का। (२८८ व० १) इनका इस प्रकार बोध नहीं हो सकता क्योंकि इनमें एक दूसरे का परोक्ष लिङ्ग नहीं है। (ये अपोहात्मक रूप से संयुक्त हैं—एक ही वस्तु एक साथ ही वृक्षों की विधि और अ-वृक्षों की अनुपलब्धि है)।

(२८८ व० २) एक ही रूप जिसका एक वैयक्तिक वस्तु में प्रत्यक्ष होता है, उसी का अन्य में भी प्रत्यक्ष होता है। यदि कोई ऐसी वस्तु हो जो एक साथ ही इस निश्चित रूप में युक्त हो और न हो, जो एक साथ ही वृक्ष हो और अ-वृक्ष भी हो, तभी हमें ऐसा यथार्थ व्यक्ति मिल सकता है जो स्वयं अपने में वृक्ष हो।

(२८८ व० २) हमारे विपक्षी शब्दों के प्रतिषेधात्मक अर्थ के सिद्धान्त के स्वभाव से अनभिज्ञ हैं। वे हमारे ऊपर एक ऐसे सिद्धान्त को आरोपित करते हैं जो कभी भी हमारा था ही नहीं। वे यह मानते हैं कि इस सिद्धान्त का अर्थ प्रत्येक यथार्थता की सीधी अस्वीकृति है और इसके लिये वे हमारा अपमान करने के लिये सदैव तत्पर रहते हैं। अनुपलब्धि के स्वभाव के इस गम्भीर उद्घाटन मात्र से ही हम लोगों ने उनकी समस्त आपत्तियों का निरास कर दिया है, और इस प्रकार हम मानते हैं कि हमारा शत्रु पराभूत हो गया।

उसका प्रतिवाद करके दिङ्नाग ने एक अत्यन्त महान् कार्य किया होगा, और इस विशद विषय पर इतना विवेचन पर्याप्त।

## § ३. शब्दों के प्रतिषेधात्मक अर्थ पर शान्तिरक्षित और कमलशील

निम्नलिखित वक्तव्य, कुछ भिन्न वाक्य-विन्यास के साथ, शब्दों के प्रतिषेधात्मक अर्थ (अपोह) से सम्बद्ध दिङ्नाग के विलकुल उसी सिद्धान्त को प्रस्तुत करता है। यह वक्तव्य शान्तिरक्षित और उनके टीकाकार कमलशील का है।<sup>१</sup> यह इस तथ्य पर अधिक जोर देता है कि हमारी वाणी के शब्द, यद्यपि साक्षात्

<sup>१</sup> तुकी तसप० पृ० २७४-३६६ (शब्दार्थपरीक्षा)।

रूप से विकल्प अथवा सामान्य को 'व्यक्त' करते हुये, परोक्ष रूप से विशेष सत् वस्तु के द्योतक होते हैं। ये वस्तु को भी अनुपलब्धि कहते हैं क्योंकि वह स्वयं अपने में अद्वितीय, त्रैलोक्यव्यावृत्त होती है। वह अर्थात्मक अनुपलब्धि, अर्थात् एक प्रतिषेधात्मक विकल्प की विधायक अधिष्ठान होती है। प्रमुख विचार यहाँ भी वही है जिस पर जिनेन्द्रबुद्धि ने जोर दिया है, अर्थात् यह कि शब्द प्रतिषेध के द्वारा ही स्वयं अपने अर्थ को व्यक्त करते हैं। अतः शब्द प्रतिषेधात्मक होते हैं। प्रतिषेध के बिना ये कुछ भी व्यक्त नहीं करते। यह किसी भी अर्थ को केवल अपोहात्मक रूप से ही व्यक्त कर सकते हैं, अर्थात् परस्पर प्रतिषेध के युग्मों में ही व्यक्त करते हैं। लॉत्स<sup>१</sup> उस समय इस सिद्धान्त के अत्यन्त निकट आते हैं जब वह यह कहते हैं "किसी विषय की विधायक अभिव्यक्ति और प्रत्येक अन्य का प्रतिषेधात्मक परिहार दोनों इतने घनिष्ठ रूप से सम्बद्ध होते हैं कि हम विधि के मात्र अर्थ को व्यक्त करने के लिये ऐसी अभिव्यक्तियों का आश्रय ले सकते हैं जो केवल प्रतिषेधात्मक होती हैं (?)।" यह विल्कुल दिङ्नाग की प्रतिज्ञा है, यद्यपि इसे कुछ विस्मय के साथ व्यक्त किया गया है। फिर भी, लॉत्स का विचार है कि नामों में एक विधायकता होती है, और यह कि प्रतिषेध यहाँ (नामों और विकल्पों में विधि से सर्वथा भिन्न होता है। बौद्धों के अनुसार वास्तविक विधि कहीं स्थित होती है यह नीचे के विवरण से स्पष्ट हो जायगा। अब हम शान्ति-रक्षित को उद्धृत करते हैं।

(३१६. २५) निषेध द्विविध होता है, ऐसा वह कहते हैं। यह या तो पर्युपास होता है अथवा प्रसज्यप्रतिषेध। पर्युपास विरुद्ध की विधि से युक्त होता है। यह भी द्विविध, अर्थात् बुद्ध्यात्मक और अर्थात्मक होता है।

(३१७. २) सोपाधिक निषेध का बुद्ध्यात्मक प्रकार वह बुद्धि-प्रतिभास होता है जिसका हमें प्रत्यक्षात्मक निश्चय<sup>२</sup> में ज्ञान होता है (जैसे कोई सामान्य) जिसका एक ही और वही रूप अनेक वस्तुओं में व्याप्त होता है।<sup>३</sup>

सोपाधिक निषेध का अर्थात्मक प्रकार विशुद्ध सत् की उस स्थिति को व्यक्त करता है जिससे प्रत्येक विजातीय व्यावृत्त होता है (यह स्वलक्षण है)<sup>४</sup>।

<sup>१</sup> लॉजिक २, § ११।

<sup>२</sup> अव्यवसित।

<sup>३</sup> अर्थात् किसी वस्तु में जो सामान्य होता है वह केवल विरुद्ध का प्रतिषेध होता है।

<sup>४</sup> "अपोह, जो अर्थात्मक होता है, विजातीय-व्यावृत्त स्वलक्षण वस्तु (अर्थ) का स्वभाव होता है।

(३१७ ५) अब बुद्ध्यात्मक स्वरूप का निदर्शन किया जायगा ।

अपर<sup>१</sup> यह कहा जा चुका है कि जिस प्रकार हरीतकी आदि का, इनमे किसी एक ही सामान्य रूप की उपस्थिति के बिना भी, एक ही ज्वरशामक गुण होता है, ठीक उसी प्रकार शवल और कृष्ण इत्यादि गो यद्यपि स्वभावतः पृथक् वस्तुयें हैं तथापि ये अपने मे किसी सामान्य सत् के बिना भी एक ही समान आकार की हेतु होती हैं । यह एकार्थकारित्व साम्य है । इन समान अर्थ-कारित्वो के आधार पर, इनके एक मध्यवर्ती अनुभव से एक विकल्पात्मक ज्ञान उत्पन्न होता है । इस विकल्पात्मक ज्ञान मे वस्तु का आकार, उसका प्रतिबिम्ब, उसका आभास प्रगट होता है ।<sup>२</sup> (अभास और वस्तु मे) तादात्म्य हो जाता है (किन्तु यह आभास एक अपोहात्मक विकल्प सिद्ध होता है) और इसके लिये विरुद्ध प्रतिषेध अथवा अपोह नाम व्यवहृत होता है । यह एक सविकल्पक और मानसिक<sup>३</sup> होता है जिसमे कुछ भी बाह्य नहीं होता (यह विषयी के मस्तिष्क मे ही होता है) । यह केवल अव्यवसित होता है (अर्थात् एक बाह्य के रूप मे इसकी कल्पना मात्र होती है) ।

(३१७ २५) किन्तु तब अपोह नाम (उस प्रकार को जो अपोह प्रतीत<sup>४</sup> ही नहीं होता) क्यों दिया गया है ? इसके चार कारण हैं (एक प्रमुख तथा तीन व्युत्पन्न) । प्रमुख इस प्रकार है । आकार स्वयं अन्यव्यावृत्त होने के कारण प्रगट होता है (यदि यह अन्य-व्यावृत्त न हो तो यह कुछ भी प्रतिभासित नहीं करेगा) । इसे अपोह इसलिय कहते हैं कि यह अन्यव्यावृत्त, अश्लिष्ट वस्तु होता है ।<sup>५</sup>

किन्तु, यद्यपि बाह्य विशेष पदार्थ के लेश से युक्त न होते हुये भी सामान्य आकार उससे त्रिविध रूप से सम्बद्ध होता है

१) आकार हमारी अर्थ-क्रिया के निर्देश का कारण होता है और हमे विशेष बाह्यार्थ तक पहुँचाता है । इस प्रकार आकार को विशेष अर्थ का हेतु माना जाता है, यद्यपि यह वास्तव मे उसका फल होता है ।

२) अथवा, इसके विपरीत, किसी अर्थक्रिया द्वारा हस्तगत अर्थ को ही उसका कारण माना जाता है (यद्यपि वह इसका फल भी होता है), क्योंकि

<sup>१</sup> तस० पृ० २३९ १९, तुकी० तसप० पृ० ३२९ ७ और ४९७ १५ ।

<sup>२</sup> अर्थ-आकार, अर्थ-प्रतिबिम्बक, अर्थ-आभास ।

<sup>३</sup> ज्ञानेन समानाधिकरण्यम् ।

<sup>४</sup> अश्लिष्ट वस्तु = अन्य-असम्बद्ध-वस्तु ।

सामान्य आकार विशेष अर्थ के साक्षात् इन्द्रिय-प्रत्यक्ष का फल होता है। यह वह निमित्त होता है जिससे आकार उत्पन्न होता है।

३) यह विशेष वस्तु के साथ उसके (सामान्य) आकार का, जो सविकल्पक के अतिरिक्त और कुछ नहीं, तादात्म्य स्थापित करने का मानव-बुद्धि का एक साधारण भ्रम है।

(३१८९) अब हम अर्थात्मक अपोह पर आते हैं।

अपोह शब्द (परोक्ष रूप से) स्वलक्षण के लिये भी व्यवहृत हो सकता है, क्योंकि यह अन्य से व्यावृत्त होता है अथवा अन्य के निषेध से युक्त होता है। विरुद्ध के प्रतिषेध की विशिष्टता भी उपस्थित होती है जो अभिप्रेत होती है। अतः, इस प्रकार यह सूचित होता है कि अपोह का अर्थ परोक्ष<sup>१</sup> रूप से स्वलक्षण<sup>२</sup> के लिये व्यवहृत होता है।

(३१८१५) प्रसज्यप्रतिषेध का लक्षण क्या है ?

प्रसज्यप्रतिषेध का अर्थ यह है कि गो अ-गो नहीं है। इस दशा में विरुद्ध के प्रतिषेध का अर्थ अत्यन्त स्पष्ट है।

(३१८१८) इस प्रकार अपोह के त्रिविध रूपों का प्रतिपादन करने के बाद इन्हें शब्दार्थ से संयुक्त किया जा रहा है।

शब्द प्रथम प्रकार के अपोह को व्यक्त करता है क्योंकि शब्द बाह्यार्थ के साथ समीकृत आकार को उत्पन्न करता है (यह आकार अपोहात्मक होता है)।

(३१८२१) किसी शब्द का अर्थ वही होता है जो किसी शब्द के द्वारा किसी ज्ञान को संसूचित करते समय (हमारी चेतना में) प्रतिभासित होता है। जब किसी शब्द का ज्ञान होता है तब न प्रसज्यप्रतिषेध अध्यवसित होता है और न हमें किसी अर्थ का वैसा साक्षात् आभास ही होता है जैसा कि इन्द्रिय-प्रत्यक्ष में होता है। तब क्या होता है ? हमें केवल शाब्दिक ज्ञान होता है जो किसी बाह्यार्थ का द्योतक होता है। इसलिये किसी शब्द का यथार्थ अर्थात्मा वस्तु में ही निहित होता है अन्य कुछ में नहीं क्योंकि शाब्दिक ज्ञान में यह आकार वस्तु से समीकृत रूप में प्रगट होता है।

(३१८२६) किसी वस्तु तथा उसकी शाब्दिक उपाधि के बीच कार्य-कारण भाव होता है। किसी शब्द का अर्थ उस आकार में निहित होता है जो

<sup>१</sup> 'न मुख्यतः' पाठ।

<sup>२</sup> यह अनुमित होता है कि 'स्वलक्षण' का मुख्य अर्थ 'विधिस्वरूप' है।

उसके द्वारा उत्पन्न होता है। ( ३१९७ ) इसलिये (हमारे सिद्धान्त के विरुद्ध की गई आपत्ति, अर्थात्) यह आपत्ति कि निषेध मात्र वह नहीं होता जो किमी शब्द के उच्चारण के समय ज्ञान में अवभासित होता है”, आधारहीन है। हमने इस बात को कभी भी स्वीकार नहीं किया है कि किमी शब्द का अर्थ निषेध मात्र होता है।

(३१९९) . इस प्रकार, स्थिति यह है कि अपोह वस्तु के प्रतिविम्ब के अतिरिक्त और कुछ नहीं। यह उसके नाम से साक्षात् उत्पन्न होता है। इसलिये यह शब्द का मुख्यार्थ होता है। दो अन्य अर्थ (स्वलक्षण और प्रमज्य-प्रतिषेध) गौण होते हैं अतः इन्हें मानने में कोई विरोध नहीं है। (३१९१२) : जब यह अर्थ, अर्थात् आकार के रूप में अथ, किसी शब्द द्वारा साक्षात् सूचित होता है तब अपोह अथवा प्रसज्यप्रतिषेध अभिप्रेत रूप से संसूचित होता है। कैसे ? गो के प्रतिभासित प्रतिविम्ब का स्वभाव इस तथ्य में निहित है कि वह अन्य प्रतिविम्ब का स्वभाव, अर्थात् अश्वादि के प्रतिविम्ब का स्वभाव नहीं है। इस प्रकार प्रमज्य-प्रतिषेध एक गौण अर्थ है जो (प्रत्येक स्पष्ट प्रतिविम्ब) से अपृथक्कणीय है।

(३१९२१) विशेष का, स्वलक्षण का अर्थात्मा (मुख्य अर्थ का भी एक फल है)। यथार्थ वस्तु तथा नाम का सम्बन्ध परोक्ष और कार्य-कारण-भावात्मक होता है।<sup>१</sup>

(३१९२३) सर्वप्रथम हम वस्तु का व्यवस्थित आन्तरिक अनुभव करते हैं। तब शब्द के द्वारा उसे व्यक्त करने की इच्छा उत्पन्न होती है। तब वाणी के अग क्रियाशील होते हैं और एक शब्द का उच्चारण होता है। जब शब्द इस परम्परया रूप से बाह्य वस्तु, जैसे अग्नि इत्यादि, से सम्बद्ध होता है, तब हम विशेष वस्तु को विजातीय व्यावृत्त रूप से अधिगम करते हैं।

<sup>१</sup> तुकी० वी० रसेल एनेलिसिस ऑफ माइण्ड, पृ० २२७ . “इस मत के अनुसार (जो कि यथार्थ सामान्यों के ज्ञान के यथार्थ विषय होने का, ब्रैण्टानो का मत है) एक विशेष ‘विल्ली’ का प्रत्यक्ष हो सकता है जबकि सामान्य ‘विल्ली’ का विकल्प। किन्तु सामान्यों के विवेचन की इस सम्पूर्ण विधि को उस समय छोड़ देना होता है जब अपने ‘विषय’ के साथ किमी मानसिक घटना के सम्बन्ध को केवल परोक्ष और हेतुक माना जाता है (=‘पारम्पर्येण कार्यकारण-लक्षण-प्रतिबन्ध’, तसप० पृ० ३१९ २२)। नि सन्देह मानसिक विषय नदैव विशेष(?) होता है, और इसका क्या “अर्थ” है इस समस्या का समाधान इसके हेतुक सम्बन्धों को जानने के अतिरिक्त अन्यथा नहीं किया जा सकता।

(३१९ २५) इसलिये अपोह के दूसरे और तीसरे अर्थ, अर्थात् प्रसज्य-प्रतिषेध और अन्यव्यावृत्त स्वात्मा, अपोह के गौण अर्थ होते हैं। (मुख्य अर्थ प्रतिबिम्ब अथवा विकल्प होता है जो अन्यव्यावृत्त होता है)।

(३२० ७) (यह आपत्ति<sup>१</sup> कि इस सिद्धान्त के अनुसार शब्द केवल निषेध को व्यक्त करते हैं और यह कि इसलिये विधि को व्यक्त करने के लिये कुछ अन्य ढूँढना आवश्यक है, आधारहीन है), क्योंकि हम यह मानते हैं कि विशेष यथार्थ वस्तु शब्द द्वारा भी सूचित होती है। और यह अर्थ विधि है, निषेध नहीं। यह शब्द का परोक्ष अर्थ है। जब हम यह कहते हैं कि शब्द “वाचक है” तब इसका यह अर्थ है कि यह एक निषेध उत्पन्न करता है जो इसके विकल्प के अध्यवसाय में सम्मिलित होता है, यह एक ऐसे प्रतिबिम्ब को उत्पन्न करता है जो अन्य समस्त आकारों से व्यावृत्त होता है और जो स्वयं अपने विशेष वस्तु का भी अन्य समस्त वस्तुओं से विभेद करता है।

इस प्रकार, हमारे आचार्य (दिङ्नाग) के इस सिद्धान्त में कोई विरोधत्व नहीं है (यह शब्दों के अर्थ में विधि के लिये कोई भी स्थान छोड़े बिना निषेध मात्र को ही स्वीकार नहीं करता)।

(३१५ १५)। “यथार्थवादी उद्योतकर का प्रति-सिद्धान्त यथार्थ सामान्यो को मानता है जिनमें से प्रत्येक एक यथार्थ एकत्व, नित्य सत्ता और प्रत्येक विशेष में सम्पूर्णतः निहित सत्ता को व्यक्त करता है। यह इस यथार्थ सामान्य की उपस्थिति ही होती है जो इस सिद्धान्त के अनुसार ज्ञान को निश्चितता और स्थिरता प्रदान करती है। किन्तु हमारे आचार्य दिङ्नाग यह उत्तर देते हैं कि यह निषेधात्मक (अथवा व्यावर्तक) अर्थ (उन सभी गुणों से युक्त है जिन्हें यथार्थ सामान्यो में निहित माना गया है)। इनमें एकत्व होता है क्योंकि ये प्रत्येक विशेष में एक ही होते हैं। ये नित्य होते हैं क्योंकि इनका निषेधात्मक अघिष्ठान कभी भी नष्ट नहीं होता (वह प्रत्येक परिवर्तित होनेवाले व्यक्ति में वही बना रहता है)। ये प्रत्येक व्यक्ति में अपनी सम्पूर्णता के साथ समवेत होते हैं। ये एकत्व, नित्यत्व और अनेक-समवेतत्व से युक्त होते हैं (यद्यपि निषेधात्मक मात्र अथवा सापेक्ष मात्र होते हैं)। इस प्रकार शब्दों का अर्थ अपोहात्मक, अर्थात् अन्यव्यावृत्त होता है। यह सिद्धान्त ग्राह्य है, क्योंकि (यथार्थवादी सिद्धान्त की तुलना में) इसमें अनेक अनुकूलताएँ हैं।<sup>२</sup>

<sup>१</sup> भामह की, तुकी० तसप० पृ० २९१ ७।

<sup>२</sup> दिङ्नाग के अपोह पर जिनेन्द्रबुद्धि, शान्तिरक्षित और कमलशील की टीकाओं के अतिरिक्त मूलतः मैं इसी विषय पर घर्मोत्तर की एक टीका

बौद्ध अपोहात्मक विधि का स्वरूप ऐसा ही है। यह इस बात को मानता है कि सभी विकल्प तथा उन्हें व्यक्त करने वाले शब्द प्रतिषेधात्मक होते हैं क्योंकि ये स्वयं अर्थ को विरुद्ध के प्रतिषेध द्वारा व्यक्त करते हैं। कुछ व्याख्याकारों के अनुसार, यत हीगल की द्वन्द्वात्मक विधि का भी आधारभूत अर्थ ऐसा ही है, अतः किसी अन्य शब्द के अनुपलब्ध होने के कारण उसे भी बौद्ध अपोहात्मक विधि ही कहेंगे। किन्तु हमें इस बात पर ध्यान देना चाहिये कि बौद्धों के अनुसार हेतु और फल के बीच कोई विरोध नहीं होता (मात्र अन्यत्व होता है) और न तो विकल्प का स्वविकास ही होता है। विकास और कर्म सत् से सम्बद्ध हैं, तर्कशास्त्र से नहीं<sup>१</sup>।

किन्तु दूसरी ओर, बौद्ध अपोहात्मक विधि वस्तुशून्यप्रज्ञप्तिवाद और यथार्थवाद के विवाद का समाधान प्रस्तुत करती है। यत विकल्प विशुद्धतः प्रतिषेधात्मक होते हैं, अतः उनकी सामान्यता, उनकी स्थिरता और उनके समवायत्व की मानसिक, तार्किक और अपोहात्मक होने के रूप में व्याख्या की गई है। वस्तुओं के नानात्व में सामान्य का एक साथ ही समग्रतः और सतत् रूप से उस समय उपस्थित होना कोई विरोध नहीं है यदि वह अन्य वस्तुओं से विभेद का लक्षण हो। यत सभी विकल्प और नाम प्रतिषेधात्मक हैं, अतः बौद्धों ने सम्भवतः यही कहा होता कि हीगल की यह घोषणा ठीक थी कि निषेधत्व विश्व का आत्मा है। फिर भी, विश्व न केवल आत्मा से ही

(अपोहनाम-प्रकरण, तज्जूर, म्दो भाग ११२, २५२-२६४) का अनुवाद देना चाहता था। यह सम्भवतः इस विषय का सर्वश्रेष्ठ उद्धाटन है। किन्तु यह इतना विशाल है कि प्रस्तुत भाग में सम्मिलित किया जाना सम्भव नहीं है। साथ ही भाग दो पृ० ४०३ और बाद में अनूदित वाचस्पतिश्रि का सारांश इसी कृति पर आधारित है। यद्यपि इस सिद्धान्त का मूल विषय एक ही, तथापि प्रत्येक विवेचन स्वयं अपनी विधि का अनुसरण करता है। वाचस्पति की विवेचना से यह देखा जा सकता है कि धर्मोत्तर ने भेद-अग्रह के रूप में ही अपोह सिद्धान्त पर विशेष जोर दिया है। यह बाह्य विषय तथा उसके हमारे आत्मनिष्ठ आकारों के तादात्म्य, तथा इन आकारों के विषयात्मक आकारों की यथार्थता में विश्वास के भ्रम की व्याख्या करता है।

<sup>१</sup> जो विरोधी अपोह और विरुद्ध अपोह में विभेद करते हैं (जैसे क्रोचे) वह यह देखेंगे कि बौद्ध केवल प्रथम को ही स्वीकार करते हैं, और दूसरे का त्याग।



वरन् शरीर से भी युक्त है। बौद्धों के अनुसार विश्व का शरीर क्या है यह हम आगे देखेंगे।

### १४. बौद्ध अपोह के विकास की ऐतिहासिक रूपरेखा

बौद्धों की अपोहात्मक विधि का नगण्य किन्तु कुछ समस्याओं को प्रभावित करनेवाले विशिष्ट बीजों से क्रमशः प्रज्ञा के एक ऐसे सामान्य सिद्धान्त के रूप में विकास हुआ जिसकी ज्ञान के एक विशेष स्रोत के रूप में प्रकृति को अपोहात्मक अनुभव किया गया। इसके विकास के तीन कालों का विभेद किया जाना चाहिये; १) आरम्भिक काल (हीनयान), २) आरम्भिक महायान, और ३) नैयायिकों का समीक्षात्मक सम्प्रदाय।

आरम्भिकतम विवरणों में यह वक्तव्य मिलता है कि बौद्धमत के संस्थापक ने कुछ तत्त्वमीमासीय प्रश्नों का उत्तर देना अस्वीकार किया है। ये प्रश्न इस प्रकार हैं १) ससार की उत्पत्ति से सम्बद्ध चार प्रश्न, अर्थात्, कोई उत्पत्ति है, कोई उत्पत्ति नहीं है, अथवा दोनों स्थिति है या दोनों नहीं, २) चार इसी प्रकार के प्रश्न ससार के अन्त से सम्बद्ध, ३) शरीर और आत्मा के तादात्म्य से सम्बद्ध चार प्रश्न; और ४) मृत्यु के बाद योगि का पश्चात् जीवन होता है या नहीं, इस विषय से सम्बद्ध दो प्रश्न। यह देखा जा सकता है कि यहाँ विशिष्ट चतुर्विधपाश के रूप में प्रश्नों का निर्धारण वैसा ही है जैसा कि इसी समान समस्याओं के लिये प्लेटो ने अपने पर्मेनाइडिस में प्रयोग किया है।<sup>१</sup>

<sup>१</sup> बुद्ध पर अपनी प्रख्यात पुस्तक में, जो आज बौद्धदर्शन का एक साधारण विवरण प्रस्तुत करने जैसा ही प्रभाव उत्पन्न करती है, प्रोफेसर एच० आँल्टेनबर्ग ने, फिर भी, बौद्धमत के आरम्भ से ही इसकी अपोहात्मक प्रकृति के तथ्य को ध्यान से ओझल नहीं किया है। उनका कहना है कि “सोफिस्ट लोग उस स्थान पर अनुपस्थित नहीं हो सकते जहाँ किसी सॉक्रेटीज को आना है।” किन्तु केवल कूटतर्क (सोफिस्ट्री) के रूप में ही अपोह आरम्भिक बौद्धमत में विद्यमान नहीं है। जब यह अनन्त और निरपेक्ष की समस्याओं का विवेचन करना आरम्भ करता है तब इसमें हमें मानव बुद्धि के स्वाभाविक अपोह के भी दर्शन होते हैं। प्रो० आँल्टेनबर्ग इस अपोह को सामान्य रूप से चतुरतापूर्ण मानते हैं किन्तु इस गुणानुशीलन का बहुत महत्त्व नहीं है क्योंकि यह एक ऐसे समय में किया गया है जब अभी दुःख, संस्कार, धर्म, और प्रतीत्य समुत्पाद जैसे शब्दों को न तो भली प्रकार समझा ही जाता था और न इनका ठीक-ठीक अनुवाद हो पाया था। ये शब्द ऐसे हैं कि इनके बिना बौद्ध मत की कल्पना ही नहीं की जा सकती।

यदि हम इन प्रश्नों के पण्डित्यपूर्ण निर्वाण को छोड़ दें तो १४ प्रश्न केवल दो आधारभूत नमस्याओं से सम्बद्ध मिलते हैं। ये नमस्यायें हैं तादात्म्य की तथा निरपेक्ष स्वभाव की। कुछ प्रश्नों के तथ्य में तथा उनके समाधान में भी काण्ट के विप्रतिपेक्षों के साथ समानता निरपवाद है और इनने विद्वानों<sup>१</sup> के ध्यान को आकर्षित किया है।

ये ऐसी नमस्यायें हैं जिनका उत्तर न तो हाँ है, न नहीं है, न दोनों है, और न कोई भी नहीं है। ये सर्वथा उत्तररहित प्रश्न हैं, किन्तु मानव बुद्धि स्वभावतः इनका सामना करती है। इनका विवेचन करने में हमारा तर्क अपोहात्मक, अर्थात् स्व-विरोधी हो जाता है।

माध्यमिक सम्प्रदाय ने इस निर्णय को सामान्य रूप से मानव प्रज्ञा तथा निरपवाद रूप से सभी विकल्पों तक विस्तृत कर दिया है। ये सभी विश्लेषण करने पर विरोधत्व से युक्त प्रतीत होते हैं। मानव बुद्धि एक भ्रम के तर्क से युक्त होती है, क्योंकि इसके विकल्पों के अनुरूप कोई विषय नहीं होते। ये ऐसे अशो से युक्त होते हैं जो एक दूसरे को निराकृत करते हैं।

माध्यमिकों की विधि की केन्द्रीय धारणाओं का चन्द्रकीर्ति इन शब्दों में सारांश प्रस्तुत करते हैं।<sup>२</sup>

“बालमुलभ मानवता<sup>३</sup> पदार्थ और (रूपादि) का (उनके द्वैधत्व के) तल<sup>४</sup> में प्रवेश किये बिना ही विकल्प करती है। “ “ किन्तु इस प्रकार के सभी कल्पित (अपोहात्मक) विकल्प विचार के एक ऐसे चिरकालिक अभ्यास का निर्माण करते हैं जो अनादि-ससार का ही समकालीन है। (विश्व के मौलिक एकत्व) के विचित्र प्रपञ्च<sup>५</sup> की प्रक्रिया में इनका आरम्भ होता है। इस प्रकार ज्ञान और ज्ञेय, विषय तथा उसको व्यक्त करने वाले

<sup>१</sup> तुकी० ओ० फ्रांके का काफि०, पृ० १३७-१३८, तुकी० मेरा निर्वाण पृ० २१ और २०५। अनन्त विभाजन के विप्रतिषेध के लिये तुकी० नीचे बालससार की यथार्थता विषयक अध्याय और एस० शेयर प्रसन्नपाद, पृ० xxix

<sup>२</sup> माध्य० वृत्ति० पृ० ३५०।

<sup>३</sup> बाल-पृथग-जन

<sup>४</sup> अयोनिश।

<sup>५</sup> विचित्र प्रपञ्चात्।

विषयी, कार्यावाहक और कार्य, कारण और कार्य, घट और पट, मुकुट और यान, स्त्री और पुरुष, लाभ और हानि, सुख और दुःख, यश और अपयश, प्रशस्ति और आक्षेप, इत्यादि, के (अपोहात्मक युग्मों में) विकल्पों की सृष्टि होती है।<sup>१</sup> ये सभी सासारिक प्रपञ्च उस समय बिना कोई चिह्न छोड़े ही सापेक्षता के शून्य में विलीन हो जाते हैं जब समस्त पृथक् सत्ता के स्वभाव के सापेक्ष (और परम असत्) होने का ज्ञान हो जाता है।<sup>२</sup>

अपने उदाहरणों में चन्द्रकीर्ति यहाँ विरोध और विरुद्धत्व दोनों को एक साथ ही रखते हैं। एक घट और एक पट एक परोक्ष विरुद्धत्व है क्योंकि पट अ-घटों की कोटि में आता है। पुरुष और स्त्री का विरुद्धत्व एक व्यापक द्वैधत्व है। आक्षेप और प्रशंसा, अथवा अधिक शुद्धत आक्षेप और अ-आक्षेप का विरुद्धत्व “पूर्ण और परस्पर-परिहारी अथवा विरोध है। प्रज्ञा द्वारा रचित प्रत्येक वस्तु, जैसा कि जिनेन्द्रबुद्धि कहते हैं, युग्मों में ही रचित होती है। ये सभी यमज आता होते हैं जो प्रज्ञा के क्षेत्र में जन्म लेते हैं। ऐसे युग्मों के अंश अपनी सापेक्षता अथवा अपनी परिभाषाओं के परस्पर प्रतिषेधत्व के कारण एक दूसरे को निराकृत करते हैं। परिणाम यह है कि जैसा कि काण्ट का कथन है “सभी प्रतिषेध अनुपलब्ध होता है”, अथवा माध्यमिकों की भाषा में “सर्वभावस्वभाव-शून्यता”<sup>३</sup> या “निष्प्रपञ्च” होता है।

बौद्ध नैयायिकों का सम्प्रदाय, यद्यपि प्रज्ञा के समस्त विकल्पों की अपोहात्मक प्रकृति को पूर्णतया स्वीकार करता है, तथापि ज्ञान के समग्रत असत् पर आपत्ति करता है और अपोहात्मक विकल्पों के प्रत्येक युग्म के पीछे एक स्वलक्षण की अ-अपोहात्मक सत्ता मात्र को स्वीकार करता है।

दिङ्नाग का सिद्धान्त अपने तार्किक पक्ष में अंशतः वैशेषिकों के सम्प्रदाय में मान्य कुछ दृष्टिकोणों से प्रभावित हुआ हो सकता है। इस सम्प्रदाय ने उस ‘विशेष’ पदार्थ के आधार पर अपना नाम प्राप्त किया हो सकता है जिसको यह प्रत्येक विशेष, परमाणुओं और सर्वगत द्रव्यों में स्थित एक विषयात्मक यथार्थ मानता है। इस दृष्टिकोण के अनुसार प्रत्येक वस्तु अपने में निहित समानता और असमानता दोनों से युक्त होती है।<sup>३</sup> यदि हम इन

<sup>१</sup> तुकी० द्वैधत्व के इन उदाहरणों की उन उदाहरणों से जो लासन ने हीगल के ‘डायलेक्टिकल मेथड’ की प्रस्तावना में दिये हैं।

<sup>२</sup> सर्व-धर्म-शून्यता।

<sup>३</sup> तुकी० ऊपर पृ०। ५३९ वसू० १२,६ के शब्द यह करते हैं कि

दोनों निहित पक्षों को एक 'विशेष' में ही परिणाम कर दें, और दूसरी पक्ष प्रकृति को अलग हटा दें तो हमें दिङ्नाग के सिद्धान्त का सार मात्र, अर्थात् सर्वथा प्रतिपेक्षात्मक और सर्वथा मानविक सामान्य मिलेगा। इस सिद्ध तथा कुछ अन्य में भी वैशेषिकों और बौद्ध नैयायिकों के बीच उभर तब मौलिक अन्तर के विपरीत भी कुछ समानता है, जो प्रथम के यथार्थवादी सिद्धान्तों और द्वितीय के विज्ञानवादी सिद्धान्तों के ज्ञान दोनों के बीच मिलना है।

अपोहात्मक नामों के दिङ्नाग के सिद्धान्त की भी ऐसी ही गति हुई जैसी सामान्य रूप में बौद्ध न्याय की। यह भी बौद्ध मन के उत्पत्ति के देश में बौद्धमत के लुप्त होने के बाद बना नहीं रह गया। बौद्ध मन के साथ ही यह सिद्धान्त भी तिब्बत चला गया जहाँ यह आज भी प्रचलित है। भारत में इस सिद्धान्त का उदय होने के साथ अन्य भव सम्प्रदायों ने विरोध किया। यहाँ तक कि प्रभाकर भी, जो बौद्धों के मित्र कहे जाते हैं और जिन्होंने इनके अनुपलब्धि के सिद्धान्त का अनुसरण किया, अपोहात्मक नामों को मानने में इनका साथ नहीं दे सके। यदि वह इसे मान लेते तो सम्भवतः वे भीमामक नहीं रह जाते। दिङ्नाग के सिद्धान्त के विरुद्ध युद्ध में भीमामक अग्रणी बन गये। एक ऐसा सम्प्रदाय जिसका वाणी और शब्दों का मूल्यांकन धार्मिक श्रद्धा की समस्त प्रकृति में युक्त है, जिसके लिये समस्त एक ऐसी नित्य विधायक सत्ता है जो अपने द्वारा व्यक्त वस्तुओं के साथ एक नित्य एकत्व के साथ विद्यमान रहती है, जिनके लिये समस्त सर्वप्रथम पवित्र वेदमय था—ऐसा सम्प्रदाय वास्तव में किसी भी ऐसे सिद्धान्त से केवल हतप्रभ ही होगा जो शब्दों या नामों को केवल विभेद के पारम्परिक चिह्नों मात्र में परिणत कर देता है। और वे नैयायिक भी इस सिद्धान्त को अनुकूल नहीं मान सके जो यह मानते थे कि शब्दों के विधायक अर्थों की ईश्वर ने स्थापना की है। हर प्रकार के यथार्थवादियों के तर्क प्रायः एक ही जैसे हैं— विधायक वस्तुयें होती हैं और प्रतिपेक्षात्मक वस्तुयें होती हैं। यथार्थता सत्ता

---

सत्ता में एक ओर तो केवल सामान्य होता है और कोई विशेष नहीं, जब कि दूसरी ओर परमाणुओं और सर्वगत द्रव्यों में केवल विशेष होता है और कोई सामान्य नहीं। किन्तु प्रशस्तपाद तो पहले ही केवल अन्य-विशेष ही मानते हैं। बाद की परिभाषा 'अत्यन्त व्यावृत्ति-हेतु' और 'स्वतो व्यवहारकत्वम्' बौद्धों के 'व्यावृत्ति = अपोह' के साथ कुछ समानता सूचित करती है।

और अभाव से निर्मित है। विधायक वस्तुयें विधायक नामो से व्यक्त होती हैं और प्रतिषेधात्मक वस्तुयें प्रतिषेधात्मक निपात 'अ' को जोड़ देने से।

भामह,<sup>१</sup> जो साहित्यशास्त्री थे, इस आधार पर दिङ्नाग के सिद्धान्त को अस्वीकृत करते हैं कि यदि शब्द वास्तव में सभी प्रतिषेधात्मक हो तो विधायक वस्तुओं को व्यक्त करने के लिये अन्य शब्दों को होना चाहिये। यदि 'गो' शब्द का अर्थ वास्तव में 'अ-गो' का निषेध हो तो एक अन्य ऐसा शब्द भी होना चाहिये जो सींग, थन तथा अन्य विशिष्ट चिह्नों से युक्त इस पालतू जानवर के विधायक प्रत्यक्ष जैसे एक भिन्न तथ्य को व्यक्त कर सके। किसी शब्द के दो भिन्न और, यहाँ तक कि विपरीत अर्थ नहीं हो सकते। यत अपोह के सिद्धान्त के अनुसार निषेधात्मक अर्थ प्रमुख है और विधायक उसी का अनुसरण करता है, अतः किसी गो का ध्यान करने में पहले हमें 'अ-गो' का विचार होगा और उसके बाद ही 'गो' का गौण विचार आयेगा।

इस आपत्ति का इस बात द्वारा निरसन हो जाता है कि बौद्ध इस बात को कदापि नहीं मानते कि प्रतिषेधात्मक अर्थ ही पहले अपने को सूचित करता है और विधायक उसी का अनुसरण करता है। इसके विपरीत, बौद्ध यह मानते हैं कि विधायक ही साक्षात् है, किन्तु यह निषेधात्मक के बिना कुछ नहीं। दोनों वास्तव में एक ही हैं।

कुमारिल<sup>१</sup> की प्रमुख आपत्ति इस तर्क में निहित है जब बौद्ध यह मानता है कि 'गो' का अर्थ निषेधात्मक, अर्थात् 'अ-गो' है, तब वह केवल दूसरे शब्दों में उसी मत को व्यक्त करता है जो यथार्थवादी मानते हैं, अर्थात् इसको कि विधायक जाति 'गो' में एक वास्तविक विषयात्मक यथार्थ है,। यदि 'अ-गो' एक ऐसा निषेध है जिससे विरुद्ध की विधि अभिप्रेत है, तब 'अ-गो' का निषेध वही होगा जो 'गो' की विधि। वास्तव में, बौद्धों के अनुसार 'अ-गो नहीं' शब्द से किस प्रकार का विषय सूचित होता है? क्या यह उस रूप में व्यक्त है जिसमें कि यह समस्त विस्तारों से रहित अपना स्वलक्षण है? ऐसा असम्भव है, क्योंकि इस प्रकार की वस्तु अनभिलाष्य है। अतः इस बात को मानना ही चाहिये कि गो वर्ग के प्रत्येक व्याक्त में गो का एक अभिलाष्य स्वभाव विद्यमान होता है। यही सामान्य स्वभाव यथार्थवादियों का 'सामान्य' है।

किन्तु यदि 'अ-गो' से बौद्धों का तात्पर्य विरुद्ध की विधि के बिना निषेध मात्र है, तो यह विशुद्ध विज्ञानवाद, बाह्यससार के यथार्थ की

अस्वीकृत है। मीमान्तों ने एक अन्तर्त्मक सिद्धान्त के रूप में उनका विरोध किया है, अब यही नामों के आशय के सिद्धान्त के क्षेत्र में पुनः प्रगट होता है।

यथार्थवादियों के तर्क अनेक, तथा अनेक प्रमाणों और सूक्ष्मताओं में युक्त हैं। इन सबको यहाँ उद्धृत करना व्यर्थ है। ये सभी इस एक आधार-भूत रूप में परिणत हो जाते हैं विषयगत नाम होते हैं जो नामान्वय हैं, नामान्वय यथार्थ वास्तव्य वस्तुयें हैं जिनका उद्दिष्टों में प्रत्यक्ष होता है, निपेधात्मक वस्तुयें भी हैं जो स्वयं भी ऐसी यथायतायें हैं जिनका उद्दिष्टों से प्रत्यक्ष होता है।

किन्तु, यद्यपि सभी प्रकार के यथार्थवादियों ने दिङ्नाग के सिद्धान्त को अस्वीकृत किया है, तथापि ऐसा प्रतीत होता है कि बाद के नैयायिकों द्वारा गृहीत निपेधात्मक परिभाषाओं की विधि पर इस सिद्धान्त का परोक्ष प्रभाव अवश्य बना रहा। ये लोग अपनी सभी परिभाषायें निपेधात्मक पक्ष के द्वारा, विरुद्ध के प्रतिषेध के तथ्य के द्वारा ही करते हैं। वाणी की यह सुज्ञान और स्वाभाविक विशिष्टता है कि, किसी अभिव्यक्ति को अधिक स्पष्टता प्रदान करने के लिये हम उस बात का भी अवश्य उल्लेख करें जिसके वह विरुद्ध है। किन्तु नैयायिक ऐसी दशाओं तक में विरुद्ध परिभाषा की विधि का ही प्रयोग करते हैं जहाँ तार्किक स्पष्टता के लिये यह सवथा व्यर्थ है। उदाहरण के लिये, व्याप्ति की इस रूप में परिभाषा करने के स्थान पर कि यह फल का उसके हेतु के साथ अनिवार्य सम्बन्ध है, ये यह परिभाषा करते हैं कि यह "फल के सर्वथा अभाव के प्रतिरूप के साथ" हेतु का सम्बन्ध है। यह कहने के बदले कि धूम तार्किक हेतु है, इसका "धूम के सर्वथा अभाव के प्रतिरूप" के वेश में उल्लेख किया गया है। इस प्रकार की धुमा कर प्रस्तुत की गई परिभाषायें बाद के न्याय में बहुत प्रचलित तथा इसकी एक विशिष्टता हैं।

## § ५. योरोपीय समानान्तरतायें; (क) काण्ट और हीगल

गत पृष्ठों में हमने सभी नामों और सभी विकल्पों के निपेधात्मक स्वभाव से सम्बद्ध दिङ्नाग के सिद्धान्त का उल्लेख किया है। जहाँ तक सम्भव हो सका है हमने इस सिद्धान्त को स्वयं दिङ्नाग तथा उनके भारतीय टीका-

<sup>१</sup> 'हेतु-समानाधिकरण-अत्यन्त-अभाव-प्रतियोगि-साध्य समानाधिकरणम्', जहाँ 'हेतु' धूम है और 'साध्य' अग्नि। तुकी० तर्कसंग्रह (अथाले) पृ० २४७, और पृ० २८९, तथा सर्वत्र।

कारो के शब्दों में ही प्रस्तुत किया है। हमने इसे अपोह का निदान कहा है। हम इसको प्रतिषेधात्मक अथवा नापेक्षता का निदान भी कह सकते थे। इन नामों के पक्ष में उत्कृष्ट आधार हैं जो यदि नाक्षात विकार्य नहीं तो कम से कम एक दूसरे के अत्यन्त निकट हैं। प्रस्तुत कृति में अनुमग्नि दिवि के अनुसार अब हम योरोपीय दर्शन के इतिहास से कुछ समानान्तरताओं को उद्धृत करेंगे, जो समानता और असमानता के द्वारा भारतीय दृष्टिकोण पर प्रकाश डाल सकती हैं, और साथ ही नाथ, दिङ्नाग के निदानों को व्यक्त करने के लिये “डायलेक्टिक” शब्द के हमारे चुनाव की पुष्टि भी कर सकती हैं। प्राचीन यूनान तथा मध्यकालीन योग्य की कुछ ऐसी समानान्तरताओं को छोड़कर जिनका विरोध के नियम के अन्तर्गत उल्लेख किया जा चुका है, अब हम आधुनिक दर्शन की ओर अपना ध्यान केन्द्रित कर सकते हैं।

काण्ट के अनुसार द्वन्द्वन्याय (डायलेक्टिक) भ्रान्ति का तर्कशास्त्र<sup>१</sup> है किन्तु प्रत्येक भ्रान्ति का नहीं। भ्रम के दो प्रकार हैं जिनमें से एक आनुभविक अथवा सरल है और दूसरा मानव तर्क की उस समय उत्पन्न स्वाभाविक भ्रान्ति है जब वह इन चार समस्याओं, जैसे १) तादात्म्य २) अनन्त विभाजकता, ३) मुक्त सकल्प, और ४) एक अनिवार्य परमात्मा, का विवेचन करता है। ये ऐसे चार विप्रतिषेध हैं, अर्थात् ऐसी समस्याएँ हैं जिनका तार्किक दृष्टि से न तो हाँ में और न तो नहीं में ही उत्तर दिया जा सकता है, और इसलिये ये मानव तर्क की एक स्वभाविक भ्रान्ति को व्यक्त करती हैं। यह न्यूनाधिक मात्रा में हीनयान विचारधारा के अनुरूप है जिसके अनुसार मन की उत्पत्ति की समस्या, इसके अन्त की समस्या, अनन्त विभाजकता की समस्या, तथा नित्य परमात्मा की सत्ता की समस्या इस सभी समस्याओं का न तो विधायक आशय में समाधान किया जा सकता है और न निषेधात्मक आशय में ही। इसी प्रकार महायान बौद्धमत भी दो प्रकार की भ्रान्तियाँ मानता है—एक मुख्य भ्रान्ति और दूसरी एक श्रुति मात्र। प्रथम को मानव बुद्धि का अन्तर-उपप्लव भी कहते हैं।<sup>२</sup> फिर भी मुख्य भ्रान्तियों की सूची बहुत बढ़ गई है क्योंकि प्रत्येक सामान्य और प्रत्येक विकल्प को मानव बुद्धि की स्वाभाविक भ्रान्ति का परिणाम माना गया है।

<sup>१</sup> काण्ट ‘द्वन्द्वन्याय’ शब्द के इस प्रयोग को प्राचीनों पर आरोपित करते हैं। क्रि० ० पृ० ४९। तुकी० फिर भी, ग्रेट एरिस्टो० पृ० ३७९।

<sup>२</sup> वही, पृ० २४२।

<sup>३</sup> तुकी० तसंप० पृ० ३२२७।

यह हीगल के दृष्टिकोण के उन नमय नमान है जय वह चार विप्रनिषेधों की नीमित मन्था के काण्ट के निदान्त या उत्तर होते हुये वह कहते हैं कि “विप्रनिषेध उनसे ही है जिनने कि विनाश ।”<sup>१</sup> प्रत्येक विकल्प, जहाँ न तो वह विकल्प है, द्वन्द्वात्मक होता है। काण्ट के अनुसार समस्त आनुभविक वस्तुयें, तथा साथ ही मात्र तदनुरूप आकार और विलक्षण द्वन्द्वात्मक नहीं होंगे। ये वस्तुयें हमें ‘प्रदत्त’ होती हैं। यद्यपि अन्त प्रज्ञा की प्रविधना में मुक्त होने के रूप में ये भी कल्पना द्वारा रचित होती हैं, तथापि ये ‘प्रदत्त’ होती हैं। ये इन्द्रियों को प्रदत्त होती हैं किन्तु प्रज्ञा उनकी एक बार फिर पुन रचना करती है।<sup>२</sup> काण्ट<sup>३</sup> के कुछ व्याख्याकार वस्तुओं की इन द्विषि उत्पत्ति, अर्थात् एक बार इन्द्रियों को प्रदत्त होने और दूसरी बार रचित होने की धारणा में कुछ अभिमत हैं। ये उन विषय पर काण्ट में निर्णयशक्ति की कमी देखते हैं। भारतीयों के अनुसार केवल सत्ता मात्र और विशेष, अर्थात् न्यलक्षण ही ‘प्रदत्त’ होता है। येष सब कुछ कल्पना तथा मानव प्रज्ञा के स्वाभाविक अपोह द्वारा रचित होता है। यदि हम काण्ट की इस प्रकार व्याख्या करें कि ‘प्रदत्त केवल वस्तु स्वलक्षण है—और कुछ लोग कहते हैं कि इनके मूल ग्रन्थ में इस प्रकार की व्याख्या का सर्वथा अभाव नहीं है’<sup>४</sup>—तब इस विषय पर इनके और भारतीयों के बीच समानता होगी। आनुभविक वस्तुयें तब एक सर्वथा अनुभवातीत यथार्थता के आधार पर ही रचित होगी। किन्तु ये अपोहात्मक रूप से रचित नहीं होगी, जब कि दिट्नाग के अनुसार ये अपोहात्मक रूप से भी रचित होगी, जैसे अनन्तता इत्यादि की धारणायें। यह हीगेलियन दृष्टिकोण के अनुरूप है। हीगल कहते हैं कि “किसी विकल्प की सामान्यता का उसकी निषेधात्मकता के द्वारा निश्चय होता है। कोई विकल्प उतनी ही दूर तक स्वयं अपने साथ एकात्मक होता है जितने तक वह स्वयं अपने निषेध का निषेध होता

<sup>१</sup> विस डर लॉजिक, १ १८४।

<sup>२</sup> क्रिरी० पृ० ४०। वीट्टो के अनुसार केवल ‘प्रथम क्षण’ ही ‘प्रदत्त’ (निर्विकल्पक) होता है।

<sup>३</sup> जैसे, उदाहरण के लिये पॉलसेन काण्ट, २ पृ० १७१।

<sup>४</sup> तुकी० विशेष रूप से एवरहार्ड के विरुद्ध इनका लेख, पृ० ३५ (कचर्मैन)

<sup>५</sup> तुकी० ऊपर। यहाँ तक कि ‘प्रमेयत्व’ जैसी सामान्य धारणाओं तक की एक कल्पित ‘अप्रमेयत्व’ के रूप में व्याख्या की जानी चाहिये। तुकी० तत्सप० पृ० ३१२. २१ में उद्धृत दिट्नाग के हेतुमुख के स्थल।



है।<sup>१</sup> यह बहुत कुछ इस भारतीय सिद्धान्त के समान प्रतीत होता है कि सभी सामान्य अन्यव्यावृत्त-रूप होते हैं, जैसे एक गो स्वयं अपने निषेध के निषेध से अधिक कुछ नहीं—यह अ-गो नहीं है। हीगल<sup>२</sup> कहते हैं कि “द्वन्द्वन्याय अन्य में, अर्थात् अ-आत्मा में स्वात्मा का नित्य चिन्तन है।” ये कहते हैं कि “निषेधात्मकता विधायकता भी है। विरुद्ध का परिणाम नर्वाधा नास्ति या शून्य नहीं बल्कि स्वयं अपनी विशेष विषयवस्तुओं का एक अनिवार्य निषेध होता है।”<sup>३</sup> अपने विप्रतिषेधों की स्थापना करने के समय काण्ट ने जो ‘कार्य’ किया वह हीगल के अनुसार अत्यन्त महत्त्वपूर्ण था<sup>४</sup>, क्योंकि तब तर्क की एक अनिवार्यता के रूप में द्वन्द्वन्याय पुनः समर्थित हो गया। “किसी भी विकल्प की निश्चितता उसकी विधि के रूप में स्थापित निषेधात्मकता है।” स्पाईनोजा की भी यही मान्यता है—*omnis determinatio est negatio*—और इसका असीम महत्त्व है।<sup>५</sup>

इतनी दूर तक तो हीगल के द्वन्द्वन्याय और दिङ्नाग के सिद्धान्त के बीच पूर्ण समानता है। किसी विकल्प का अर्थ विरुद्ध का प्रतिषेध (अपोह) है। प्रतिषेधात्मकता पारस्परिक होती है। विधि सापेक्षिक होती है, यह स्वयं अपनी विधि ही नहीं होती बल्कि प्रतिषेध भी होती है। अतः हीगल<sup>६</sup> यह मानते हैं कि “प्रकाश प्रतिषेधात्मक है और अन्धकार विधायक है, पुण्य प्रतिषेधात्मक है और पाप विधायक है।”

फिर भी, हीगल और आगे बढ़ते हैं। काण्ट के अनुसार किसी विरोधी के दोनों ही विरुद्ध भाग एक दूसरे को निराकृत करते हैं और पारिणाम शून्यात्मक होता है (*nihil negativum irrepraesentabile*)।<sup>७</sup> हीगल के अनुसार ये दूसरे को निराकृत नहीं करते, परिणाम शून्यात्मक नहीं बल्कि “स्वयं अपने विशेष विषयवस्तुओं का निषेध मात्र होता है।”<sup>८</sup> सम्भवत् इसका अर्थ यह है कि सभी विकल्पों को निषेधात्मक घोषित कर देने के बाद हीगल किसी प्रकार की वास्तविक विधि को ढूँढना अपना उत्तरदायित्व समझते हैं। तब वह यह कहते हैं कि विधि और निषेध दोनों बिल्कुल एक ही हैं।<sup>९</sup> किसी वस्तु का अभाव उसकी सत्ता में निहित एक क्षण है।<sup>१०</sup> वह कहते हैं कि “सत्ता

<sup>१</sup> विस० डर लॉजिक, २ २४०।

<sup>२</sup> एनसाइक्लो० पृ० १९२।

<sup>३</sup> वि० डर लॉजिक, १. ३६

<sup>४</sup> वही २ ४९१

<sup>५</sup> वही १ १००

<sup>६</sup> वही २ ५५

<sup>७</sup> पृ० २५ (कचमैन)।

<sup>८</sup> वीस० उर लॉजिक १ ३६

<sup>९</sup> वही २ ५४

<sup>१०</sup> वही २. ४२।

अपने अन्य, अपने अभाव के नाथ एकात्मक है।" उन प्रतिज्ञा ने कि "प्रत्येक वस्तु वही होती है जहाँ तक कि अन्य होती है, उगती अन्य के द्वारा नन्ता होती है, स्वयं अपने अभाव में वह वह होती है जो वह है, —उन प्रतिज्ञा से आप इस प्रतिज्ञा पर आते हैं कि "नन्ता उही है जो अभाव है" अथवा "विधि और प्रतिषेध विल्कुल एक ही है।" एन तार्किक के रूप में दिङ्नाग, इसके विपरीत यह विचार रखते हैं कि "जो कुछ अन्य है वह एक ही नहीं है"²। यह सत्य है कि एक अन्य दृष्टिकोण में, तर्कालोचन दृष्टिकोण से, एकतत्त्ववादी के रूप में दिङ्नाग संसार के अद्वितीय द्रव्य के अन्तर्गत समस्त विरुद्धत्व का परम तादात्म्य तथा मगम स्वीकार करेंगे। वह सम्पूर्ण की इस "शून्यता"³ को स्वीकार करेंगे। किन्तु इस धार्मिक और तत्त्वमीमाणात्मक दृष्टिकोण का तार्किक के साथ मतर्क विभेद करना चाहिये।

प्रज्ञा और तर्क के विभेद के द्वारा, जो विभेद काण्ट से गृहीत है, दृष्टिकोण की द्विविधता (जो हमें दिङ्नाग में भी मिलती है) हीगल में बनी हुई है। वह कहते हैं⁴ कि "प्रज्ञा निश्चित है और विषय के अन्तर कोटवतापूर्वक पकड़ती है। किन्तु तर्क निषेधात्मक और द्वन्द्वात्मक होता है।" तर्क के लिये विधि और निषेध में कोई अन्तर नहीं है, किन्तु प्रज्ञा के लिये यह अन्तर सर्वमहत्त्वपूर्ण है। तर्क प्रज्ञा की सभी परिभाषाओं का विसर्जन कर देता है और समस्त अन्तरो को एक अविभेदीकृत सम्पूर्णता में विलीन कर देता है।

हीगल और दिङ्नाग के बीच एक और महत्त्वपूर्ण अन्तर है। हीगल शुद्ध विज्ञान में प्रत्यक्ष स्वलक्षण⁵ को उसी प्रकार अस्वीकार करते हैं जिस प्रकार हमारे ज्ञान के दो विजातीय स्रोतों के रूप में इन्द्रियो और प्रज्ञा के बीच के अन्तर को अस्वीकार करते हैं। इनके लिये इन्द्रियाँ आत्मा की विक्रियायें हैं।⁶

¹ वही २. ५५

² यद् विरुद्ध-धर्म-ससृष्टम् तन्न नाना।

³ प्रज्ञापारमिता = शून्यता = ज्ञानम् अद्वयम्।

⁴ वीस० डर लॉजिक १, ६।

⁵ तुकी० फेनॉमिनालॉजिक, पृ० ४२७, वी० ड० लॉजिक, २.४४० और बाद।

⁶ एनसाइ० १४१८। फिर भी, इस विचार का कि ग्राह्यता मात्र विकल्प-रहित होती है, दिङ्नाग के निर्विकल्पक क्षण के लिये भी व्यवहार हो सकता है।

इन्द्रियो, प्रज्ञा तथा तर्क की तीन ज्ञानात्मक शक्तियों से सम्बद्ध काण्ट, हीगल और दिङ्नाग की परस्पर स्थितियों का मोटे रूप से सारांश उपस्थित करते हुये हम निम्नलिखित बातों की स्थापना कर सकते हैं ।

१) काण्ट तीन ज्ञानात्मक शक्तियाँ मानते हैं—इन्द्रियाँ, प्रज्ञा, और तर्क । इनमें से केवल तर्क ही अपोहात्मक या द्वन्द्वात्मक है ।

२) हीगल इन्द्रियो तथा प्रज्ञा के अन्तर को मिटा कर प्रज्ञा तथा तर्क के बीच सम्बन्ध की स्थापना करते हैं । सभी विषयो या विकल्पो को प्रज्ञा अ-द्वन्द्वात्मक रूप से देखती है, किन्तु तर्क द्वन्द्वात्मक रूप से ।

३) दिङ्नाग प्रज्ञा और तर्क के बीच के अन्तर को मिटाते हुये केवल इन्द्रियों और प्रज्ञा के बीच एक मौलिक अन्तर मानते हैं । तब इन्द्रियाँ ज्ञान की अ-अपोहात्मक प्रमाण होती हैं, जब कि प्रज्ञा सदैव ही अपोहात्मक होती है ।

४) काण्ट और दिङ्नाग जिस प्रकार इन्द्रियो और प्रज्ञा के बीच एक मौलिक अन्तर मानने में सहमत हैं, उसी प्रकार स्वलक्षण को समान रूप से ज्ञान का परमार्थ और अ-अपोहात्मक प्रमाण मानते हैं । दूररी और हीगल, स्वलक्षण के अपोहात्मक विनाश में फिस्ते और शेलिङ्ग का अनुसरण करते हैं ।

५) काण्ट की प्रणाली में सत् (स्वलक्षण) तर्क से पृथक् है । हीगल की प्रणाली में दोनों मिश्रित हो जाते हैं । दिङ्नाग की प्रणाली में तर्क के स्तर पर इन्हें पृथक् रक्खा गया है किन्तु ज्ञानमीमासात्मक स्तर पर एकतत्त्ववादी सम्पूर्णता में इनका विलय कर दिया गया है ।

### (ख) जे० एस० मिल और ए० बेन

अन्ततः अब हम यह जान चुके हैं कि कोई भी ऐसा निश्चित विचार नहीं हो सकता जो प्रतिषेध भी न हो । ऐसा विचार जो किसी भी बात का प्रतिषेध नहीं करेगा वह किसी का विधान भी नहीं कर सकेगा । दिङ्नाग कहते हैं कि प्रत्येक शब्द अपने अर्थ को प्रतिषेध (अपोह) के द्वारा व्यक्त करता है । यहाँ मानना गलत है कि प्रतिषेध एक निहित परिणाम है । शब्द स्वयं प्रतिषेधात्मक होता है । प्रतिषेधात्मकता ससार की आत्मा है । अपोह अथवा परस्पर प्रतिषेध प्रज्ञा द्वारा निमित्त सभी निर्धारणों की प्रतिषेधात्मकता है ।

१ फिर भी, सत्ता मात्र की हीगल की धारणा, जो अभाव जैसी ही है, एक सीमा तक उस भारतीय क्षणिकवाद का स्मरण कराती है जो स्वयं अपने ही नाश को व्यक्त करता है ।

ज्योती हमारे मानमित्र चक्षुःस्पन्दित होने लगते हैं और हम अपनी भावना को शाब्दिक चिह्नों द्वारा व्यक्त करने के लिये अनिव्यक्ति को दूटना आरम्भ करते हैं त्योंही विषय विरोध में युक्त हो जाता है और हमारा विचार अपोहात्मक हो चुकता है।<sup>१</sup>

बुद्धि ज्योती विवर्ण करना आरम्भ करती है, अर्थात् इन्द्रियों द्वारा प्रस्तुत सामग्री पर अपोहात्मक रूप से नञ्ज्य होती है त्योंही वह कुछ का प्रतिषेध कर चुकी होती है। इसलिये प्रज्ञा या वाचनविकृत नाम विवर्ण, द्वैधीकरण<sup>२</sup>, अथवा दो भागों में विभाजन है। इन दो भागों में से एक हमारे का पूर्ण प्रतिषेध करता है।

अब हम प्रतिषेध (अपोह) पर कुछ योरोपीय दार्शनिकों के मनो को यह दिखाने के लिये उद्धृत करेंगे कि ये सदैव ही उस समाधान की खोज करते रहे हैं जो भारतीय सिद्धान्त में न्यूनाधिक उपलब्ध है।

जे० एम० मिल<sup>३</sup> का विचार है कि विधायक नाम होते हैं और प्रतिषेधात्मक नाम भी होते हैं। किन्तु कौन विधायक है और कौन प्रतिषेधात्मक यह निश्चिन करना सरल नहीं है क्योंकि प्रतिषेधात्मक अक्सर विधायक रूप से तथा विधायक अक्सर प्रतिषेधात्मक रूप से व्यक्त होते हैं, जैसे “असुखकर” शब्द विधायक है जिसका वास्तविक अर्थ “दुःखकर” है, “निरुद्यमी” शब्द प्रतिषेधात्मक है जिसका वास्तविक अर्थ “काम न करने वाला” है। तब यदि हम यह पूछें कि कौन से शब्द विधायक हैं और कौन से प्रतिषेधात्मक, तो प्रत्यक्षत कोई उत्तर नहीं मिलेगा। ये प्रतिषेधात्मक हैं, इतना ही पर्याप्त है। मिल तब यह टिप्पणी करते हैं कि वैधिक भाषा में “शिष्ट” शब्द “अपराधी” “पुणोहित”, “सैनिक” और “राजनीतिक” आदि का उल्टा है। इसका अर्थ यह होगा कि “शिष्ट” शब्द प्रतिषेधात्मक है। यदि यह किसी निषेध से युक्त न हो तो इसका कोई अर्थ नहीं होगा। किन्तु यदि “शिष्ट” प्रतिषेधात्मक है तो हम यह क्यों न कहे कि सभी शब्द प्रतिषेधात्मक हैं, क्योंकि वह कहते हैं कि “प्रत्येक विधायक शब्द के लिये एक तदनुरूप प्रतिषेधात्मक शब्द का निर्माण किया जा सकता है” और हम यह कभी भी जान नहीं सकते कि कोई शब्द-विशेष विधायक उद्देश्य से बना है या प्रतिषेधात्मक। यह टिप्पणी अपने में प्रतिषेधात्मक नामों के दिङ्नाग के सिद्धान्त के बीज से युक्त है।

<sup>१</sup> पल० पृ० ७ और वाद।

<sup>२</sup> विकल्प=द्वैधीकरण = एकीकरण।

<sup>३</sup> लॉजिक, १.४३ और वाद।

जे० एस० मिल<sup>१</sup> की एक अन्य टिप्पणी भी भारतीय विचारों के समक्ष उपस्थित करने पर अत्यन्त कौतूहलवर्धक बन जाती है। वह कहते हैं कि “शब्दों का एक ऐसा वर्ग है जिसे “अभाववाचक” कहते हैं। अपने आशय में ये एक विधायक और एक प्रतिषेधात्मक दोनों के सम्मिलित आशय के समान होते हैं। ये किसी ऐसी वस्तु के नाम होते हैं जिसमें किसी गुण की उपस्थिति की आशा की जाती थी किन्तु जो इसमें है नहीं। उदाहरण के लिये “अन्धा” शब्द को लीजिये जो “न-देखने” के बराबर नहीं है, क्योंकि यह केवल ऐसी ही वस्तुओं के लिये व्यवहृत हो सकता है जो देख सकते हैं अथवा देख सकते थे, अर्थात् जिनसे देखने की आशा थी।” यह टिप्पणी प्रतिषेध सम्बन्धी दिङ्माग और सिग्वर्ट के सिद्धान्त के बीज से युक्त है और इसे अभाववाचक शब्दों तक ही सीमित नहीं करना चाहिये बल्कि सभी प्रतिषेधात्मक शब्दों तक विस्तृत कर देना चाहिये। निष्कर्ष प्रत्यक्षतः यह होगा कि सभी शब्द “विधायक और प्रतिषेधात्मक दोनों एक साथ” होते हैं क्योंकि किसी न किसी प्रकार सभी अभाववाचक होते हैं।

इस निष्कर्ष की वेन ने दृढतापूर्वक स्थापना की है जिसका परिणाम, जिसकी उन्हें आशा नहीं थी, यह हुआ कि उन पर हीगलवादी नास्तिकता में पतित होने और अनुभववादियों की आस्था के साथ विश्वासघात करने का आक्षेप किया गया।<sup>२</sup>

<sup>१</sup> सम्भवतः लॉक (एसे, बुक २, अ० ८, § १-२) के “अभाववाचक हेतुओं से विधायक विचारों द्वारा सूचित। ये “वास्तविक विधायक” विचार होते हैं, यद्यपि इनका हेतु के उद्देश्य में एक अभाव हो सकता है।

<sup>२</sup> ब्राडले लॉजिक, पृ० १५८ “यह निश्चित रूप से मनोरञ्जक और विधि की विडम्बना ही होती यदि अनुभववादी सम्प्रदाय हीगल की मौलिक त्रुटि कर बैठता। प्रो० वेन के “सापेक्षता के नियम” ने, जिसको जे० एस० मिल ने मान्यता प्रदान की है, कम से कम इसी दिशा में बहक जाने की प्रवृत्ति प्रदर्शित की है। हमारे ज्ञान की, जिस रूप में यह है, दो गुणों के परस्पर प्रतिषेध के रूप में व्याख्या की गई है। इनमें से प्रत्येक की एक विधायक सत्ता भी है क्योंकि अन्य की प्रतिषेध्य के रूप में उपस्थिति है।” (इमोशनस, पृ० ५७१)। मैं यह नहीं कहता कि प्रो० ए० वेन की इस अशुभसूचक उक्ति का अर्थ वास्तव में वही है जो वह कहते हैं, किन्तु उन्होंने इतना पर्याप्त कह दिया है कि वह उन्हें एक करार पर लाकर खड़ा कर देता है। यदि

वास्तव में उन्होंने यह माना है कि नही शब्द एक नाम ही विधायक और निषेधक होते हैं, यह कि ऐसी कोई विधि नहीं है जो नाम ही नाम निषेध भी न हो और न ऐसा कोई निषेध ही है जो नाम ही नाम विधि भी न हो। इनमें यह अनुमित होता है कि न्यय अपने में कोई विधि नहीं है, और न स्वयं अपने में कोई निषेध, बल्कि प्रत्येक शब्द विधि के साथ ही साथ निषेध भी करता है। यह प्रायः दिङ्नाम के मत का ही माराश है और प्रो० ए० वेन उग गर्त का अनुभव दिये बिना ही जिसमें वह गिर रहे हैं, इसी को मानते हैं। उन्होंने प्रत्यक्षतः इन बातों का विचार ही नहीं किया कि प्रतिषेधात्मकता मसार की आत्मा है। उनका विचार था कि विधायक वस्तुयें होती हैं और प्रतिषेधात्मक भी, तथा एक ही शब्द दोनों को व्यक्त करता है (१)। किन्तु यदि एक ही नाम विधायक और साथ ही साथ निषेधक, दोनों की अभिधा है तो यह निश्चित करना सर्वथा असम्भव हो जाता है कि कौन सी वस्तुयें विधायक हैं और कौन निषेधक। वेन<sup>१</sup> कहते हैं कि “वास्तव में विधि और निषेध को सदैव अपने स्थानों के परस्पर परिवर्तन के लिये तैयार रहना चाहिये।” तब एकमात्र सम्भव निष्कर्ष यही है कि सभी निषेधात्मक हैं क्योंकि सभी एक दूसरे के निषेधक हैं।

हम देख चुके हैं कि काण्ट<sup>२</sup> एक तार्किक और यथार्थ विरोध के बीच महत्त्वपूर्ण विभेद करते हैं। वह कहते हैं कि “तार्किक विरुद्धत्व में, अर्थात् विरोध में केवल उसी सम्बन्ध पर ध्यान दिया जाता है जिसके द्वारा किसी वस्तु के विधेय परस्पर एक दूसरे को, तथा विरोध के द्वारा उनके फलों को निराकृत करते हैं।” दोनों में से कौन विधायक है और कौन वास्तव में निषेधक, इस पर ध्यान नहीं दिया जाता। किन्तु प्रकाश और अन्धकार,

अनुभववादी सम्प्रदाय को तथ्यों का कोई ज्ञान था तो वे अवश्य यह जानते रहे होंगे कि हीगल का अपराध श्रुति में नहीं बल्कि ‘सापेक्षता’ में निहित था। एक बार प्रो० वेन के साथ यह कह दीजिये कि “हम केवल सम्बन्धों को ही जानते हैं,” एक बार यह कहिये कि ये सम्बन्ध प्रतिषेध और विधि के बीच होते हैं, तो आप अभिजात हीगलवाद के मुख्य सिद्धान्त को मान चुके होंगे।

<sup>१</sup> लॉजिक, १, ५८

<sup>२</sup> तुकी० एसे० ऑन नेगेटिव मैग्नीच्यूड्स पृ० २६ (कचमैन सस्करण)।  
नकी० क्रिरी०।

शीत और उष्ण आदि का विरोध गत्यात्मक है। विरुद्ध के दोनो ही भाग यथार्थ हैं। यह विरुद्धत्व तार्किक विरोध नहीं बल्कि यथार्थ अन्यत्व और गत्यात्मक विरुद्धत्व है।

हम देख चुके हैं कि धर्मकीर्ति ने भी इसी सिद्धान्त को व्यक्त किया है।<sup>१</sup> वह कहते हैं कि परस्पर परिहार सभी वस्तुओं को आवृत्त करता है चाहे वह सत् हो या असत्। दूसरी ओर, गत्यात्मक विरोध केवल कुछ यथार्थ युग्मों में ही उपस्थित होता है। नील और अ-नील के बीच विरोध तार्किक है। प्रथम द्वितीय का उतना ही प्रतिषेध्य है जितना द्वितीय प्रथम का। नील और पीत के बीच, घट और पट के बीच का विरोध केवल अन्यत्व मात्र है। धर्मोत्तर कहते हैं कि “सभी परमाणु एक ही स्थान को ग्रहण नहीं करते किन्तु उनकी अवधि एक दूसरे के साथ हस्तक्षेप नहीं करती।” ये सभी शान्तिपूर्वक निकट सान्निध्य में विद्यमान रहते हैं।

अब, काण्ट और धर्मकीर्ति द्वारा इतने स्पष्ट रूप से विभेदित इन दो प्रकार के विरोधों को एक ओर बेन ने तथा दूसरी ओर हीगल ने सम्मिश्रित कर दिया है। बेन<sup>२</sup> कहते हैं कि ‘कोई यह मान सकता है कि एक कुर्सी एक निरपेक्ष और असम्बद्ध तथ्य है जिसमें कोई भी विरुद्ध, विपरीत अथवा सह-सम्बद्ध तथ्य निहित नहीं है। किन्तु स्थिति इसके सर्वथा विपरीत है।’<sup>३</sup> इससे वह अ-कुर्सी भी अभिप्रेत है जिसका अर्थ अत्यन्त विस्तृत है। इस प्रकार, बेन के अनुसार, कुर्सी केवल अ-कुर्सी का प्रतिषेध है और अ-कुर्सी केवल कुर्सी का प्रतिषेध। दोनों ही भाग एक दूसरे के प्रतिषेधक हैं।

### ( ग ) सिग्वर्ट

सिग्वर्ट ने उसी समस्या को लिया है जिसने जे० एस० मिल, ए० बेन, और एफ० एच० ब्राडले को अमित किया और जो वही प्रतीत होती है जिसका दिङ्नाग ने अपनी महान् कृति के पाँचवें अध्याय में विशद विवेचन किया है। दिङ्नाग कहते हैं कि “सभी शब्द प्रतिषेधात्मक हैं”। “कुछ नाम, तथाकथित ‘अभाववाचक’ नाम, एक साथ ही प्रतिषेधात्मक और त्रिधायक दोनों होते हैं”, ऐसा मिल का कथन है। “सभी नाम सदैव ही

<sup>१</sup> न्याविटी० पृ० ७० २२।

<sup>२</sup> लॉजिक, १ ६१।

एक साथ प्रतिपेधात्मक और विधायक होते हैं," ऐसा वेन कहते हैं। ब्राइले<sup>१</sup> का कथन है कि "नतकं रहिये। क्या आप का वाक्य मनुष्य वही है जो आप कहते हैं? आप हीगेलियन द्वन्द्वात्मकता के मनु में गिर रहे हैं।" और ऐसा प्रतीत होता है कि सिग्वर्ट ने ब्राइले के नतकंतामूचक मनेत को मुन लिया। उन्होंने वह मंत्र कुट्ट सतकंता बरती है जिनमें हीगेलियन मनु में न गिरे। किन्तु इन्हे इसमें कहाँ तक सफलता मिल गयी है उन्हे हम आगे देखेंगे।

इनका<sup>२</sup> कहना है कि "इस मिद्धान्त को कि सभी वस्तुयें हाँ और नहीं से, सत्ता और अभाव से युक्त होती हैं, सबसे पहले धॉमन कैम्पानेला ने, जैसा कि ट्रेण्डेलेन्वर्ग ने सकेत किया है, व्यक्त किया था। इस मत के अनुसार किसी निश्चित वस्तु की उतनी ही सत्ता होती है जितनी कि वह अन्य नहीं है।" 'यह मनुष्य है'—यह विधायक है, किन्तु यह इसलिये मनुष्य है क्योंकि यह न तो पापाण है, न तो सिंह है, न गर्दभ है, इत्यादि।" सिग्वर्ट इस दृष्टिकोण को अस्वीकृत करते हैं क्योंकि यह पूर्ण हीगलवाद का मार्ग प्रशस्त करने वाली एक खतरनाक नास्तिकता है, क्योंकि यह तर्क और यथार्थता की अस्तव्यस्तता से युक्त है। किन्तु आप यह स्वीकार करते हैं कि तब वह प्रतिपेध की व्याख्या करने में असमर्थता का अनुभव करते हैं। वह कहते हैं<sup>३</sup> कि "प्रश्न इस बात का है कि हमें यथार्थता के समार के ज्ञान के लिये उन आत्मनिष्ठ परिधियों की क्या आवश्यकता है जिनमें हमारे प्रतिपेधात्मक विचारों के कोई भी प्रतिरूप ढूँढे नहीं जा सकते।" इस प्रश्न का कोई उत्तर नहीं दिया गया है। सिग्वर्ट प्रत्यक्षत प्रतिपेधात्मकता के मूल्य पर हीगलवाद के अन्तर्गत चले जाते हैं। सभी नामों को विधायक होना चाहिये क्योंकि प्रतिपेधात्मक नामों का कोई प्रतिरूप ढूँढा नहीं जा सकता।

तदनन्तर आप आगे यह पूछते हैं कि क्या आसवादित्व की प्रतिपेध द्वारा व्याख्या की जा सकती है? 'मनुष्य' की प्रत्येक 'अ-मनुष्य' के साथ असंगति है। एक ही वस्तु एक साथ ही मनुष्य और अ-मनुष्य नहीं हो सकती।

<sup>१</sup> लॉजिक, २ पृ० १५८।

<sup>२</sup> लॉजिक, १ १७१।

<sup>३</sup> वही।



किन्तु एरिस्टॉटिल का अ मनुष्य ( *οὐκ ἀνθρώπος* ) वास्तविक नहीं है।<sup>१</sup> इसका अर्थ मनुष्य को छोड़कर वाद के विश्व का सब कुछ है। इसका अर्थ यह है कि मनुष्य का आकार अनुपस्थित है। सिग्वर्ट कहते हैं कि 'मनुष्य के आकार की अनुपस्थिति स्वयं अपने में अन्य आकार नहीं है।' इस प्रकार 'अ-क' के यथार्थ न होने के कारण सिग्वर्ट यह निष्कर्ष निकालते हैं कि उन सभी वस्तुओं के बीच कोई विरुद्धत्व नहीं है जो 'क' और 'अ-क' के अन्तर्गत सम्मिलित हैं। इनका एक दूसरे के निकट बिना किसी सघर्ष के ही सह-अस्तित्व हो सकता है। यह कि इनको एक ही उद्देश्य का विषय नहीं बनाया जा सकता, अनुभव द्वारा ज्ञात सत्यता है जिसकी 'प्रतिषेध द्वारा व्याख्या नहीं की जा सकती। इस प्रकार सिग्वर्ट प्रतिषेध का विसर्जन कर देते हैं और हीगलवाद के खतरो के अन्तर्गत चले जाते हैं। 'मनुष्य' नाम विशुद्ध विधायक है और इसमें कोई प्रतिषेध नहीं है, तथा 'अ-मनुष्य' नाम सर्वथा कुछ नहीं है।<sup>२</sup>

फिर भी, सिग्वर्ट के अनुसार एक स्थिति ऐसी है,<sup>३</sup> जहाँ 'प्रतिषेध के द्वारा विरोध की उत्पत्ति को अस्वीकार करना असम्भव प्रतीत होता है।'

<sup>१</sup> सिग्वर्ट काण्ट के असीम निश्चय पर व्यग्न करते हुये उसे हास्यास्पद बताना चाहते हैं ( वही, पृ० १८२-१८५ )। लॉत्स क्रोधपूर्वक इस पर आक्रमण करते हैं (लॉजिक<sup>२</sup>, पृ० ६२)। किन्तु एच० कोहेन इसका पक्ष लेते हैं ( लॉजिक, पृ० ७४ )। बौद्धों के दृष्टिकोण से असीम निश्चय के विरुद्ध समस्त अपभाषणों को इस बात के सकेत द्वारा त्याग दिया गया है कि 'अ-क' उसी मात्रा में यथार्थ है जिस मात्रा में 'क', क्योंकि ऐसा कोई 'क' नहीं है जिसका 'अ-क' से निहित अन्तर न हो। दोनों ही अपोहात्मक हैं। साथ ही 'क' भी उतना ही असीम है जितना 'अ-क'। यह निश्चय कि "यह श्वेत है", दो असीमितताओं के बीच विभाजन-रेखा को व्यक्त करता है। इसे सिग्वर्ट परोक्ष रूप से उस समय स्वीकार करते प्रतीत होते हैं जब वह कहते हैं कि "श्वेत" को सीमित करना चाहिये अन्यथा यह भी असीम होगा। तुकी० वही, पृ० १८२।

<sup>२</sup> सिग्वर्ट प्रत्यक्षतः यह सोचते हैं कि मनुष्य और सिंह के विकल्पो में उसी समय परस्पर विरोध होगा जब सिंह मनुष्य पर आक्रमण करके उसका भक्षण कर जायगा।

<sup>३</sup> वही, पृ० १८५।

‘अभाववाचक’ नाम ऐसे ही हैं।<sup>१</sup> “यद्यपि इनके अतिरिक्त कि ‘अन्धता’ का अर्थ ‘न देखना’ है, अन्य किसी प्रकार देखने और अन्धता के बीच सम्बन्ध को व्यक्त करना वास्तव में सम्भव है ?” “अन्धता” तब उद्दिष्ट का मात्र अभाव होगा और प्रतिषेध द्वारा उत्पन्न विरोध से मुक्त होगा।” तब सर्वथा एक ही बात होगी चाहे हम एक भाग को अन्धीकार करें और दूसरे भाग की स्थापना करें, चाहे हम यह कहें कि “वह देखता नहीं” अथवा यह कि “वह अन्धा है”। इस प्रकार देखने का अर्थ होगा “अन्धता नहीं” और “अन्धता” का अर्थ होगा “न देखना”। कम से कम कुछ नाम स्वयं अपने में प्रतिषेधक होंगे, और तब हीगलवाद का सफ़ट पुनः आगमन होगा। सिग्वर्ट<sup>२</sup> कहते हैं कि “ऐसा नहीं है” इसकी स्थापना के लिये किसी प्रमाण की आवश्यकता नहीं है। यदि मनुष्य नहीं देखता तो यह कारण नहीं बताया जाता कि वह नहीं देखता। किन्तु यदि यह कहा जाय कि वह अन्धा है तब उससे यह सूचित होता है कि वह सत्य, जिससे वह देख सकता था, नष्ट हो गया है।” मनुष्य, प्रत्यक्षतः, ध्यान की कमी या दूरी के कारण भी अपनी दृश्यशक्ति के ह्लाम के बिना ही देखने में असमर्थ हो सकता है। तब वह “नहीं देखता होगा” किन्तु अन्धा नहीं होगा।

कोई भी व्यक्ति प्रोफेसर सिग्वर्ट जैसे असाधारण सूक्ष्मबुद्धि तर्कशास्त्री को इस प्रकार की लचर दलील प्रस्तुत करता देखकर आश्चर्य करेगा। वह यह भूल गये प्रतीत होते हैं कि कोई मनुष्य एक साथ ही और एक ही आशय में ‘अन्ध’ और अ-अन्ध दोनों नहीं हो सकता। किन्तु वह भिन्न समयों में और भिन्न आशयों में भलीभाँति ‘अन्ध’ और ‘अ-अन्ध’ हो सकता है। तब वास्तव में देखना और अन्धता एक दूसरे को निराकृत नहीं करेंगे। अन्यथा ये दोनों निश्चित रूप से एक दूसरे को निराकृत करने वाले हैं, अर्थात् दोनों ही विधायक और दोनों ही प्रतिषेधक हैं।

इस प्रकार यह स्थापना करने के बाद कि अभाववाचक नाम वास्तव में विधायक होते हैं, सिग्वर्ट इस अगले स्तर की स्थापना के लिये भी बाध्य हैं कि कोई निषेधक नाम होने ही नहीं, सभी विधायक होते हैं। वास्तव में वह कहते हैं<sup>३</sup> कि “समस्त निषेध का केवल निश्चय के क्षेत्र में ही कोई अर्थ होता

<sup>१</sup> यहाँ सिग्वर्ट प्रत्यक्षतः जे० एस मिल और लॉक द्वारा आरम्भ विवाद को अपना विषय बनाते हैं।

<sup>२</sup> वही, पृ० १८६।

<sup>३</sup> वही, पृ० १८१।

से हो सकता है कि एक वस्तु अनिवार्यतः दूसरी के अभाव के अन्तर्गत सम्मिलित होती है ।<sup>१</sup>

८) प्रत्येक वस्तु, सर्वप्रथम, उसी सामान्य के अन्तर्गत निहित प्रकरो को व्यावृत्त करती है ।<sup>२</sup>

९) अन्य सभी वस्तुयें उन सामान्यों के परस्पर परिहार के द्वारा व्यावृत्त होती हैं जिनके अन्तर्गत वे निहित होती हैं ।<sup>३</sup>

१०) यह साक्षात् और परोक्ष विरोध ( अथवा अन्यत्व ) लाक्षणिक है ।<sup>४</sup> यह तादात्म्य को तो वचित करता है किन्तु शान्तिपूर्ण सहअस्तित्व को नहीं ।<sup>५</sup>

११) एक गत्यात्मक विरोध भी होता है जैसे कि शीत और उष्ण के बीच ।<sup>६</sup> यह वास्तव में हेतुत्व<sup>७</sup> होता है और उष्ण तथा अ-उष्ण के लाक्षणिक विरोध में हस्तक्षेप नहीं करता । लाक्षणिक विरोध इनके तादात्म्य का निवारण करता है, और गत्यात्मक इसकी सहावस्था का ।<sup>८</sup>

<sup>१</sup> वही वस्तुनोस् तु अन्योन्य-अभाव-अव्यभिचारितया विरोध ,

<sup>२</sup> प्रसमु० अ० ५ २७ ये सभी किसी गृहयुद्ध में राजा के पुत्रों के समान होती हैं ।

<sup>३</sup> वही, अ० ५ २८ “शिशपा शब्द घट को साक्षात् व्यावृत्त क्यों नहीं करता ? क्योंकि कोई सजातीयता नहीं है ।” किन्तु घट मिट्टी के पात्रों के सामान्य के अन्तर्गत आता है और शिशपा वृक्ष-सामान्य के अन्तर्गत, और ये दोनों पुनः ‘पार्थिवत्व’ सामान्य के अन्तर्गत आते हैं । अतः शिशपा घट को उसी प्रकार व्यावृत्त करता है “जिस प्रकार किसी मित्र के शत्रु को”, साक्षात् नहीं ।

<sup>४</sup> न्यायिटी० पृ० ७० ७३ ‘लाक्षणिकोऽयम् विरोध’ ।

<sup>५</sup> वही पृ० ७० २० ‘सत्यं अपि च अस्मिन् विरोधे सहावस्थानाम् स्यादपि ।’

<sup>६</sup> वही, पृ० ७०, २२ ‘वस्तुन्य एव कतिपये ।’

<sup>७</sup> वही, पृ० ६८ ९ ‘यो यस्य विरुद्धः स तस्य किञ्चित्कर एव विरुद्धो जनक एव ।

<sup>८</sup> वही, पृ० ७०, २० ‘एकेन विरोधेन शीतोष्णयोर एकत्वम् वार्यते , अन्येन सहावस्थानम् ।’

१२ ) एक ही अधिष्ठान के दो गुण केवल व्यावृत्ति की न्यूनता या अधिकता के द्वारा ही भिन्न होते हैं ।<sup>१</sup>

१३ ) विरोध केवल निश्चित विवर्तों के ही बीच हो सकता है । सर्वथा अनिश्चित वस्तु-स्वलक्षण तथा मात्र ही नाय विज्ञान मात्र का क्षण दोनों ही विरोध के नियम की पहुँच के बाहर हैं । ये अ-अपोहात्मक होते हैं ।<sup>२</sup> ये समस्त विभेद को, अर्थात् समस्त विरोध को वर्जित करते हैं ।

वाम्त्व में, तृतीय प्रकार-अभावी और परम्पर-परिहाणी दो विवर्तों के बीच लाक्षणिक विरोध होता है, और दूसरी ओर, अन्यत्व मात्र अथवा गत्यात्मक विरोध होता है जो मध्यवर्ती मदम्यो को स्वीकार करता है और जिसमें विरोधी भाग एक दूसरे के प्रतिषेध को नाक्षात् व्यक्त नहीं करते । जे० एम० मिल और सिग्वर्ट, दोनों यह मानते हैं कि "दुःखकर" विधायक है, यह सुखकर का प्रतिषेध मात्र नहीं है, और "अन्धता" भी ऐसा ही है । किन्तु ये हम बात को भूल जाते हैं कि एक ही तथ्य एक ही समय और एक ही आशय में सुखकर और दुःखकर नहीं हो सकता । यदि दुःखकर अ-सुखकर से कुछ अधिक है तो ऐसा इसी लिये है कि अ-सुखकर आगे भी मात्र अ-सुखकर और दुःखकर में अविविभाजित है जो मात्र अ-सुखकर से अधिक है । विरोध सदैव एक पूर्ण द्वैधत्व होता है । हम किसी युग्म के एक भाग का समर्थन करते हैं अथवा दूसरे का अस्वीकार—दोनों एक ही है । स्थिति उस समय परिवर्तित होती है जब विभाजन पूर्ण द्वैधीकरण नहीं बल्कि तीन या अधिक भागों में विभाजन होता है । नील और अ-नील विरुद्ध है, नील अ-नील नहीं है और अ-नील नील नहीं है । किन्तु नील और पीत परोक्ष रूप से ही विरुद्ध है । नील के प्रतिषेध का अर्थ पीत का विधान नहीं है और न पीत के प्रतिषेध का अर्थ नील का विधान । पीत अ-नील के अन्तर्गत सम्मिलित है और केवल इसी कारण इसका नील के साथ असवादित्व है । इस प्रकार, नील अ-नील नहीं है, और अन्ध अ-अन्ध नहीं है, और एक गो अ-गो नहीं है, और एक वृक्ष अ-वृक्ष नहीं है, इत्यादि, इत्यादि । सभी शब्द इस आशय में प्रतिषेधात्मक हैं ।

इसलिये नील और पीत असवादक हैं जैसा कि अभी उल्लेख किया गया है, पीत अ-नील में सम्मिलित है और नील अ-पीत में । किन्तु वृक्ष और शिशापा असवादक नहीं है क्योंकि शिशापा अ-वृक्ष में सम्मिलित नहीं

<sup>१</sup> प्रसमु० ५ २८ ।

<sup>२</sup> न्यायिटी० पृ० ७० ७ 'न तु अनियत आकारोऽर्थ क्षणिकत्वात् ( क्षण=स्वलक्षण = विधि-स्वरूप = प्रत्यक्ष=परमार्थ सत् ) ।

है। इसलिये इनमे बौद्धों के तादात्म्य-नियम के आशय मे तादात्म्य है। असवादित्व की अनुपलब्धि और विरोध के नियम द्वारा पूरी तरह व्याख्या हो जाती है।<sup>१</sup> सभी निश्चित वस्तुयें हाँ या नहीं मे निहित होती है। किन्तु क्या इसका यह अर्थ है कि बौद्ध हीगलवादी नास्तिकता मे पतित हो गये हैं? माध्यमिक तो निश्चित रूप से हुये हैं किन्तु नैयायिक नहीं। इनके मोक्ष का नीचे वर्णन किया जायगा।

### (घ) विधि क्या

अब, यदि सभी नाम और विकल्प प्रतिषेधात्मक है, यदि उनमे निहित प्रतिषेध के बिना उनका कोई भी अर्थ नहीं है, और यदि दूसरी ओर, प्रत्येक विकल्प किसी अभिप्रेत सविकल्पक निश्चय मे एक विधेय है, तो क्या इसका यह अर्थ नहीं है कि सभी निश्चय भी इसी प्रकार प्रतिषेधात्मक हैं? क्या

<sup>१</sup> सिग्वर्ट के अनुसार ( वही, पृ० १७९ ) इस बात के कोई नियम नहीं दिये जा सकते कि क्यो कुछ गुण असवादक होते हैं। इनको एक साथ एक उद्देश्य का विधेय नहीं बनाया जा सकता, किन्तु इसकी प्रतिषेध द्वारा व्याख्या नहीं की जा सकती। यह एक परमार्थ सत् है। बौद्धों के अनुसार यह सदैव ही अनिवार्यतः विरोध के नियम के अन्तर्गत आता है। एरिस्टॉटिल के समय से ही तर्कशास्त्र मे प्रतिषेध के दो आधारों का विभेद किया गया है—एक अभावार्थकता तथा दूसरा असंवादित्व। प्रथम, प्रत्यक्षतः वास्तविक अनुपलब्धि निश्चय, 'अ-प्रत्यक्ष' का निश्चय जो सविकल्प निश्चय के अनुरूप है, जैसे इस प्रकार का निश्चय कि "यहाँ कोई घट नहीं है ( क्योंकि हमे किसी का प्रत्यक्ष नहीं हो रहा है )", दूसरा प्रतिषेधात्मक व्याप्ति अथवा व्यतिरेक है जो दो विकल्पों ( अथवा विधेयों ) और एक निषेधक योजक से युक्त होता है। यह बाद वाला विरोध के नियम पर आधारित है और इसलिये इसे, स्वयं सिग्वर्ट के वक्तव्य के अनुसार दो निश्चयों के बीच असवादित्व मानना चाहिये। जिस प्रकार विधायक निश्चयों की दशा मे हमने मुख्य निश्चय ( एक विकल्प से ) और व्याप्ति निश्चय ( दो विकल्पों के बीच ) के बीच अन्तर की स्थापना की है, और जिस प्रकार 'है' क्रिया का प्रथम दशा मे अर्थ सत्ता है और दूसरी दशा मे 'योजक', ठीक उसी प्रकार हम प्रतिषेधात्मक पक्ष मे भी इसी अन्तर की स्थापना करते हैं। अभाव-त्मकता का अर्थ अभाव है। असवादित्व का अर्थ विच्छेद है। प्रथम को अभाव-प्रतिषेध और द्वितीय को सम्बन्ध-प्रतिषेध कहते हैं।

एग्जिस्टेंसिल उस समय सर्वथा गलत थे जब उन्होंने निश्चय की परिभाषा में विधि और निषेध के विभाजन को सम्मिलित किया था ? क्या यह सम्भव है कि गीगल ठीक हैं, और मन्नार में केवल प्रतिषेध ही है, कोई भी विधि नहीं ? क्या मिग्वर्ट गलत रास्ते पर थे जब वह प्रतिषेध के अस्तित्व की पुष्टि करने में भ्रमित थे ? इन प्रश्नों का भारतीय उत्तर निम्नलिखित है । किसी एक विकल्प तथा तदनुसार सविकल्पक निश्चय के बीच का समीप्यन्तर इस तथ्य में निहित है कि यह वादवादा दो विज्ञानीय धर्मों में युक्त होता है जिनमें से एक अ-अपोहात्मक उद्देश्य तथा दूसरा एक अपोहात्मक विधेय होता है । विधि उद्देश्य में, इदन्ता धर्म में निहित होती है । उदाहरण के लिये “उत्पत्तिमान” विकल्प नित्यत्व के प्रतिषेध में अधिक कुछ नहीं, और ‘नित्यत्व’ का विकल्प ‘उत्पत्ति’ के प्रतिषेध में अधिक और कुछ नहीं । स्वयं अपने में ये विकल्प किसी भी यथार्थता में, किसी भी विधि में युक्त नहीं होते । स्वयं अपने से ये एक दूसरे को निराकृत करते हैं । इन निश्चय से कि “घट उत्पत्तिमान है”, अथवा अधिक उपयुक्त इनसे कि “यह कुछ ऐसा है जो उत्पत्तिमान है” अपने इदन्ता धर्म में एक यथार्थ विधि से युक्त है । इस प्रकार, “अर्थ और प्रामाणिकता” में युक्त कोई विकल्प उसी मात्रा में विधायक होता है जिसमें वह किसी ‘इदन्ता’ धर्म में युक्त होता है । यह परोक्षत भी विधायक हो सकता है, किन्तु स्वयं अपने में यह अनिवार्यतः प्रतिषेधात्मक अथवा अपोहात्मक होता है । किसी मूर्त विकल्प, जैसे किसी घट अथवा ‘घटत्व’ के सम्बन्ध में भी ऐसा हो होता है । यदि विकल्प स्वयं अपने में विधायक होता तो यह निश्चय कि ‘घट है’ एक व्यर्थ की पुनरुक्ति से युक्त होता और यह निश्चय कि “घट नहीं है” व्यर्थ के विरोध से ।<sup>१</sup> कोई विकल्प अथवा नाम केवल किसी निश्चय में ही विधायक बनता है । मिग्वर्ट का विचार था कि प्रतिषेध का केवल किसी निश्चय में ही कोई अर्थ होता है,<sup>२</sup> और यह कि सभी नाम स्वयं अपने में विधायक होते हैं । विपरीत मत है । विधि केवल किसी प्रत्यक्षात्मक निश्चय में ही ( अथवा किसी न्यायवाक्य के पक्ष आधार-वाक्य में ही ) अपने को प्रगट करती है । स्वयं अपने में सभी विधेय, अर्थात् सभी विकल्प और नाम प्रतिषेधात्मक हैं । विकल्प में स्वयं अपने से कोई विधायकता नहीं होती । यह कि अपने में यह मत्ता के किसी भी धर्म से युक्त नहीं होता, काण्ट भी सत्त्वमीमासात्मक तर्क की समीक्षा के समय सिद्ध कर चुके हैं ।

<sup>१</sup> तुकी० भाग दो, पृ० ३०५ और ४१५ ।

<sup>२</sup> लॉजिक १ १८१-२ ।

निष्कर्ष यह है कि एरिस्टॉटिल परोक्ष रूप से ठीक था। उसकी परिभाषा को इस आशय में अवश्य परिवर्तित करना चाहिये कि प्रत्येक सविकल्पक निश्चय में विधि का धर्म और प्रतिषेध का धर्म होता है।<sup>१</sup> निश्चय दो सर्वथा विजातीय वस्तुओं के बीच एकत्व होता है। यह किसी सत् के क्षण के प्रति विज्ञानात्मक विषय के सन्दर्भ से युक्त होता है। हीगल ने उस समय गलती की थी जब उन्होंने ज्ञान के दो स्रोतों के अन्तर का त्याग किया, और सिग्वर्ट भी इसलिये गलत थे कि उन्होंने प्रतिषेध की शक्ति के महत्त्व को पर्याप्त स्वीकार नहीं किया। किन्तु सिग्वर्ट यह मानने में ठीक थे कि यथार्थता को जब बाहर से लाया जाता है तभी वह प्रतिषेध से युक्त होती है। उनको इतना और जोड़ना चाहिये था एक विकल्प या नाम भी जब बाहर से लाया जाता है तभी वह विधि से युक्त होता है। यही वह उत्तर है जो दिङ्नाग ने सम्भवतः योरोपीय तर्कशास्त्र के इन तीन प्रतिनिधियों को दिया होता।

शुद्ध अथवा यथार्थ विधि प्रत्येक इन्द्रियज्ञान के प्रथम क्षण मात्र में ही निहित होती है। मान लीजिये कि हमें एक तात्कालिक प्रतिभास हुआ। हम पर प्रहार किया गया। यह प्रतिभास स्पष्ट और प्रखर है। हम हतप्रभ हो जाते हैं। इसके प्रथम क्षण में हमें कोई विकल्प नहीं होता। किन्तु सर्वथा अनिश्चितता की यह स्थिति केवल एक क्षण तक ही रहती है। दूसरे ही क्षण में यह स्पष्ट होना आरम्भ हो जाती है और स्थिति क्रमशः निश्चित हो जाती है। प्रज्ञा की प्रक्रिया क्रमिक विकास की शक्ति रखती है। हम उसी मात्रा में प्रज्ञा द्वारा ग्रहण करते हैं जिस मात्रा में हम प्रतिषेध करते हैं। सिग्वर्ट पूछते हैं कि यथार्थता के ज्ञान के लिये हमें अखिर प्रतिषेध की आत्मनिष्ठ परिधि की क्यो आवश्यकता पड़ती है, जब हम प्रत्यक्षतः उसका उतनी भली प्रकार साक्षात् ज्ञान प्राप्त कर सकते हैं? इस प्रश्न का एक मात्र सम्भव उत्तर यह है कि हमारे पास ज्ञान के दो सम्मिश्रित स्रोत हैं और इनमें से केवल एक ही साक्षात् है। इन्द्रियों को विषय 'प्रदत्त'<sup>२</sup> होते हैं किन्तु उनका विकल्प नहीं होता। उनका विकल्प एक

<sup>१</sup> यह निश्चय कि "यह घट है" और "यह घट नहीं है," दोनों ही इस दृष्टिकोण, इदन्ता धर्म में विधायक है, और "घट" तथा अ-घट" के धर्म में प्रतिषेधात्मक क्योंकि घट अ-घट का प्रतिषेध है। दोनों परस्पर प्रतिषेध्य हैं और 'इदन्ता' धर्म के द्वारा ही विधायक होते हैं। यह ऐसी स्थितियों में और स्पष्ट हो जाता है, जैसे "यह अनित्य है" और "यह नित्य नहीं है"।

<sup>२</sup> इन्द्रिय-प्रत्यक्ष (निर्विकल्पक प्रत्यक्ष) विषय 'स्व-सत्तया प्रमाणम्' होता है, प्रज्ञा या अनुमान के लिये वह 'ज्ञातत्वेन' (= अपोहेन) प्रमाणम् होता है, तुकी० ताटी० पृ० ९८।

सतत प्रगतिमान प्रतिषेध की प्रक्रिया द्वारा क्रमशः होता है। 'अ-क' विषय से युक्त निश्चय इस आशय में अनन्त है, किन्तु यह विज्ञान के प्रथम क्षण के बाद तत्काल आरम्भ हो जाता है। हमें तब तक नील का ज्ञान नहीं हो सकता जब तक हम उसका अ-नील से विभेद नहीं करते। जो यह मानते हैं कि वे, उदाहरण के लिये, एकमात्र अपनी इन्द्रियो से नाक्षात् प्रत्यक्ष करते हैं उन्हें जैसा कि जिनेन्द्रबुद्धि<sup>१</sup> कहते हैं, एक ही विषय में तत्काल ही वृक्ष और अ-वृक्ष दोनों को एक साथ देखना चाहिये। किन्तु प्रतिषेध प्रज्ञा का कार्य है इन्द्रिय-प्रत्यक्ष का नहीं। ज्ञान के दो स्रोतों में से एक विधि है और दूसरा प्रतिषेध।

सभी योरोपीय दार्शनिकों में से हबर्ट ही एक ऐसे प्रतीत होते हैं जिन्होंने<sup>२</sup> बौद्धों की ही भाँति, विज्ञानमात्र को विधि के साथ समीकृत किया है।<sup>३</sup> वह<sup>४</sup> कहते हैं कि "विज्ञान में, बिना हमारे ध्यान में आये ही, सत्ता मात्र निहित होती है। विकल्प में हमें उसके विरुद्ध के प्रतिषेध द्वारा उसका नये सिरे से निर्माण आरम्भ करना चाहिये।"

यह उन आलोचकों को भी उत्तर है जिन्होंने स्वलक्षण की धारणा को अपोहात्मक रूप से नष्ट कर देना सम्भव माना है। निःसन्देह सत्तामात्र, हेतुत्व मात्र, विषयमात्र, और स्वलक्षण का प्रज्ञा विरुद्ध के प्रतिषेध द्वारा "नये सिरे से निर्माण" करती है। किन्तु इस अथवा उस विज्ञान का विशेष तथ्य, इस अथवा उस क्षण का विशेष अर्थक्रियाकारित्व, वस्तुस्वलक्षण, "जो अन्यत्व के लेश से भी युक्त नहीं होता," परमार्थ-सत् होता है और इसी के अनुरूप विज्ञान विधि-स्वरूप होता है।

हीगलवादी प्रतिषेधात्मकता के परिहार के प्रयास में काण्टोत्तर जर्मनी के इस प्रमुख दार्शनिक का अनुसरण करना अत्यन्त उपयोगी है। इसके प्रयास

<sup>१</sup> तुकी० ऊपर।

<sup>२</sup> तुकी० फिर भी, काण्ट की यह टिप्पणी (क्रिरी० पृ० १४१) "किसी ऐन्द्रिक अन्तःप्रज्ञा में यथार्थता की सर्वथा अनुपस्थिति का स्वयं कभी भी प्रत्यक्ष नहीं हो सकता।" और वही, पृ० ११७ "जो प्रत्यक्षात्मक निश्चय में इन्द्रिय-प्रत्यक्ष के अनुरूप होता है यथार्थता या स्वलक्षण का निर्माण करता है।" फलस्वरूप विशुद्ध विज्ञान (कल्पनापोषप्रत्यक्ष) स्वलक्ष के अनुरूप, और विधिस्वरूप अथवा सत्तामात्र होता है।

<sup>३</sup> स्वलक्षणम्=परमार्थ-सत्=विधिस्वरूपम्=निर्विकल्पक-प्रत्यक्षम्।

<sup>४</sup> मेटाफिजिक २, § २०२, तुकी ऊपर पृ० २२७।



कदाचित् ही सफल पाये जायेंगे, और यह अधिक उल्लेखनीय है, क्योंकि समाधान अत्यन्त निकट है और इसके अपने शब्दों में प्रायः अर्धव्यक्त हुआ है। इस तथ्य से अमित होकर कि यथार्थता ज्ञान के लिये सर्वथा व्यर्थ होते हुये भी अपरिहार्य है, यह दार्शनिक<sup>१</sup> कहता है कि “इन मतों (स्पाइनोजा, हीगल तथा अन्य के) में स्वयं प्रतिषेध तथा इसके कल्पित विषयात्मक आधार के बीच, स्वयं अपने में निहित वैयक्तिकता और वस्तुओं के नानात्व में प्रत्येक की अद्वितीयता के बीच, सदैव एक अस्तव्यस्तता निहित है। जो वह नहीं है वह उनकी सत्ता या स्वभाव के कभी भी आधोन नहीं हो सकता। यह तो तुलनात्मक विचार द्वारा उनमें बाहर से आयातित किया जाता है।” प्रतिषेध तुलनात्मक अथवा विभेदात्मक विचार होता है। प्रतिषेध और विभेदात्मक विचार परस्पर विकार्य शब्द हैं। हीगल उस समय बिल्कुल ठीक थे जब उन्होंने कहा था कि प्रतिषेधात्मकता ससार की आत्मा है। किन्तु ससार का शरीर प्रतिषेध नहीं है। यह विधि और यहाँ तक कि विधि-स्वरूप है। सिग्वर्ट<sup>२</sup> के शब्दों में “यह प्रत्येक वस्तुमात्र की स्वयं अपने में निहित वैयक्तिकता और अद्वितीयता है।” यह एक ऐसी वस्तु है जिसमें अभी “बाहर से कुछ भी लाया नहीं गया है।” जैसा कि शान्तिरक्षित कहते हैं, यह ऐसी वस्तु है जो अन्यत्व के किसी भी अंश के मिश्रण से अन्य के साथ समीकृत नहीं हुई है।”<sup>३</sup>

अब हम यह देखते हैं कि यदि प्रत्येक विकल्प अपने में एक ‘हाँ’ और एक ‘नहीं’ से युक्त होता है और ये दोनों भाग एक दूसरे को निराकृत करते हैं, यह कि यदि इस आशय में विकल्प सत्ता और अभाव से युक्त होता है, यह कि ‘गो’ ‘अ-गो’ के प्रतिषेध से अधिक कुछ नहीं और अ-गो गो के प्रतिषेध से अधिक कुछ नहीं तो अभी इसका यह अर्थ नहीं है कि ऐसे अपोहात्मक विकल्पों के तल में कुछ भी विधायक नहीं होता। इसका, जैसा कि काण्ट कहते हैं, यह अर्थ नहीं है कि इस प्रकार के परस्पर प्रतिषेध का परिणाम शून्य है। दिह्नाग तथा साथ ही साथ हीगल, दोनों ही इस आक्षेप का जोरदार प्रतिवाद करेंगे कि इनका दर्शन एक सर्वथा शून्य की ओर ले जाता है। जिनेन्द्रबुद्धि<sup>४</sup> कहते हैं

<sup>१</sup> लॉजिक, १, १७१।

<sup>२</sup> तस० पृ० १६ “अणीयसापि नाशेन मिश्रीभूतापरात्मकम् (अर्थात् प्रतीत्यसमुत्पन्नम् अर्थम् स्वलक्षणम् जगाद)।”

<sup>३</sup> तुकी० ऊपर

कि "हमारे विपक्षी शब्दों के प्रतिपेक्षात्मक अर्थ ( अपोह ) के यथार्थ स्वरूप से अनभिज्ञ है। वे हमारे ऊपर एक ऐसा सिद्धान्त आरोपित करते हैं जो कभी भी हमारा नहीं था। वे यह मानते हैं कि इस सिद्धान्त का अर्थ प्रत्येक यथार्थता की सीधी अस्वीकृति है, और इस बात को लेकर वे सदैव ही हम लोगों को अपमानित करने के लिये उद्यत रहते हैं।" हीगल<sup>१</sup> यह कहते हैं "विरुद्ध का परिणाम सर्वथा शून्य नहीं बल्कि स्वयं अपने विषयवस्तु का प्रतिपेक्ष है।" काण्ट ने सम्भवतः यह उत्तर दिया होता कि "स्वयं अपने विषयवस्तु का प्रतिपेक्ष" शून्य ही है। फिर भी, बौद्ध नैयायिकों के लिये उसी प्रकार सत् मात्र है जिस प्रकार वस्तु मात्र, और यह वस्तु जैसी की वह है अथवा 'स्वयं अपने में निहित' वस्तु, या विज्ञान मात्र में ज्ञेय वस्तु है। यह उस प्रखर स्फुटाभत्व का प्रथम क्षण है जो नूतन प्रतिभास की दृष्टि से विशिष्ट होता है। तब वस्तु का उसकी पूर्ण मूर्तावस्था में ज्ञान होता है, किन्तु जैसा कि सिग्वर्ट<sup>२</sup> कहते हैं, यह सर्वथा अनिश्चित रूप से "बन्दी" होती है। किन्तु वह ज्योंही "मुक्त" होकर बुद्धि द्वारा नियन्त्रित क्षेत्र में प्रवेश करती है, त्योंही उसका स्फुटाभत्व विलीन हो जाता है और वह निश्चित हो जाती है। वह स्फुटाभत्व में जो खोती है वह निश्चितता में प्राप्त कर लेती है। स्फुटाभत्व और निश्चितता एक दूसरे के विरुद्ध अनुपात में स्थित हैं। अत्यन्त अमूर्त धारणाओं, जैसे, सत्ता, प्रमेयत्व, हेतुत्व, सर्वथा मृत, मूर्त यथार्थता से सर्वथा रहित प्रतीत होती हैं। इस प्रकार के निश्चय, जैसे घट अथवा गो ( अर्थात् घटत्व, गोत्व ) इत्यादि, एक ऐन्द्रिक प्रतिभास की मूर्तता के अत्यन्त निकट प्रतीत होते हैं। फिर भी, ये भी उसी प्रकार द्वैधीकरण के सिद्धान्त पर आघातित विकल्पात्मक विचार होते हैं, जैसे अमूर्त निश्चय। ज्योंही बुद्धि जागृत हो जाती है, ज्योंही वह विकल्प आरम्भ कर देती है, त्योंही वह तुलना करती है और अपोहात्मक हो जाती है। स्वयं अपने स्वभाव से यह साक्षात् ज्ञान की क्षमता नहीं है। घर्मोत्तर<sup>३</sup> कहते हैं कि यह अत्यधिक मात्रा में आश्चर्यजनक नहीं है। वह<sup>२</sup> कहते हैं कि "क्या यह कोई महान आश्चर्य नहीं है कि हमारे विकल्प, यद्यपि सत् के निश्चित स्वभाव का भली प्रकार ज्ञान प्राप्त करते हुये भी, स्वयं निश्चित सत् का निर्माण करने की क्षमता नहीं रखते?" ( ये केवल सामान्य का ही ज्ञान प्राप्त करते हैं और विशेष के

<sup>१</sup> वीस० ड० लॉजिक, १४६; तुकी० एनसाइ० ५ ८२।

<sup>२</sup> अपने अपोह-नाम-प्रकरण में, तञ्जूर, म्दो, ११२, फो० २५३, व० ८

निश्चित ज्ञान के लिये सर्वथा अक्षम होते हैं ) । वह आगे कहते हैं कि “नहीं, यहाँ आश्चर्य का लेशमात्र भी नहीं है । विकल्प स्वयं अपने स्वभाव से कल्पना होते हैं । ये हमारे ज्ञान को सवादित्व से तो युक्त करते हैं किन्तु सत् से नहीं<sup>१</sup> । इसलिये जो भी निश्चित है वह अनिवार्यतः हमारे विकल्पात्मक विचार का विषय है । किसी विषय का तत्काल प्रतिभासित रूप किसी भी निश्चितता से युक्त नहीं होता ।”

यह आपत्ति<sup>२</sup> की गई है कि किसी वस्तु की धारणा सामान्य भी होती है; वह प्रत्येक वैयक्तिक वस्तु में दोहरायी जाती है और अपने व्यापकार्थ में भी सभी वस्तुओं की समग्रता को आवृत्त करती है । वास्तव में सत्ता यथार्थता, वस्तुत्व, द्रव्यत्व, सभी सामान्य धारणायें हैं, और इससे बौद्ध अस्वीकार नहीं करते । यदि ये सामान्य धारणायें विद्यमान न हो तो हम इनका नामकरण नहीं कर सकते । प्रत्येक नाम एक सामान्य का द्योतक है । किन्तु मूर्त स्वलक्षण, ‘हाँक एलक्विड’ एक सामान्य धारणा नहीं है, यह तो सामान्य धारणा का विरोधी भाग है । सामान्य धारणा को, विज्ञानात्मक होने के कारण, अपने प्रतिरूप में वास्तविक यथार्थता की आवश्यकता होती है । वस्तु जैसी कि वह स्वयं अपने में दिखाई पड़ती है वही सत् है, यह एक विशेष, एक एकत्व, और मात्र सत् है । विधिस्वरूप पूर्व-तार्किक है, तर्क सदैव ही प्रतिषेधात्मक और अपोहात्मक होता है ।<sup>३</sup>

ऊपर जो कुछ कहा गया है उससे यह स्पष्ट हो जाना चाहिये कि ‘दिङ्नाग की स्थिति ऐसी है जैसे मानो इन्होंने अपोह को हीगल से और स्वलक्षण को काण्ट से लिया हो । किन्तु साथ ही साथ ऐसा प्रतीत होता है कि उन्होंने काण्ट के स्वलक्षण को और हीगल के अपोह को उनकी अत्यधिक रहस्यवादिता से रहित, और इस प्रकार इन दोनों ही सिद्धान्तों के विरोधियों को निरस्त्र कर दिया है । वास्तव में ज्ञान निश्चय है और किसी

<sup>१</sup> वही ।

<sup>२</sup> जैनों द्वारा । तुकी० तसप० पृ० ४ ८७ २२ ( कारि० १७१३ ) ।

<sup>३</sup> हमारे ज्ञान में यह पूर्वतार्किक तत्त्व सम्भवतः वही है जिसका कि ‘पूर्वग मानवता के ज्ञानों में विद्यमान होने के रूप में वर्णन किया गया है । यहाँ प्रज्ञा अपनी न्यूनतम क्षमता में है । यह सर्वथा अनुपस्थित नहीं है, किन्तु उस सर्वथा अविभेदित ‘जटिल-गुण’ के अत्यन्त निकट है जो स्वयं बोधगम्य न होने के कारण अ-ज्ञेय है । फिर भी, यह बुद्धि<sup>४</sup> सभी भावी क्रियाओं का स्रोत है । तुकी० लेब्रु० और एस० रेनल्फ, उ पृ० २०६ और वाद ।

निश्चय का ज्ञानमीमासात्मक प्रकार इस रूप में आकृत्यन्तर्गित हो जाता है कि "यह एक घट है" अथवा अधिक उपयुक्त रूप में कि "घटत्व का आकार इस क्षणिक घटना से सम्बद्ध है"। यह एक प्रत्यक्षात्मक निश्चय अथवा यथार्थ निश्चय है। यह "इदन्ता" धर्म में प्रत्यक्ष है, यह 'घटत्व' धर्म में एक निश्चय है। प्रथम वस्तु के स्वलक्षण का द्योतक है और द्वितीय वस्तु का "उसके अन्यत्व में" अथवा 'अ-घट' में द्योतक है। प्रथम ग्राह्यता है और द्वितीय बोधगम्यता। प्रथम विशुद्ध सत्ता है और द्वितीय अपोहात्मक। प्रथम विधि है द्वितीय अनुपलब्धि या प्रतिषेध। प्रथम साक्षात् ज्ञान है और द्वितीय परोक्ष ज्ञान। यतः दोनों ही धर्म एक ही परमार्थ सत् के द्योतक हैं—एक साक्षात् तथा दूसरा परोक्षतः—अतः 'शान्तिरक्षित' कहते हैं कि स्वलक्षण ही प्रज्ञा के ज्ञानात्मक अपोह का अर्थात्मक आधार है। काण्ट<sup>२</sup> कहते हैं कि "निश्चय में जो सवेदना (इदन्ता धर्म) के अनुरूप होता है वही स्वलक्षण है।" हीगल<sup>३</sup> कहते हैं कि "सभी वस्तुओं स्वयं अपने में विरोधी होती हैं, यह विरोध विकसित शून्यत्व है।" इसकी इस अर्थ में व्याख्या की जा सकती है कि सत्तामात्र का तार्किक विधेय अपोहात्मक होता है।

इस प्रकार काण्ट की हीगल से और हीगल की काण्ट से पूर्ति करने पर हमें दिङ्नाग<sup>४</sup> मिलते हैं।

इस बात पर जोर देना कदाचित् ही आवश्यक है कि ये समानतायें केवल आनुमानिक हैं, ये वही हैं जो समानतायें होती हैं, अर्थात् भेद-अग्रह हैं।

### (ङ) उलरिचि और लात्स

सामान्यो की समस्या की भाँति, अनुपलब्धि, अपोह, अनिश्चित विकल्प, और स्वलक्षण की समस्या का भी आधुनिक तर्कशास्त्र ने किसी अन्तिम समाधान के बिना ही परित्याग कर दिया है। ये समस्यायें सम्बद्ध हैं। एक के समाधान का अर्थ सब का समाधान है। हीगलोत्तर जर्मनी ने रहस्यवादी अपोह से ऊँच कर न केवल इसका परित्याग ही कर दिया है वरन् इससे अस्त है। सिगवर्ट ही एक मात्र ऐसे लेखक नहीं है जो प्रतिषेध (अनुपलब्धि)

<sup>१</sup> तसप० पृ० ३१६.२८ और तसप० पृ० ३१७ २।

<sup>२</sup> क्रिरी० पृ० ११७।

<sup>३</sup> वी० ड० लॉजिक, २५८।

<sup>४</sup> यहाँ इस बात को दोहराना आवश्यक नहीं है कि यहाँ "विरुद्ध के अपोह" से तात्पर्य है "विपरीत के अपोह" से नहीं।

और अपोह की समस्याओं के उपस्थित होने पर शक्ति न हो उठते हो ।<sup>१</sup>

इस दृष्टि से प्रोफेसर उलरिचि की तर्कशास्त्र की व्याख्या उल्लेखनीय है । आप प्रज्ञा की “आत्मा की विभेदात्मक क्रिया” के रूप में परिभाषा करते हैं ।<sup>२</sup> ये “विभेदात्मक क्रिया” का “प्रतिषेध” से विभेद करने के लिये बाध्य हैं क्योंकि अन्यथा आत्मा स्वयं प्रतिषेध हो जायगी, और यह हीगलवाद है । आप<sup>३</sup> कहते हैं कि “प्रत्येक भेद न केवल विषयों के परस्पर प्रतिषेध से वरन् उनके परस्पर एकत्व से भी युक्त होता है ।” यह पुनः भयंकर रूप से हीगलवाद है; यह एक ऐसी सत्ता है जो साथ ही साथ अभाव भी है । किन्तु उलरिचि इस बात के प्रति पूर्ण आश्चर्य प्रतीत होते हैं कि वह हीगल के ‘सत्ता मात्र’ से सर्वथा मुक्त हैं, क्योंकि आप कहते हैं<sup>४</sup> कि यह सत्ता साथ ही साथ अभाव भी है और “हीगल ने अपने सोफिस्टिक द्वन्द्वन्याय से इसकी स्थापना का निष्फल प्रयास किया है” । किन्तु आप जब स्वयं अपनी स्थिति की व्याख्या करते हैं तब आप दूसरे शब्दों में स्वयं हीगल के तर्कों को ही दोहराते हैं । वास्तव में हीगल<sup>५</sup> कहते हैं कि प्रत्येक वस्तु, सर्वप्रथम, इसलिये विद्यमान है क्योंकि अन्य की भी सत्ता है । वह वही होती है जो वह अन्य के द्वारा, स्वयं अपने अभाव के द्वारा होती है । द्वितीयतः उसकी इसलिये सत्ता होती है क्योंकि अन्य की सत्ता नहीं है । वह वही है जो वह अन्य के अभाव द्वारा होती है । वह स्वयं अपने स्वत्व में प्रतिभास होती है ।<sup>६</sup> आप यह निष्कर्ष निकालते हैं दोनों पक्षों में से प्रत्येक दूसरे के साथ अपने स्थान को परिवर्तित कर सकता है । “उसे विधायक तथा प्रतिषेधात्मक रूप से भी ग्रहण किया जा सकता है ।”<sup>७</sup> उलरिचि इस बात से अवगत हैं कि इस सिद्धान्त का अर्थ वास्तविक विधि की अस्वीकृति तथा प्रतिषेधात्मकता के खड्ड में पतित होना है । इसलिये आप<sup>८</sup> इस बात पर जोर देते हैं कि “जब हम किसी वस्तु का विभेद करते हैं तो हम उसकी उतनी ही विधायक कल्पना करते हैं जितनी कि सत्ता की ।” फिर भी, यह सत्ता अपने को एक अ-सत्ता ( अभाव )

<sup>१</sup> तुकी० लॉत्स लॉजिक<sup>२</sup>, § ४० । ट्रेण्डेलेनबर्ग लॉजिक, १, अ० ३ ।

<sup>२</sup> उलरिचि काम्पेण्डियम डर लॉजिक<sup>२</sup>, पृ० ३३ ।

<sup>३</sup> वही, पृ० ५९ ।

<sup>४</sup> वही, पृ० ५७ ।

<sup>५</sup> वी० ड० लॉजिक, २ ४२

<sup>६</sup> वही, पृ० ४३ ।

<sup>७</sup> उप० पृ० ६० ।

के रूप में भी व्यक्त करती है। वास्तव में आप यह व्याख्या करते हैं<sup>१</sup>—  
 “जब हम लाल का नीले से विभेद करते हैं तो हम उसकी नीले के प्रतिपेक्ष के रूप में कल्पना करते हैं। किन्तु साथ ही साथ हम नीले की लाल के साथ विपरीत सम्बन्ध की भी स्थापना करते हैं और नीले की ‘लाल-नहीं’ के रूप में कल्पना करते हैं। इस प्रकार लाल एक घुमावदार मार्ग से नीले की परिधि द्वारा स्वयं अपने से निहित रूप से सम्बद्ध होता है।” क्या यह एक बहुत कौतूहलवर्धक सत्ता नहीं है जो स्वयं अपने स्वत्व से “अपनी अ-सत्ता की एक परिधि द्वारा” सम्बद्ध है। और क्या उलरिचि केवल हीगल के तर्कों को ही दोहराते हैं, यद्यपि यह कल्पना करते हुये कि हीगल का प्रतिवाद कर रहे हैं। और जब आप यह कहते हैं कि “प्रत्येक शब्द स्वयं अपने ( अर्थात् विधायक ) अर्थ को विरुद्ध के प्रतिपेक्ष ( अर्थात् अनुपलब्धि ) के द्वारा व्यक्त करता है”, तो क्या यह दिङ्माग का ही तर्क नहीं है।

इसके अनुकूल, तब उलरिचि “निश्चित लाल रंग” का उदाहरण देते हैं और कहते<sup>२</sup> हैं कि—“क्योंकि लाल, जैसा कि लाल है, साथ ही साथ अ-नील अ-पीत इत्यादि है, अतः केवल ( इन्हीं प्रतिपेक्षों के द्वारा ) यह वह निश्चित रंग है जिसे हम लाल कहते हैं।” लाल की विधायकता क्षीण हो गई है। यह निश्चित है किन्तु निश्चित का अर्थ बोधगम्य, और अनिवार्यतः प्रतिपेक्षात्मक अथवा अपोहात्मक है। हीगल की “विशुद्ध सत्ता”<sup>३</sup> से वचने की इच्छा के विपरीत भी आप उसी खड्ड में गिर पड़ते हैं।

सिग्वर्ट<sup>४</sup> ने उलरिचि की खतरनाक स्थिति का अनुमान कर लिया है, और इसलिये उनकी सहायता के लिये दौड़ पड़ते हैं। आप कहते हैं कि “वह सिद्धान्त जो यह मानता है कि कोई ज्ञान केवल विभेद के द्वारा ही निश्चित होता है,” यह भूल जाता है कि स्वयं विभेद भी केवल पहले से विद्यमान विभेदीकृत ज्ञानों के बीच ही सम्भव है।” लाल का विज्ञान, अथवा अधिक

<sup>१</sup> वही।

<sup>२</sup> वही पृ० ६०।

<sup>३</sup> वही पृ० ५९।

<sup>४</sup> लॉजिक, १, ३३३ नोट।

<sup>५</sup> इसका निःसन्देह यह अर्थ है कि यह “निश्चितता के द्वारा निश्चित होती है” अथवा यह “विभेदीकरण के द्वारा भिन्न होती है”। भिन्न और निश्चित का यहाँ प्रायः एक ही आशय है।

उपयुक्तत एक निश्चित लाल का विज्ञान, आप आगे कहते हैं, सर्वथा विधायक और एक विशिष्ट विषय से युक्त होता है।” इसका यह अर्थ है कि यह कुछ सर्वथा निश्चित, सर्वथा विधायक, अत्यन्त निश्चित लाल रंग, प्रज्ञा की ओर से किसी सहायता के बिना ही, अथवा जैसा कि उलरिचि कहते हैं, आत्मा की विभेदीकरण की क्रिया की सहायता के बिना ही, उच्चतम मात्रा में विभेदीकृत है। तब प्रज्ञा या तो अव्यवहृत रह जाती है अथवा इससे उसी कार्य को पुन करना होता है जो अन्यो ने पहले ही कर दिया है।

प्रत्यक्षत इस द्विविध कार्य पर जोर देने के लिये ही लात्स<sup>१</sup> इसे “विधायक विधि” कहते हैं। किन्तु जैसा कि पहले उल्लेख किया जा चुका है, आप यह कहते हैं कि यह स्थिति “प्रत्येक अन्य के परिहार” से इतनी स्पष्टरूप से एकीकृत है कि जब हम “विधि के मात्र अर्थ” का निर्धारण करना चाहते हैं तो हम केवल ऐसी ही अभिव्यक्तियों द्वारा यह कार्य कर सकते हैं, जिनका अर्थ “अन्य का परिहार” अर्थात् प्रतिषेध है। यह एक अत्यन्त कोतूहलवर्धक विधि ही है जिसे केवल प्रतिषेध के रूप में ही व्यक्त किया जा सकता है। क्या यह पुन दिङ्नाग की इसी प्रतिज्ञा के सर्वथा समान नहीं है कि शब्द विरुद्ध के प्रतिषेध द्वारा ही अपने अर्थ को व्यक्त करते हैं? लात्स कहते हैं कि “यह विधि और यह निषेध एक अपृथक्करणीय विचार है।”<sup>२</sup> यह हीगल के यह कहने के समान नहीं है कि विधि और निषेध दोनों एक ही हैं<sup>३</sup> क्योंकि इनका विचार “एक” “और अपृथक्करणीय” है।

जिनेन्द्रबुद्धि<sup>४</sup> के सारांश से हम यह जान सकते हैं कि भारतीय भी इस समस्या से भ्रमित थे कि विधि और निषेध, इस दृष्टि से “एक पृथक्करणीय विचार” थे, जैसा कि लात्स का विचार है, अथवा दो अन्योन्याश्रित विचार जिनमें से एक दूसरे का परिणाम है। दिङ्नाग का निर्णय यह है कि ये एक ही और वही विचार हैं। हीगल का भी यही सिद्धान्त है और लात्स भी हीगलवादी खड्ड से वचे रहने की समस्त इच्छा के विपरीत यही मत अपनाते हैं। लात्स और हीगल दोनों के सम्बन्ध में बौद्धों की स्थिति का

<sup>१</sup> लॉजिक<sup>२</sup>, § ११, पृ० २६।

<sup>२</sup> वही पृ० २६।

<sup>३</sup> बी० ड० लॉजिक, २५४।

<sup>४</sup> तुकी० ऊपर पृ० ५५५।

इनके ज्ञान के दो प्रमाण मानने के सिद्धान्त के आधार पर विभेद किया जा सकता है। मान लीजिये कि लाल के अतिरिक्त अन्य कोई रंग अस्तित्व-हीन होता तब हम लाल का प्रत्यक्ष तो अवश्य करते किन्तु यह कभी नहीं जान सकते कि वह लाल है।'

लॉक उस समय दिङ्नाग के दृष्टिकोण के अत्यन्त निकट आ जाते हैं जब वह "स्पष्ट विचार" और "व्यवच्छिन्न विचार" के बीच विभेद की ओर संकेत करते हैं। एक स्पष्ट विचार वह है जिसमें बुद्धि को इतना पूर्ण और स्पष्ट प्रत्यक्ष होता है जितना कि वह किसी स्वस्थ और प्रवृत्त इन्द्रियो पर क्रियाशील बाह्य विषय का ज्ञान प्राप्त कर सकती है।" व्यवच्छिन्न विचार वह है "जिसमें बुद्धि अन्य सबमे विभेद का प्रत्यक्ष करती है।" इन शब्दों में लॉक ने दिङ्नाग के सिद्धान्त के मर्मस्थान का स्पर्श किया है। वह निश्चय ही यह नहीं कहना चाहते कि स्पष्ट व्यवच्छिन्न नहीं है, और यह कि व्यवच्छिन्न स्पष्ट नहीं है। फिर भी, वह कहते हैं कि स्पष्टता तो इन्द्रियो से उत्पन्न होती है और निश्चितता प्रज्ञा में। यदि एक पग और बढ़कर उन्होंने यह कहा होता कि स्पष्टता केवल विज्ञान मात्र में मिलती है और निश्चितता (अपोह) प्रज्ञा का ही अपना कार्य है, तब दिङ्नाग के साथ साम्य पूर्ण हो गया होता। फिर भी, इस प्रकार के पग का अर्थ स्वलक्षण तथा अन्य विशिष्टताओं सहित अनुभवातीत दर्शन में गोता लगाना अथवा हीगल के अपोह में आशिक रूप से कूद पड़ना होता।

डब्लू० ई० जॉनसन अपने तर्कशास्त्र<sup>३</sup> में प्रत्यक्षत इसी अन्तर का उल्लेख करते हैं जब वह कहते हैं कि 'न तो आकार और न प्रत्यक्ष ही उस वैयक्तिक वस्तु की मूर्तता तथा विशेषता को प्रदर्शित करते हैं जिसका मानसिक प्रक्रियाओं की अपरिच्छिन्नता के विपरीत परिच्छिन्नता के रूप में वर्णन किया जाना चाहिये।' अन्तर वास्तव में वस्तु और प्रक्रियाओं के बीच नहीं बल्कि किसी विज्ञान की नवीनता और एक विकल्प की सामान्यता के बीच है। जिसे लॉक "स्पष्ट विचार" कहते हैं उसे यहाँ निश्चित वस्तु कहा गया है। लॉक जिसे "व्यवच्छिन्न" कहते हैं उसे यहाँ "अपरिच्छिन्न" कहा गया है "परिच्छिन्न" की अभिव्यक्ति के समान ही अस्तव्यस्तता संस्कृत शब्द "नियत"

<sup>१</sup> 'नीलम् विजानाति, न तु नीलम् इति विजानाति।' तुकी प्रत्तमु० वृत्ति, १४।

<sup>२</sup> ऐसे, बुक ३, अध्या० २९, §४।

<sup>३</sup> लॉजिक १, पृ० XXIX।



और “अनियत-प्रतिभास”<sup>१</sup> के बीच भी मिलती है। विज्ञान अपनी अद्वितीयता में परिच्छिन्न होता है और आकार अपनी सामान्यता में परिच्छिन्न होता है। विभेद को अधिक सुविधापूर्वक स्पष्ट ( विज्ञान ) और अस्पष्ट ( आकार ) द्वारा, अथवा “सत्” विशेष और “शुद्ध” सामान्य द्वारा व्यक्त किया जा सकता है। इस सन्दर्भ में “सत्” और “शुद्ध” शब्दों का अर्थ “परमार्थ”, अथवा जैसा कि काण्ट कहते हैं, अनुभवातीत है। अपने तल में यह इन्द्रियो और प्रज्ञा के बीच एक तुच्छ विभेद है, एक विभेद मात्र जिसके पूर्ण महत्त्व का सर्वप्रथम रीड ने अनुभव किया था किन्तु उनके उत्तराधिकारियों ने इसकी उपेक्षा कर दी। इसका इसके अनुभवातीत स्रोत तक काण्ट ने अनुगमन किया किन्तु पुनः इनके भी उत्तराधिकारियों ने इसकी उपेक्षा कर दी।

सिगवर्ट कहते हैं कि ऐसी विधि, जो प्रतिषेध की आधार है, वह “वस्तु की स्वयं अपने में आवृत्त विशेषता और अद्वितीयता है।” लात्स कहते हैं कि प्रत्येक नाम में एक “विधायक स्थिति” होती है। जोन्स कहते हैं कि प्रत्येक प्रत्यक्ष में “वैयक्तिक वस्तु की मूर्तता और विशेषता होती है।” “वैयक्तिक वस्तु की मूर्तता और विशेषता” का प्रत्यक्षतः “विशेष की विशेषता विशेष” से अधिक और कोई अर्थ नहीं है। ये द्विविध तथा त्रिविध अभिव्यक्तियाँ उस भावना का संकेत करती हैं जो असाधारण रूप से विशेष और “अन्यत्व के किसी भी लेश” से रहित किसी वस्तु को प्राप्त करने के लिये इनके लेखकों के मन में विद्यमान होती है।



<sup>१</sup> तुकी० भाग २ का इण्डेक्स और ‘नियत’ शब्द पर टिप्पणी।

## खण्ड ५

# वाह्य संसार की सत्ता

### § १. सत् क्या है

बौद्ध नैयायिकों के अनुसार सत् क्या है इसका ऊपर<sup>१</sup> उल्लेख किया जा चुका है। यह भी कहा जा चुका है कि सत् द्विविध<sup>२</sup>—गाद्यात् और परोक्ष होता है। साक्षात् सत् निर्विकल्पक और परोक्ष सत् नविकल्पक होता है।

एक सत्ता मात्र, अर्थात् विशुद्ध ऐन्द्रिक विज्ञान की सत्ता है और एक विशुद्ध विज्ञप्ति अर्थात् विशुद्ध हेतु की। विशुद्ध विज्ञप्ति किसी ऐसे विकल्प का अभाव है जो किसी ऐन्द्रिक विज्ञान के साथ सम्बद्ध नहीं है। सत् को, साथ ही साथ, विशेष, तथा विज्ञप्ति को सामान्य कहा गया है। सत् वस्तु भी है और विज्ञप्ति विचार या अ-वस्तु। परमार्थ सत् स्वलक्षण है जो विधि-स्वरूप होता है। स्वभावशून्य वह वस्तु है जैसी कि “वह अन्य मे” होती है, अथवा वह जो अन्य से अविभेदित है, इसीलिये इसे निषेध (या अपोह) भी कहते हैं। इस प्रकार हमें एक सामान्य द्वैवीकरण मिलता है जिसके एक पक्ष को १) सत्ता, २) विज्ञान, ३) विशेष, ४) स्वलक्षण, अथवा ५) विधि कहते हैं, और दूसरे पक्ष को क्रमशः १) विज्ञप्ति, २) विकल्प, ३) सामान्य ४) ‘अन्य मे’ वस्तु, तथा ५) अपोह।

अब इस द्वैधस्व का द्वितीय पक्ष अखण्डात्मक है, यह सर्वथा आन्तरिक है, इसमें न तो कोई सामान्य है और न वाह्य संसार का कोई प्रतिषेध। किन्तु प्रथम पक्ष इतना अखण्डात्मक नहीं प्रतीत होता, यह दो भागों में, एक आन्तरिक और एक वाह्य में विभक्त है। आन्तरिक विज्ञान है और वाह्य वस्तु है, वह वस्तु जो स्वलक्षण है।

सत्ता की परिभाषा हीनयान और महायान के बीच विवाद का एक मौलिक विषय है। आरम्भिक सम्प्रदाय इस सिद्धान्त के प्रवर्तक थे कि ‘मर्वम् अस्ति’। इस उक्ति की इस अर्थ में व्याख्या की गई है कि घटों की सत्ता है। उन्हें ७५ प्रकारों अथवा चारह आयतनों में व्यवस्थित किया गया

<sup>१</sup> ऊपर पृ० ७३।

<sup>२</sup> वही पृ० ८१।

है।<sup>१</sup> इनके अन्तर्गत उद्देश्य और विधेय, आन्तरिक और बाह्य को सम्मिलित किया गया है। किसी वेदना, किसी विज्ञप्ति, किसी सकल्प की एक इकाई उतनी ही सत्ता की एक धर्म है जितनी किसी रग, किसी ध्वनि, अथवा किसी स्पर्शेन्द्रिय के प्रदत्त की, अर्थात् पदार्थ के इकाई की। सत्ता की दृष्टि से पदार्थत्व और विज्ञानमात्रता के बीच कोई अन्तर नहीं है। सभी वस्तुयें समान रूप से सत् हैं। इसलिये किसी वस्तु और उनके गुणों की सत्ता में कोई मात्राभेद नहीं है। जो कुछ भी विद्यमान है वह द्रव्य है।<sup>२</sup> किसी घट की सत्ता, किसी रग के पट ( एक वस्तु ) की, किसी आकार ( दूसरी वस्तु ) की, किसी स्थूल वस्तु ( तीसरी वस्तु ) की, किसी रूप ( चौथी वस्तु ), इत्यादि की सत्ता है, किन्तु घट में इनके एकत्व जैसी कोई सत् वस्तु नहीं है। घट केवल कल्पना है। जिस प्रकार आत्मा कल्पना है, यद्यपि इसके सभी धर्म, पाँच स्कन्ध “वस्तुयें” अर्थात् धर्म हैं। नित्य वस्तुयें, जैसे निर्वाण और शून्य आकाश, भी धर्म हैं। धर्म, वस्तु, भाव, द्रव्य, सभी विकार्य शब्द हैं।<sup>३</sup>

महायान में यह मौलिक रूप से परिवर्तित हो गया है। महायान के प्रथम काल में केवल कर्महीन समग्र को ही परमार्थ सत् कहा गया है। तार्किकों के लिये सत्ता का विज्ञान से विरोध है। न केवल प्रत्येक विज्ञप्ति वेदना और सकल्प, वरन् बुद्धि द्वारा कल्पित सब कुछ, प्रत्येक सामान्य, प्रत्येक गुण, प्रत्येक अवधि और प्रत्येक स्थूलत्व विकल्पात्मक है सत् नहीं। सत् केवल स्वलक्षण है जो बौद्धिक कल्पना के लेश मात्र से भी युक्त नहीं होता। इस प्रकार की वस्तु स्वयं सत्ता है, वस्तु स्वलक्षण है। यह काण्ट का Realität, Sachheit है, यह वस्तु के विशुद्ध विज्ञान के अनुरूप है।<sup>४</sup>

सत्ता से सम्बद्ध इस मौलिक विभेद ने निर्वाण अथवा नित्यत्व की भिन्न-भिन्न धारणाओं को उत्पन्न कर दिया। हीनयान में यह एक धर्म, एक द्रव्य है, ठीक वैसे ही जैसे शून्य आकाश भी एक द्रव्य है। महायान में यह एक पृथक् धर्म, एक पृथक् द्रव्य नहीं है।<sup>५</sup>

<sup>१</sup> सर्वे धर्मा = द्वादश-आयतनानि ।

<sup>२</sup> ‘विद्यमानम् द्रव्यम्’, तुकी० सेक० पृ० २६ नोट ।

<sup>३</sup> धर्म = वस्तु = भाव = द्रव्य ।

<sup>४</sup> क्रिरी० पृ० ११७ ।

<sup>५</sup> तुकी० मेरा निर्वाण, पृ० ४५ और बाद ।

इस प्रकार स्थिति यह है कि नास्तिक सम्प्रदाय में सत्ता को उसी स्तर पर नहीं रक्खा गया है जिस पर विज्ञप्ति को। सत् केवल ऐन्द्रिक ग्राह्यता है। विकल्पो में केवल एक क्रियात्मक यथार्थता होती है। अपने विषयवस्तु की इस द्विविधता के अनुसार तर्क भी द्विविध है। एक सवादित्व का तर्क है और एक नत् का। प्रथम दो विकल्पो के बीच अन्योन्याश्रयत्व का तर्क है और द्वितीय इन विकल्पो को सत् के साथ सम्बद्ध करनेवाला तर्क। प्रथम परार्थानुमान के साध्य-आधारवाक्य में निहित तर्क है, द्वितीय पक्ष-आधारवाक्य अथवा प्रत्यक्षात्मक निश्चय में निहित तर्क। इन्द्रिय-प्रत्यक्ष, निश्चय, अनुमान, परार्थानुमान, और हेत्वाभासों के हमारे विश्लेषण ने तर्क की इस द्विविध प्रकृति को अवश्य स्पष्ट कर दिया होगा। हेत्वाभासों अथवा तात्त्विक दोषों का जिस प्रकार सवादित्व के विरुद्ध दोषों (अथवा साध्य-आधारवाक्य के दोषों) तथा यथार्थता के विरुद्ध दोषों (अथवा पक्ष-आधारवाक्य के दोषों) में विभेद किया गया है, उसी प्रकार सत्य भी सवादित्व के सत्य (अथवा साध्य-आधारवाक्य के सत्य) और यथार्थता के सत्य (अथवा पक्ष-आधारवाक्य और प्रत्यक्षात्मक निश्चय के सत्य)<sup>१</sup> में विभक्त है।

## § २. बाह्य क्या है

बाह्य होने का अर्थ बाहर होना है। ज्ञान से बाह्य होने का अर्थ ज्ञान के बाहर, ज्ञान से अतीत होना, ऐसा विषय होना है जो ज्ञान से बाहर स्थित है। यदि सत् बाह्य है तो सत् और बाह्य परस्पर विकार्य शब्द होंगे। किन्तु विषय ज्ञान से सर्वथा बाहर स्थित नहीं होता। हीगल ने काण्ट के स्वलक्षण पर ज्ञान से सर्वथा बाहर स्थित होने और सर्वथा अज्ञेय होने का आक्षेप किया था। किन्तु सत् को दो भागों में, विज्ञान में और विशेष वस्तु में विभक्त करने की अनिवार्य आवश्यकता नहीं है। वस्तु को विज्ञान में परिणत किया जा सकता है।

उद्देश्य-विधेय, आन्तरिक-बाह्य आदि सापेक्षिक शब्दों के यदि विभिन्न अर्थों पर ध्यान न दिया जाय तो ये मिथ्याधारणायें उत्पन्न कर सकते हैं। हमारे विचारों, वेदनाओं, सकल्पो का स्वसंवेदन द्वारा बोध होता है।

<sup>१</sup> यत् प्रत्यक्षात्मक निश्चय (सविकल्पक प्रत्यक्ष) हमें विज्ञान से सम्बद्ध करता है, अतः यथार्थता की यह धारणा हमें काण्ट की इस उक्ति का स्मरण दिलाती है कि “जो अनुभव (विज्ञान) विषयात्मक स्थिति से सम्बद्ध होता है वह यथार्थ या सत् है”। (क्रिरी० पृ० १७८)।

ये स्वसवेदन के विषय हैं किन्तु ये बाह्य नहीं हैं। विचार स्वयं स्व-सवेद-त्मक, अथवा स्वचेतन होते हैं। इस दशा में उद्देश्य और विधेय में तदात्म्य होता है जिसको हीगल ने सामान्य रूप से उद्देश्य-विधेय सम्बन्ध तक विस्तृत कर दिया है। इससे सर्वथा भिन्न उद्देश्य-विधेय सम्बन्ध वास्तविक ससार और आन्तरिक मानसिक क्षेत्र के बीच होता है। अस्तु अर्थक्रियाकारी होता है, आन्तरिक बुद्धचारूढ। वह अग्नि जिसे हम अपने मन में कल्पना करते हैं विज्ञानात्मक होती हैं। किन्तु विज्ञानात्मक का अर्थ सर्वथा अ-स्तु नहीं है। वास्तविक और विज्ञानात्मक दो विजातीय यथार्थताएँ हैं जो हेतुक रूप से सम्बद्ध हैं—बाह्य विज्ञानात्मक और आन्तरिक आकार का हेतु होता है। ये हेतुत्व द्वारा सम्बद्ध हैं, सन्दर्भ-तदात्म्य द्वारा नहीं। इनमें केवल उस विज्ञानवादी के दृष्टिकोण से तदात्म्य है जो विज्ञानत्व को वास्तविकता के साथ मिश्रित कर देता है। बाह्य विज्ञान विशेष है, यह क्रियाशील, क्षणिक और विधायक है। आन्तरिक आकार सामान्य, अविकार्य और प्रतिषेधात्मक है।

विज्ञान के अनुरूप एक बाह्य विषय की मान्यता की आवश्यकता मनोवैज्ञानिक है, तार्किक या निरपेक्ष नहीं।

### § ३. तीन संसार

उम तार्किक पथ से जो वस्तु जगत में अथवा विचार जगत में ले जाया है, स्वतन्त्र एक रहस्यवाद का भी मार्ग है जो समग्र के रूप में विश्व-अधितार्किक अन्तःप्रज्ञा की ओर ले जाता है। इस प्रकार, सत्ता के तीन भिन्न स्तरों के तीन भिन्न संसार हैं जिनमें से प्रत्येक की स्वयं अपनी प्रतीति है। एक परमार्थ-तत्त्वमीमासात्मक स्तर है जहाँ विश्व एक और अद्वितीय कर्मतारहित एकत्व को व्यक्त करता है। एक तार्किक स्तर है जो विज्ञान-विकल्पो में ज्ञेय द्रव्य और विचारों की द्विविध सत्ता को व्यक्त करता है और एक तीसरा मध्यवर्ती स्तर है जहाँ कोई द्रव्य नहीं होता, केवल विचार ही होते हैं। द्रव्य स्वयं एक विचार है। पर्मेनाडिडिम के संसार के अतिरिक्त एक एरिस्टॉटिल का भी संसार और इन दोनों के बीच विचारों का प्लेटोनिक संसार भी है। एक दूसरे को वजित करने से दूर, इन संसारों अपनी ही और अपने स्तर की सत्ता है। ये परस्पर एक दूसरे के पूरक और यह हमारे ऊपर निर्भर करता है कि इनमें से किसी से किसी पहुँचने के लिये हम कहाँ से आरम्भ करते हैं। यदि हम तर्क से तथा इसके निर्यात के नियम, विरोध के नियम से आरम्भ करते हैं तो हम एक अनेकानेक

संसार में पहुँचेंगे चाहे यह सरल यथार्थवादी का संसार हो या तार्किक का । यदि हम अविनाशिक से आरम्भ करें और विरोध के नियम की उपेक्षा करें तो हम सीधे एकतत्त्ववाद में कूद पड़ेंगे । यदि हम उस स्वसवेदन से, जो वस्तु और विचारों के एक द्विविध संसार का बोध करता है, आरम्भ करें और वस्तुओं की तार्किक दृष्टि से निरर्थक द्वैधता का त्याग करके केवल विचारों की विषयात्मकता को ही स्वीकार करें तो हम पूर्व-विज्ञानवाद में होंगे । दिङ्नाग ने अपने प्रज्ञापारमिता-पिण्डार्थ की एकतत्त्ववादी के दृष्टिकोण से, अपनी आलम्बन-परीक्षा की विज्ञानवाद के समर्थन के उद्देश्य से रचना की है, तथा अपने तर्क के शक्तिशाली प्रासाद को, जो इनका प्रमुख विषय है, समीक्षात्मक यथार्थवाद के आधार पर खड़ा किया है । इन्होंने सरल यथार्थवाद को, उस यथार्थवाद को निरस्त किया है जो स्वसवेदन और आकाश, दोनों का परित्याग करके मात्र बाह्य वस्तुओं के साक्षात् प्रत्यक्ष में ही आस्था रखता है (जैसा कि मीमांसकों और वैशेषिकों ने किया है) ।

### § ४. समीक्षात्मक यथार्थवाद

इस बात को दोहराना कदाचित् ही आवश्यक है कि बाह्य संसार की सत्ता के सम्बन्ध में बौद्ध तार्किकों का क्या सिद्धान्त था । हम लोगों की यह सम्पूर्ण कृति ही प्रत्यक्ष अथवा परोक्ष रूप से इसी अद्वितीय केन्द्रीय समस्या में सम्बद्ध है । प्रथम खण्ड में हमने अपने विज्ञान में बाह्य जगत के साक्षात् प्रतिभास का अवलोकन किया है । दूसरे और तीसरे भाग में हमने अपनी प्रज्ञा में इसके परोक्ष प्रतिभास का परीक्षण किया है । स्वार्थानुमान और परार्थानुमान में पक्ष-आधारवाक्य का प्रयोजन बौद्धिक विकल्पों को सत् के सदैव सम्पर्क में रखना ही है । हमारे विकल्पों की अपोहात्मक प्रकृति यदि बाह्य वस्तु की भूत सत्ता से भी सम्बद्ध न होती तो वह शून्य में परिणत हो जाती । बाह्यसत् है, वह सत्ता है । बाह्य और सत् विकार्य शब्द हैं । विज्ञप्ति कल्पना है । किन्तु बाह्य सत्ता का साक्षात् बोध होता है अथवा अधिक उपयुक्तन बाह्य सत्ता का बोध नहीं होता बल्कि वह विज्ञान मात्र में ही प्रतिभासित होती है । विज्ञान विशेष वैयक्तिक वस्तु को ग्रहण करता है । प्रज्ञा वस्तु का केवल "सामान्य रूप से बोध करती है, यह विशेष का बोध नहीं कर सकती । विना सामान्यता के निश्चित ज्ञान नहीं हो सकता और सामान्यता विकल्प है । इस प्रकार सत्ता और विज्ञप्ति एक दूसरे के विरोधी हैं, सत् विज्ञप्ति नहीं है और विज्ञप्ति सत् नहीं है ।

साथ ही साथ, बाह्य सत्ता अर्थ-क्रियाकारी होती है; यह हेतु होती है। विकल्प एक आकार है जो हेतुक दृष्टि से अथक्रियाकारी नहीं होता। कोई आकार केवल लाक्षणिक दृष्टि से ही प्रापक हो सकता है जो किसी अर्थक्रिया के लिये सन्नद्ध करने की एक मध्यवर्ती कड़ी है।

सत्ता गत्यात्मक नहीं है। बाह्य वस्तु पदार्थ नहीं बल्कि शक्ति है। सत्ता उन केन्द्रों से युक्त होती है जिनसे क्रिया उत्पन्न होती और उनका सकत करती है जिन पर अर्थक्रिया अभिसरित होती है। “सत्ता क्रिया है”, सत्ता क्षणिक है, यह ऐसे क्षणों से युक्त होती है जो शक्ति के केन्द्र, Kraftpunkte<sup>१</sup> होते हैं।

इस नानात्मक सत्ता और इस विज्ञानत्व में क्या सम्बन्ध है? यह हेतुक और परोक्ष होती है।<sup>२</sup> मानव बुद्धि सत्ता का परोक्ष रूप से, प्रतिध्वनि के रूप में,<sup>३</sup> किसी “द्वार के रन्ध्र से प्रकाशित मणि” के रूप में बोध करती है। सत्ता अपोहात्मक विकल्पों की अधिरचना द्वारा बुद्धि में प्रतिबिम्बित होती है। न केवल ग्राह्य गुण ही बाह्य उद्दीपन के प्रति प्रतिक्रिया के आत्मनिष्ठ प्रकार होते हैं, बल्कि तथाकथित प्राथमिक गुण, स्थूल्य, अवधि, काल, दिक्, सत्ता, अभाव, यथाथता, सामान्यता और हेतुत्व इत्यादि की धारणायें भी प्रज्ञा की आत्मनिष्ठ कल्पनाओं के अतिरिक्त और कुछ नहीं।

यहाँ कोई भी स्वभावतः यह पूछ सकता है कि वह सत्ता किस प्रकार की है, उसका मूल्य क्या है, यदि दिक्, काल तथा समस्त बाह्य घटनायें प्रज्ञा की कल्पनायें मात्र हैं? इतना ही नहीं बल्कि जब यथार्थता, हेतुत्व, ग्राह्यता आदि की आधारभूत धारणायें तक एक अज्ञात परमार्थ सत्त् की आत्मनिष्ठ व्याख्यायें मात्र हैं।

उत्तर अत्यन्त सरल है। सत् विज्ञान है, विज्ञान मात्र के अतिरिक्त और कुछ नहीं। शेष सब कुछ प्रज्ञा का विकल्प है। कोई इस बात को अस्वीकार नहीं करेगा कि जो विज्ञान के रूप में “प्रदत्त” है वह सत् है, कल्पना नहीं!

बाह्य और आन्तरिक के बीच सम्बन्ध की समस्या इस प्रकार अपना आधार बदल कर विज्ञान और आकार, ग्राह्यता और प्रज्ञा, प्रत्यक्ष और विकल्प, विशेष और सामान्य के बीच की समस्या बन गई है। सत्त्व-

<sup>१</sup> या भूति सैव क्रिया।

<sup>२</sup> तुकी ऊपर पृ०, ५६८।

<sup>३</sup> तुकी,० पार्थसारथिमिश्र और, श्लोकवा० पृ० ५५९।

मीमामात्मक दृष्टि में विशेष और सामान्य के सम्बन्ध की समस्या तात्त्विक अथवा ज्ञानमीमामात्मक दृष्टि में इन्द्रियो और प्रजा के सम्बन्ध की समस्या है। अब इन दो सर्वथा विज्ञानीय क्षेत्रों को "किसी न किसी प्रकार" सम्बद्ध होना चाहिये; इनके बीच के अन्तर को मिलना चाहिये, और इनको केवल निम्नलिखित रूप से ही मिलाया जा सकता है। सम्बन्ध सर्वप्रथम हेतुक है। आकार विज्ञान द्वारा उत्पन्न होता है, अर्थात् दूसरे शब्दों में, इसकी किसी विज्ञान पर क्रियात्मक आश्रयत्व के रूप में उत्पत्ति होती है। किन्तु इतना ही पर्याप्त नहीं है। किसी आकार की उत्पत्ति में अन्य हेतु भी सहयोग देते हैं। विज्ञान मात्र का आकार के साथ 'सारूप्य' के आधार पर विभेद है।<sup>१</sup>

किसी अवोद्योग्य सम्बन्ध को उस 'सारूप्य' शब्द से प्रगट करना कोई समाधान नहीं है जिनकी कि साथ ही साथ "सर्वथा असमानो के बीच समानता के रूप में परिभाषा की गई है। हमें इस रहस्यात्मक "सारूप्य" के उल्लेख के अनेक अवसर मिल चुके हैं तथा द्वितीय भाग में मैंने ऐसे मूल संस्कृत उद्धरणों का अनुवाद किया है जो इसका विभिन्न पक्षों में निर्धारण करते हैं। किन्तु केवल अब, जब हम बौद्धों की अपोहात्मक विधि का विश्लेषण कर चुके हैं, तभी इस मिद्धान्त के व्यापकार्य का श्रेष्ठतर बोध सम्भव है। जैसा कि सभी विकल्पों में होता है, समानता यहाँ, प्रतिपेधात्मक है, यह प्रतिपेधात्मक पक्ष की ओर में समानता है। सर्वथा विशेष और विशुद्ध सामान्य के बीच समानता का लेश भी नहीं है, किन्तु ये समान प्रतिपेक्ष्यता द्वारा एकीकृत हैं। एक ही विरुद्ध के प्रतिपेक्ष के कारण ये समान बन जाते हैं। इसी को "सारूप्य" कहते हैं। यह प्रतिपेधात्मक समानता है।

इस प्रकार, अर्थक्रियाकारी क्षण जो जल गिराने के तथ्य के रूप में प्रगट होता है एक सर्वथा विशेष विज्ञान मात्र है, किन्तु अन्य वस्तुओं से इसका विभेद करने पर यह प्रतिपेधात्मक रूप से घट की सामान्य प्रकृति प्राप्त करता है। इसी प्रकार, अग्नि विशुद्ध रूप से उष्णता का वैयक्तिक विज्ञान है इससे अधिक और कुछ नहीं। किन्तु अन्य वस्तुओं के साथ इसके विरुद्धत्व के द्वारा, विरुद्ध के प्रतिपेक्ष द्वारा हम एक ऐसी अग्नि के विचार का विकल्प करते हैं जो समार की समस्त भूत, वर्तमान, और भावी अग्नियों को, केवल प्रतिपेधात्मक रूप से ही आवृत्त करती है। वही 'अ-क' जिसे लात्स ने तर्कशास्त्र से बहिष्कृत कर देना चाहा था, इसका वास्तविक स्वभाव 'संसार

<sup>१</sup> तदुत्पत्ति-तत्सारूप्याभ्याम् विषयता । . . .



का स्वभाव' है। बाह्य जो विशेष है, और आन्तरिक जो सामान्य है, के बीच ऐसा ही सम्बन्ध है। यह भी वैसा ही सम्बन्ध है जैसा ग्राह्य और बोधगम्य के बीच होता है।

### § ५. परम एकतत्त्ववाद

ज्ञान के तार्किक विश्लेषण का परिणाम ऐसा ही रहा है। अपने परमार्थ धर्मों में परिणत हो जाने पर यह एक बाह्य वस्तुस्वलक्षण, एक तदनु रूप विज्ञान मात्र, और इसका अनुगमन करने वाले एक आकार से युक्त होता है। ज्ञान के दो पक्ष होते हैं—एक उद्देश्य और एक विधेय। अपने सरलतम धर्मों तक में परिणत होने पर भी इसमें दो पक्ष अवश्य ही रहते हैं। तर्क इससे और आगे नहीं बढ़ सकता। एक अविभेदित एकतत्त्वात्मक समग्र में उद्देश्य और विधेय दोनों के ओर अधिक उच्चतर एकीकरण को यह कल्पना नहीं कर सकता। यह पग तर्कातीत है, इसका अर्थ तत्त्वमीमासा के क्षेत्र में कूद पड़ना, विरोध के नियम की अस्वीकृति, और तर्क के लिये एक चुनौती है। फिर भी, बौद्ध नैयायिकों के लिये सत्य की दो भिन्न स्तरों—एक तार्किक तथा दूसरे तर्कातीत, पर सत्ता होती है। दिङ्नाग और धर्मकीर्ति अपने को विज्ञानवादी कहते हैं, किन्तु ये तर्क में यथार्थवादी और तत्त्वमीमासा में विज्ञानवादी अथवा यहाँ तक कि एकतत्त्ववादी हैं। तर्क में यथार्थता तथा विज्ञप्ति का परित्याग कर दिया गया है, किन्तु दिङ्नाग कहते हैं कि 'परम ज्ञान एकतत्त्ववाद' है। परम निरपेक्ष में उद्देश्य तथा विधेय एकीभूत हो जाते हैं। दिङ्नाग कहते हैं कि "हम इस आध्यात्मिक अद्वयता, अर्थात् विश्व के एकतत्त्ववादी द्रव्य को बुद्ध के साथ, अर्थात् बुद्धकाय<sup>१</sup> के साथ समीकृत करते हैं।" दर्शन यहाँ धर्म में प्रवेश कर जाता है।

जिनेन्द्रबुद्धि<sup>२</sup> यह कहते हैं "ऐसे दार्शनिक के दृष्टिकोण से जो बाह्य ससार की सत्ता को अस्वीकार करता है, उस ज्ञान में ग्राहक और ग्राह्य पक्षों में विभेद कैसे हो सकता है जो स्वयं अपने किसी प्रमाण और ज्ञान के परिणाम के विभेद से युक्त नहीं होता?" (इसका उत्तर इस प्रकार है) "तथता (अर्थात् परमार्थ-सत्) की दृष्टि से कोई भी भेद नहीं है।" किन्तु एक अनुभवातीत भ्रान्ति से अवरुद्ध होने के कारण हमें सत् के केवल एक अपवर्तन मात्र का प्रत्यक्ष होता है। हम केवल उद्देश्य तथा विधेय के बीच

<sup>१</sup> तुकी० विव० बुद्धि० में मेरा अभिसमयालङ्कार का संस्करण।

<sup>२</sup> तुकी० भाग २, पृ० ३९६।

के एक कल्पित अन्तर के द्वारा विभेदित होने के रूप में उसके परोक्ष प्राकट्य मात्र को ही जान पाने हैं। इमनिये ज्ञान तथा उमके विधेय के बीच केवल आनुभविक दृष्टि से ही विभेद किया जाता है परमार्थ-सत् की दृष्टि से नहीं।<sup>१</sup> किन्तु एक वस्तु जो स्वयं अविभेदित है, किस प्रकार विभेदित प्रगट होती है? भ्रान्ति के द्वारा। यह भ्रान्ति, नि सन्देह एक अनुभवातीत भ्रान्ति, मानव बुद्धि की स्वाभाविक भ्रान्ति, उसका अन्तर-उपप्लव होती है।<sup>१</sup>

हमने अपने सेक० में एकतत्त्ववादियों के तर्कों की पूरी तरह व्याख्या की है। अवोद्धा की ओर से महायानियों के विरुद्ध किया गया सर्वाधिक प्रचलित आपेक्ष यह है कि ये वाह्य ममार को स्वप्नवत्<sup>२</sup> मानते हैं। किन्तु विभिन्न सम्प्रदायों में 'दिवास्वप्न' के बोधक इस शब्द का अर्थ अत्यन्त भिन्न है। धर्मकीर्ति के अनुसार, किसी दिवास्वप्न के सूत्र का अर्थ इतना ही है कि आकार आकार हैं, ये जागृतावस्था तथा सुप्तवस्था दोनों में अनिवार्यतः एक जैसे ही होते हैं। ये स्वप्न तक में सत् से सर्वथा असम्बद्ध नहीं होते। ठीक इसी प्रकार जागृतावस्था में भी, परोक्ष प्रतिभासों के रूप में आकार एक सीमा तक स्वप्न होते हैं।

## § ६. विज्ञानवाद

आइये हम विज्ञानवाद के पक्ष में लिये गये प्रमुख तर्कों की समीक्षा करें। एक और निरश पूर्ण को माननेवाले एकतत्त्ववादी<sup>३</sup> को यह चुनौती दी गई है कि सत् पूर्ण नहीं बल्कि विज्ञान<sup>४</sup> है। यह अनन्त,<sup>५</sup> प्रतिक्षण परिवर्तनशील,<sup>६</sup> और समस्त प्राणियों में अपने को ओजस्वी रूप से प्रगट करता है।<sup>७</sup> केवल इसी की सत्ता है क्योंकि अमानसिक वस्तु, यदि इसे स्वयं अपने में ही एक वस्तु मान लिया जाय, तो असम्भव हैं। यह दो कारणों से

<sup>१</sup> अन्तर-उपप्लव = मुख्यभ्रान्ति ।

<sup>२</sup> तुकी० न्यासू० ४ २, ३१ ।

<sup>३</sup> तत्सप० पृ० ५५०.१० 'यथोपनिषत्-वादिनाम्' ।

<sup>४</sup> 'विज्ञानम्', वही, पृ० ५४० ८ ।

<sup>५</sup> 'अनन्तम्', वही ।

<sup>६</sup> 'प्रतिक्षण-विशरारः', वही ।

<sup>७</sup> 'ओजायते सर्व-प्राणभृताम्' वही ।



कुछ परमाणुवादी (अथवा द्विदणुवादी) यह नमयन प्रस्तुत करते हैं मान लें कि परमाणु किसी प्रदेश में स्थित सूक्ष्मतम द्रव्य नहीं है, किन्तु मान लीजिये कि ये स्वयं प्रदेश ही हैं।<sup>१८</sup> प्रदेश या स्थान भागों में नहीं बल्कि प्रदेशों में युक्त होता है। अतः इसका सूक्ष्मतम भाग भी प्रदेश और इसलिये अविभाज्य होगा। यह गणितीय प्रदेश और अनन्त-विभाज्य होगा, किन्तु फिर भी यह विचार नहीं होगा, यह प्रदेश ही रहेगा।<sup>१९</sup> इसका उत्तर इस

१ 'यदि परम् अनवस्यैव ( स्यात् ), न तु प्रज्ञप्ति-मात्रत्वम्,' वही  
पृ० ५५७२२ ।

प्रकार है यद्यपि तुम्हें विश्वास है कि तुम्हारे शब्द मूर्त परमाणु को अस्वीकार करते हैं,<sup>१</sup> तथापि वास्तव में उनसे इसकी सत्ता अभिप्रेत है। वास्तव में तुम यदि अवयवी की व्याख्या करने के लिये ही स्वभाव मानते हो तो तुम्हारा आशय<sup>२</sup> यह है कि ये परमाणु ऐसे द्रव्य हैं जो प्रदेशस्थ हैं। हमें उस गणितीय बिन्दु के, जो स्वभावी तो है किन्तु कोई कण नहीं, अनिरिक्त अन्य ऐसे भौतिक बिन्दुओं को भी मानना होगा जो इसी प्रकार स्वभावी तो हैं किन्तु प्रदेश के असी होने के रूप में ये सघातमात्र के द्वारा प्रदेश को पूर्ण कर सकते हैं। यह अमम्भव है। इस प्रकार स्थिति यह है कि वह परमाणु, जिसे स्वभावी होना चाहिये किन्तु जो साथ ही साथ स्वभावी नहीं हो सकता, कुछ भी नहीं है। वह केवल 'आकाश में पुष्प' मात्र है।<sup>३</sup> सघात की स्थिति भी इससे अच्छी नहीं, क्योंकि इसे परमाणुओं से युक्त माना गया है।

आपत्तिकर्ता तब यह पूछता है कि यदि परमाणु एक विज्ञान है, और यदि यह विज्ञान सर्वथा शून्य नहीं है, तो इसका कोई उपादान अवश्य होना चाहिये। वही उपादान, वह चाहे जो कुछ भी हो, वास्तविक परमाणु होगा।<sup>४</sup> बौद्ध यह उत्तर देता है हाँ, वास्तव में वैशेषिक-त्रसरेणु,<sup>५</sup> किसी सूर्यरश्मि में गतिशील देखा जानेवाला रेणु ही ऐसा उपादान है, किन्तु तब आत्मा भी एक सत्ता होगी। यदि किसी परमाणु का आकार ही परमाणु है तब कल्पित आत्मा वास्तविक आत्मा होगी। वास्तविक आत्मा अपने वास्तविक घर्मों से युक्त नहीं होगी।<sup>६</sup> वास्तव में स्वभाव का किसी भी प्रत्यक्ष द्वारा अनुमान नहीं किया जा सकता।<sup>७</sup>

त्रसरेणु की अन्त प्रज्ञा से परमाणु के निगमन का विचार "एक ऐसी परम्परा का परिपक्व फल है जो (सरल यथार्थवाद के) निरर्थक दृष्टिकोण के अध्ययन तथा प्रतिपादन पर आधारित है।"<sup>८</sup> विज्ञानवादियों का प्रथम तथा मुख्य तर्क ऐसा ही है।

<sup>१</sup> 'दिग-भाग-भेद (विभिन्न मुख) वाचा नाभ्युपगतम्', वही ५५८.१८।

<sup>२</sup> 'सयुक्तादि-धर्म-अभ्युपगम-बलाद् एव आपतति', वही।

<sup>३</sup> 'एकानेन-स्वभावेन शून्यत्वाद् वियद-अब्जवत्', वही पृ० ५५८.१०

<sup>४</sup> 'यत् तद् उपादानम् स एव परमाणुर् इति', वही पृ० ५५८.२१।

<sup>५</sup> वही पृ० ५५८.२२।

<sup>६</sup> 'आत्मा-प्रज्ञाप्तेर् आत्मैव कारणम् स्यात् न स्कन्धा', वही पृ० ५५८.२३।

<sup>७</sup> तुकी० प्रतिपक्ष के प्रमाण के रूप में काण्ट के शब्द। तुकी० 'न तावत् परमाणुणाम् आकारः प्रतिवेद्यते', वही पृ० ५५१.७।

<sup>८</sup> वही, पृ० ५५८.२१।

इन लोगो का दूसरा तर्क इन ब्रान पर जोर देने में निहित है कि उद्देश्य-विधेय द्वैतत्व प्रज्ञा का विकल्प है।<sup>१</sup> इस प्रकार के सभी विकल्पों की ही भाँति यह अपोहात्मक है। विरोधी भाग एक मात्र ऐसी उच्चतर सत्ता में एकात्मक हो जाते हैं जो दोनों का समान अधिष्ठान है। यह सत्ता क्या है जिसमें ये विरोधी एक साथ प्रवाहित होते हैं? यह एक विज्ञान मात्र का क्षण है। किसी ज्ञान में परम अमन्दिब तथ्य किसी ऐसे व्यक्ति में वह विज्ञान मात्र है जिसकी इन्द्रियाँ स्वस्थ हैं।<sup>२</sup> शेष सब कुछ न्यूनाधिक मात्रा में कल्पना ही है। यह विज्ञान मात्र क्षणिक, स्वयं अपने में सर्वथा अद्वितीय, तथा स्वयं अपने में सर्वथा अविज्ञातार्थ है। इसका प्रज्ञा द्वारा मूर्तीकरण, समन्वय और विश्लेषण हो सकता है। तात्पर्य यह कि ये सब कार्य पुनः कल्पना हैं। प्रज्ञा इस बात का उदात्तन करती है कि किसी विज्ञान विशेष की, जो स्वयं सत्ता है और जिस पर मन्देह नहीं किया जा सकता, त्रिपुटी में<sup>३</sup> निहित होने के रूप में व्याख्या करनी चाहिये। प्रथम आत्मा है, द्वितीय विषय, जैसे घट, है, और तृतीय आत्मा को घट के साथ एकीकृत करने की प्रक्रिया। इस प्रकार प्रज्ञा किसी मत् और मात्र विज्ञान को एक उद्देश्य, एक विषय तथा एक क्रिया की त्रिविव रचना से स्थानान्तरित कर देती है। विषय, और क्रिया से पृथक् आत्मा में अन्य किसी भी सत्ता मात्र का कोई लेश नहीं होता। यह सर्वथा कल्पना है। और न तो विषय, घट, में ही कोई विशुद्ध मत् होता है। यह तो बुद्धि द्वारा एक विज्ञान मात्र की व्याख्या है। क्रिया में तो सत् और भी कम है। उद्देश्य और विधेय से पृथक् ज्ञान की, यदि वह क्षणिक विज्ञान नहीं है तो, कोई सत्ता नहीं है। ज्ञाता, ज्ञेय और ज्ञान की त्रयी के अनुरूप केवल सत्ता की एक इकाई है जो विज्ञान है—एक एकत्व, एक सत्ता। किन्तु प्रज्ञा इसे त्रिपुटी में प्रच्छन्न केन्द्र बना लेती है। कल्पित घटत्व का विज्ञान मात्र के साथ एक सारूप्य है। यह सारूप्य किसी विज्ञान की तद्रूपता<sup>४</sup> है, अर्थात् यह कि विज्ञान एक रूप प्राप्त कर लेता है। ये तार्किक दृष्टि से एकात्मक हो जाते हैं। विज्ञान तथा विकल्प मनोवैज्ञानिक<sup>५</sup> दृष्टि से एकात्मक नहीं होते। ये दो भिन्न क्षण

<sup>१</sup> वही, पृ० ५५९ ८ और वाद।

<sup>२</sup> 'स्वस्थ-नेत्रादि-ज्ञानम्', वही, पृ० ५५०.१४।

<sup>३</sup> 'वेद्य-वेदक-वित्ति-भेदेन', वही पृ० ५६०.१।

<sup>४</sup> 'ताद्रूप्याद् इति सारूप्याद्', वही, पृ० ५६०.१८।

<sup>५</sup> तुकी० इस समस्या पर वर्मोत्तर के विचार कि विकल्प और वस्तु कल्पित रूप से एकात्मक होते हैं, किन्तु विकल्प वस्तु का कार्य होता है (वाह्यार्थ-कार्यम्); न्यायिटी० पृ० ५९ और ६० ४ और वाद।

होते हैं जिनमे से एक दूसरे का हेतु होना है। किन्तु तार्किक दृष्टि से इनमे बौद्धों के तादात्म्य के नियम के आशय मे तादात्म्य है। ये दोनों ही हमे सत्ता के एक ही बिन्दु से सम्बद्ध करते हैं। इनमे विषयात्मक सन्दर्भ के तादात्म्य द्वारा तादात्म्य होता है। विकल्प यद्यपि एक भिन्न क्षण मे उत्पन्न होता है, तथापि यह भी बिल्कुल उसी वस्तु से सम्बद्ध होता है जिसने विज्ञान उत्पन्न किया था। धर्मकीर्ति<sup>१</sup> पूछते हैं कि “यह कैसे हो सकता है कि स्रोत और फल, प्रक्रिया और विषय एक ही हो ?” इसका आप यह उत्तर देते हैं “सारूप्य के द्वारा”<sup>२</sup> अर्थात् विज्ञान की तद्रूपता के द्वारा, विज्ञान को एक कल्पित सामान्य आकार प्रदान करने के द्वारा।<sup>३</sup> और यह कैसे हुआ कि इनमे तादात्म्य है ? क्योंकि विज्ञान वस्तु के स्वलक्षण को व्यक्त करता है और सारूप्य वही वस्तु है जो अन्य मे होती है। अब हम यह जानते हैं कि अपोहात्मक<sup>४</sup> रूप से “अन्य मे” का अर्थ “अन्य-व्यावृत्त्या” है। विज्ञान और विकल्प का तादात्म्य प्रतिषेधात्मक है। वही विज्ञान जो स्वयं अपने मे विशुद्ध होता है, अ-घटो के साथ अपने विरोध के कारण घट का आकार हो जाता है। और अधिक विभेदीकरण के द्वारा घट के विज्ञान मात्र पर किसी भी सख्या मे अपोहात्मक विकल्पो की अधिरचना की जा सकती है। यह विज्ञान मात्र, वास्तव मे अपने प्रच्छन्न विषय मे “सम्पन्नतम वस्तु” और निश्चित विचार मे “विपन्नतम वस्तु” है।

यथार्थवादी तब पूछता है कि क्या सत्य के परीक्षण के लिये ज्ञान की प्रापकता की कल्पना नहीं की गई है ? क्या अर्थक्रिया द्वारा अधिगत वस्तु को परमार्थ सत् नहीं घोषित किया गया है ? किन्तु क्या अर्थक्रिया द्वारा अधिगत विधेय बाह्य है ? विज्ञानवादी उत्तर देता है कि, हाँ, अर्थक्रिया ही सत् का प्रमाण है।<sup>५</sup> किन्तु बाह्य वस्तु की आवश्यकता नहीं है। अर्थक्रिया केवल एक ज्ञान है<sup>६</sup>, एक ऐसी वस्तु का अवभास जो अर्थक्रिया के रूप में प्रगट होती

<sup>१</sup> न्याविटी० पृ० १४ १५।

<sup>२</sup> अर्थ-सारूप्यम् अस्य प्रमाणम्, वही।

<sup>३</sup> आकार = आभास = सारूप्य = अन्य-व्यावृत्ति = अपोह।

<sup>४</sup> तुकी० न्याविटी० पृ० १६ ३ = “असारूप्य-व्यावृत्त्या (अपोहेन) सारूप्यम् ज्ञानस्य व्यवस्थापन-हेतु।”

<sup>५</sup> ‘अर्थ-क्रिया-सवादस्’, वही ५५३ २१।

<sup>६</sup> ‘ज्ञानम् एव अर्थक्रिया-सवादस्’, वही, पृ० ५५३ २३।

है।<sup>१</sup> ऐसी द्विविध अर्थक्रिया की कोई आवश्यकता नहीं है जिनमें से एक के हमारी बुद्धि में होने और दूसरी के बुद्धि के बाहर होने की कल्पना की जाय। एक ही अर्थक्रिया पर्याप्त है। यह सत्य है कि एक “गोपाल तक” सम्पूर्ण मानव मात्र बिना बहुत विचार किये ही इस विचार में रमण करते हैं कि वाह्य संसार वास्तविक रूप से मूर्त वस्तुएँ होता है।<sup>२</sup> किन्तु दार्शनिक जानता है कि प्रत्यक्षीकृत विषय के इस दूसरे प्रतिरूप की कल्पना करने की कोई तार्किक आवश्यकता नहीं है। जिस प्रकार तुम उस हेतु के रूप में वाह्य सत्ता को मानते हो जिसके माथ हमारे विकल्पो का सारूप्य होता है, उसी प्रकार हम एक ऐसे विषय और हेतु को मानते हैं जो अन्तर्वर्ती है। ज्ञान एक प्रवाहमान सत्ता है जिसका प्रत्येक क्षण उसके पूर्वगत क्षण द्वारा अनुवन्वित होता है। एक वाह्य हेतु की परिकल्पना सर्वथा निरर्थक है। हमारा समनन्तर-प्रत्यय<sup>३</sup> सर्वथा वही कार्य करता है जिसके लिये तुम एक वाह्य हेतु की सत्ता की परिकल्पना करते हो।

### ५. वाह्य संसार की अयथार्थता पर दिङ्नाग का प्रबन्ध

यह कृति ८ सूक्तों की एक लघुरचना है जो स्वयं ग्रन्थकार की है “आलम्बन-परीक्षा”<sup>४</sup> नामक टीका के माथ उपलब्ध है। इस प्रबन्ध के तर्क, संक्षेप में, इस प्रकार हैं। यह इस घोषणा से आरम्भ होता है कि वाह्य वस्तु (आलम्बन) को या तो परमाणु अथवा परमाणुओं का सघात होना चाहिये। यदि यह सिद्ध किया जा सके कि यह न तो परमाणु है और न परमाणुओं का सघात तो यह किमी तदनुरूप वाह्य सत्ता के बिना एक विचार मात्र के अतिरिक्त और कुछ नहीं होगा।

<sup>१</sup> ‘अर्थक्रिया-अवभासि ज्ञानम्’, वही।

<sup>२</sup> ‘यद् एतद् देश-वितानेन प्रतिभासमानम् अविचार-रमणीयम् आगोपाल-सिद्धम् रूपम्’, वही।

<sup>३</sup> समनन्तर-प्रत्यय = आलयविज्ञान = वासना, तुकी० तसप० पृ० ५८२ १९।

<sup>४</sup> आलम्बनपरीक्षा के तिब्बती और चीनी अनुवाद तथा एक फ्रेंच अनुवाद भी सुसुमु यामागुची और हेनरीटे मेयर (पेरिस १९२२) द्वारा प्रकाशित हुये हैं। आलम्बन (वाह्यवस्तु) और ‘विषय (सामान्य रूप से वस्तु) के बीच के अन्तर के विषय पर देखिये मेरा सेक० पृ० ५९ और ९७।



इस प्रकार अनन्त विभाज्यता का विप्रतिषेध, विभाज्य विषयो के आनु-भविक दृष्टिकोण की विरोधी प्रकृति ही आलम्बन के विज्ञानत्व की स्थापना और बाह्यसत्ता की सत्ता की अस्वीकृति के लिये दिङ्नाग का मुख्य तर्क है। अपने तर्क में दिङ्नाग यह मानते हैं कि बाह्य विषय एक ऐसी क्षणिक शक्ति है जो विज्ञान को उद्दीप्त करती है और जिसका एक आकार का विकल्प अनुगमन करता है। अपने प्रबन्ध में दिङ्नाग उस वैशेषिक मत को लेकर अस्वीकार करते हैं जिसके अनुसार बाह्य विषय द्विविध होता है—अर्थात् परमाणुओं और परमाणुओं के सघात से युक्त होता है। सघातों की स्वयं अपने में ही वस्तु के रूप में कल्पना की गई है जिनकी उन अंशों से भिन्न तथा ऊपर सत्ता होती है जिनसे वे निर्मित होते हैं। तदनन्तर आप यह स्थापना करते हैं कि परमाणु सदृश आकर उत्पन्न नहीं करते। अगर यही मान लें कि ये आकारों के प्रच्छन्न हेतु होते हैं तो भी यह सिद्ध नहीं होगा कि ये विषय हैं, क्योंकि इन्द्रिय-शक्तियाँ भी हेतु हैं किन्तु ये विषय नहीं।<sup>१</sup> कोई हेतु सदैव एक विषय ही नहीं होता। स्वयं अपने में वस्तु के रूप में सघात एक माया है जिसकी वैशेषिकों ने रचना की है। यह केवल एक द्विविध चन्द्रमा मात्र है<sup>२</sup>। हम एक ऐसे विषय को चाहते हैं जो विज्ञान और आकार की व्याख्या करे किन्तु परमाणु कोई आकार नहीं उत्पन्न करता, तथा सघात कोई विज्ञान नहीं उत्पन्न करता, प्रत्येक अंश आधे कार्य को ही उत्पन्न करता है।<sup>३</sup> दिङ्नाग के दृष्टिकोण से परमाणु “आकाश में पुष्प”<sup>४</sup> है क्योंकि वस्तुएँ अविभाज्य कभी नहीं होती, और एक द्वितीय सत्ता के रूप में सघात एक द्वितीय चन्द्रमा ही है।

और न परमाणुओं की राशि ही रूप के अन्तर की व्याख्या कर सकती है। घट और नश्टरी एक ही परमाणुओं से निर्मित होते हैं।<sup>५</sup> इनकी भिन्न

<sup>१</sup> आलम्बनपरीक्षा कारिका १, तसप० पृ० ५८२१७ में उद्धृत है। पाठ “यदीन्द्रिय विज्ञप्ते परमाणु कारणम् भवेत्”<sup>१</sup>। प्रत्यक्षत कमलशील ने इसे स्मृति से ही उद्धृत किया है।

<sup>२</sup> वही, कारिका २, विज्ञानवादियों के अनुसार अमूर्त परमाणु कभी भी किसी मूर्त वस्तु को उत्पन्न नहीं करेंगे, तुकी तसप० पृ० ५५२२०, तुकी० आलम्बन परीक्षा, कारिका ५ (यामागुची), पृ० ३५।

<sup>३</sup> वही, कारिका २, तुकी० यामागुची, पृ ३०।

<sup>४</sup> तुकी० तस० पृ० ५५८१०।

<sup>५</sup> वही, कारिका ६, अनुवाद पृ० ३३।

संस्थिति और सत्त्वा मित्र आकार की व्याख्या नहीं कर सकती क्योंकि संस्थिति और सत्त्वा वस्तु-स्वरूप नहीं हैं। ये रूप या आकार सृष्ट, आत्मनिष्ठ रूप अथवा विचार हैं।<sup>१</sup>

इस प्रकार कल्पित अविभाज्य परमाणु, विषयों के कल्पित मयान तथा आकार—ये सभी सृष्ट के अतिरिक्त और कुछ नहीं हैं।<sup>२</sup>

हेमपिण्डों के वयार्थवाद के इस प्रतिवाद के बाद दिङ्नाग यह निष्कर्ष निकालते हैं कि 'इन्द्रियों द्वारा प्रत्येक विषय बाह्य नहीं होता।'<sup>३</sup>

नदन्नर आप विज्ञानवाद के प्रमुख सिद्धान्तों की व्यापना करने हैं।<sup>४</sup> आलम्बन स्वमवेदन द्वारा आन्तरिक रूप से बोधगम्य विषय है और इस प्रकार प्रगट होता है मानो बाह्य हो। इस प्रकार परमार्थ-सत् विज्ञानमायता है।<sup>५</sup> तर्क में जो बाह्य क्षण स्वरूप या वही यहाँ आन्तरिक विज्ञान-मायता बन गया है। विषयी और विषय दोनों ही आन्तरिक हैं; आन्तरिक नसार द्विविध है। नील पट और नील के विज्ञान में कोई अन्तर नहीं है। एक ही विज्ञानमायता को ज्ञेय विषय और ज्ञान की क्रिया माना जा सकता है।<sup>६</sup>

प्रत्यक्षीकृत घटनाओं की नियमित गति की व्याख्या अभी शेष है। वयार्थवादियों के अनुसार यह कर्मवासना द्वारा नियन्त्रित बाह्य नसार में नियमित गति के कारण ही उत्पन्न है। इसकी एक ऐसे समनन्तर

<sup>१</sup> 'बुद्धि-विशेष', तुकी० वही पृ० ३३।

<sup>२</sup> साधुन, वही, कारिका ५; अनुवाद पृ० ३५।

<sup>३</sup> वही पृ० ३७।

<sup>४</sup> वही, कारिका ६-८।

<sup>५</sup> वही, कारिका ६ (तमप० पृ ५८२, ११ में पूर्ण रूप से उद्धृत)। इसका अर्थ यह है "विषय का स्वभाव आन्तरिक रूप से ज्ञेय है, यद्यपि विषय बाह्य प्रतीत होता है, और ऐसा समझिये होता है क्योंकि यह विज्ञान है (पदार्थ नहीं), और यन् यह स्वयं अपना हेतु है अतः यह पदार्थ से उत्पन्न नहीं होता।"

<sup>६</sup> विज्ञप्ति—अथवा विज्ञान मायता, तुकी तमप० पृ० ५८२-७ और प्रसिद्धा, कारिका १७।

<sup>७</sup> विषयी और विषय के एकत्व का यहाँ उनकी अपृथक्कणीयता द्वारा निगमन किया गया है। वही, कारिका ७ (यामागुची, पृ ४०)। यह कुछ कुछ हीगल की विधि के समान है, वी० ह० लॉजिक, २, पृ० ४४०।

प्रत्यय<sup>१</sup> की जो वस्तुजगत को स्थानान्तरित करता है, तथा एक ऐसी बोधगम्य वासना की जो यथार्थवादी कर्म को स्थानान्तरित करती है, की परिकल्पनाओं द्वारा व्याख्या की गई है।<sup>२</sup>

तदनन्तर यथार्थवादी (सर्वास्तिवादी) उस शास्त्रीय स्थल का सकेत<sup>३</sup> करता है को कहता है कि कोई चक्षु-विज्ञान किन्नी विषय और एक इन्द्रिय के क्रियात्मक आश्रयत्व द्वारा उत्पन्न होता है।<sup>४</sup> इस अवतरण को किस अर्थ में ग्रहण करना चाहिये? दिङ्नाग उत्तर देते हैं कि विषय आन्तरिक (अन्तर्मात्रा = आरूढ) है और इन्द्रिय शक्ति है।<sup>५</sup> वास्तव में नेत्रगोलक नहीं बल्कि तदनु रूप ऐन्द्रिक शक्ति ही इन्द्रिय को व्यक्त करती है। एक बाह्य समार के स्थान पर आलयविज्ञान की, और मौलिक इन्द्रिय के स्थान पर एक वासना या शक्ति की परिकल्पना ज्ञान की क्रिया की व्याख्या करने में समर्थ होगी। इसमें कोई विरोध नहीं होगा।<sup>६</sup>

<sup>१</sup> आलयविज्ञान, तुकी० पृ ४०। इसे तसप० पृ० ५८२ १९ में समनन्तर-प्रत्यय के साथ समीकृत किया गया है।

<sup>२</sup> वासना द्विविध है। यह गत क्षण को सजातीय वासना से सम्बद्ध करती है तथा विविक्त विज्ञानों को एक विकल्प-वासना (अभिलाप-वासना) के अन्तर्गत ला देती है, तुकी० खाइ-डब को उनकी कृतियों के भाग २ में। तसप० पृ० ५८३ १३-१५ कारिका ७ के अर्थ (शक्त्य-अर्पणात्) और ८ (अविरोध) एक साथ सम्बद्ध हैं। दिङ्नाग कहते हैं कि यत् प्रत्येक चेतन क्षण इसकी सजातीय वासना द्वारा अनुगमित होने की शक्ति-वासना से युक्त होता है अतः प्रत्येक क्षण को एक क्रिया तथा एक विषय मानने में कोई विरोध नहीं है। फिर भी दिङ्नाग कहते हैं कि इन्हे क्रमेण (क्रमेणापि) मानने में भी कोई विरोध नहीं है। हमें सम्भवतः यह कहना चाहिये कि मनोवैज्ञानिक दृष्टि से काल और मात्रा का एक भेद है, किन्तु तार्किक दृष्टि से यह विल्कुल वही है। जैसा कि जिनेन्द्रबुद्धि की व्याख्या (अनुवाद भाग दो में पृ० ३८६ और बाद) से प्रतीत होता है यह उसी प्रकार की ही समस्या है जिसकी धर्मकीर्ति ने न्यावि० पृ० १४१६ और बाद, तथा १८८ में प्रमाण और प्रमाण-फल के रूप में चर्चा की है।

<sup>३</sup> तुकी० कारिका ७ ग-घ का 'अवतरण अनुवाद पृ० ४२।

<sup>४</sup> 'रूपम प्रतीत्य चक्षुश्च चक्षुर् विज्ञानम् उत्पद्यते।'

<sup>५</sup> वही, कारिका ७ ग-घ 'शक्ति = इन्द्रियम्।

<sup>६</sup> वही, कारिका ८, अनुवाद पृ० ४३।

इस विज्ञानवाद का प्रमुख विचार यह है कि बाह्य संसार की परिकल्पना सर्वथा निरर्थक है, यथार्थवाद का सरलता पूर्वक तदनुसार विज्ञानवाद के साथ अन्तर्विनिमय किया जा सकता है। सब कुछ वही रहता है, किन्तु एक अन्य नाम के अन्तर्गत और एक अन्य व्याख्या के साथ।

कृति का द्वितीय भाग असंग के विज्ञानवाद का एक सिंहावलोकन है। दिङ्नाग की मौलिकता अनन्तता के तथ्य को दी गई प्रमुखता है। अनन्त और अनन्तरूप से अविभाज्य होने के कारण बाह्य संसार अयथार्थ है, केवल विज्ञप्ति मात्र है। यूनान की ही भाँति विज्ञानवाद सशयालुता के आधार पर स्थापित है।

## § ८. अहमात्रवाद के प्रतिवाद पर धर्मकीर्ति का प्रवन्ध

एक साक्षात् परिणाम—अहमात्रवाद, के रूप में विज्ञानवाद की स्थिति को सकटापन्न बनानेवाले खतरो से धर्मकीर्ति परिचित थे। इसलिये उन्होंने इस समस्या को अपनी महान और सामान्य कृति से पृथक् करके 'सन्तानान्तर सिद्धि'<sup>१</sup> के नाम से इस पर एक विशेष कृति की रचना की। यह प्रवन्ध अत्यन्त उपयोगी है क्योंकि यह एक विशेष जटिल स्थिति के प्रति प्रयोग के रूप में धर्मकीर्ति की सम्पूर्ण ज्ञानमीमासा के पुनर्मूल्यांकन से युक्त है। स्थानाभाव के कारण हम इसके सम्पूर्ण तर्क को उद्धृत नहीं कर सकते, किन्तु एक सक्षिप्त सारांश प्रस्तुत किया जायगा।

धर्मकीर्ति<sup>२</sup> इस बात की व्याख्या से आरम्भ करते हैं कि यथार्थवादियों का, जो विज्ञानवाद को अहमात्रवाद में परिणत कर देते हैं, सामान्य तर्क कोई सहायता नहीं करता। यथार्थवादी सोचता है कि वह सन्तानान्तर का साम्यानुमान द्वारा निगमन कर सकता है। वह तत्काल यह अनुभव करता है कि स्वयं उसकी वाणी, और स्वयं उसकी गतियाँ उसकी सकल्पशक्ति द्वारा सकटापन्न हैं। इसी प्रकार विदेशी वाणी और विदेशी गतियों को देखकर

<sup>१</sup> इसका एक तिब्बती अनुवाद तञ्जूर में सुरक्षित है। इसके मूल का दो टीकाओं—एक विनीतदेव की और दूसरी एक मंगोलियन पण्डित दोदर (तो-दर) तह रम्य की—के साथ मैंने विब० बुद्धिका में सम्पादन किया है। रूसी में द्विविध अनुवाद—एक अविकल और दूसरा मुक्त—भी मैंने सेण्ट पीटर्सबर्ग से १९२२ में प्रकाशित कराया है।

<sup>२</sup> सूत्र १।

साम्यानुमान के आधार पर वह यह निष्कर्ष निकलता है कि इनके भी हेतुओं को विद्यमान होना चाहिये, और यह एक विदेशी सकल्प का संकेत करता है। फिर भी, विज्ञानवादी, वाक्यविन्यास के थोड़ा परिवर्तन के साथ यही निष्कर्ष निकलाने से निषेधित नहीं है। उसे जब विदेशी वाणियों और विदेशी गतियों के आकार का ज्ञान होगा तब वह यह निष्कर्ष निकालेगा कि इन आकारों का एक हेतु अवश्य होना चाहिये और यह हेतु विदेशी सकल्प है। विज्ञानवादी<sup>१</sup> का यह कथन है - “वह आकार जिनमें स्वयं हमारी अपनी गतियाँ और हमारी अपनी वाणी हमें अपने सकल्प में उत्पन्न होती प्रतीत होती हैं, उनसे भिन्न होते हैं जो हमारे अपने संकल्प में उत्पन्न नहीं होते। प्रथम ‘मैं जाता हूँ’, ‘मैं बोलता हूँ’ के रूप में प्रगट होते हैं। द्वितीय ‘वह जाता है’, ‘वह बोलता है’ आदि रूपों में प्रगट होते हैं। इससे यह सिद्ध हुआ कि द्वितीय वर्ग का प्रथम से भिन्न हेतु होता है। यह हेतु एक विदेशी सकल्प है।”

यथार्थवादी पूछता है <sup>२</sup> “तुम यह क्यों नहीं मानते कि द्वितीय वर्ग के आकार एक विदेशी सकल्प जैसे किसी हेतु के बिना ही प्रगट होते हैं?” विज्ञानवादी उत्तर देता है “इसलिये कि यदि अर्थक्रिया के ये आकार इनको उत्पन्न करने वाले सकल्प के बिना ही प्रगट हो तो हमारे भी समस्त कार्य और वाणी के आकार सामान्य रूप से सकल्प द्वारा उत्पन्न नहीं होंगे। इस तथ्य में निहित अन्तर का कि एक प्रकार के आकारों की शृङ्खला हमारे शरीर से सम्बद्ध है और दूसरी शृङ्खला इस प्रकार सम्बद्ध नहीं है, यह अर्थ नहीं है कि एक शृङ्खला सकल्प द्वारा उत्पन्न है और दूसरी इस प्रकार उत्पन्न नहीं है। दोनों ही चेतन सकल्प द्वारा उत्पन्न होते हैं। तुम यह नहीं मान सकते कि अर्थक्रिया और वाणी सम्बन्धी हमारे आधे ही आकार इन्हें उत्पन्न करनेवाले सकल्प से सम्बद्ध होते हैं। सभी इसी प्रकार सम्बद्ध होते हैं।”

विज्ञानवादी यह मानता है कि “हम अपने प्रति जो कुछ भी अर्थक्रिया और वाणी के रूप में प्रस्तुत करते हैं, वह चाहे हमारे स्वयं अपने शरीर से सम्बद्ध हो या नहीं, सदैव हमारे चेतन सकल्प में ही अनिवार्यतः उत्पन्न होता है। हम जिसे अर्थक्रिया कहते हैं उसका सामान्य स्वभाव उसके सामान्य स्वभाव से सम्बद्ध है जिसे हम चेतन सकल्प कहते हैं।”<sup>३</sup>

यथार्थवादी का यह विचार है कि वह विदेशी अर्थक्रियाओं का साक्षात् प्रत्यक्ष करता है। विज्ञानवादी का यह विचार है कि वह बाह्यार्थ गतियों का नहीं बल्कि उनके आकारों का ही बोध करता है। ये आकार उसे तब तक उपलब्ध नहीं हो सकते थे जब तक इनके हेतु, चेतन सकल्प, की भी सत्ता न हो। आकारों के किसी वर्ग के आधार पर सकल्प का निगमन करते समय यथार्थवादियों और विज्ञानवादियों में कोई वास्तविक अन्तर नहीं है।

यथार्थवादी तब इस तथ्य का मकेन करता है कि विज्ञानवादी के लिये बाह्य सत्ता स्वप्नवत् है, यह बिना किसी तदनुरूप यथार्थ के आकारों में निहित होती है। इस प्रकार स्वयं उसकी अपनी गतियाँ और वाणी तत्काल स्वयमेव द्वारा प्रत्यक्ष होगी किन्तु विदेशी क्रियाएँ स्वप्नवत् होगी। इसका विज्ञानवादी यह उत्तर देता है <sup>१</sup> “यदि अर्थक्रियाएँ एक चेतन संकल्प के अस्तित्व का मकेन करती हैं तो वे यह मकेत या तो मदैव और अनिवार्यतः स्वप्न में और साथ ही साथ वास्तव में भी करेंगी, अथवा कभी नहीं करेंगी।” यदि हम केवल यही माने कि हमें चेतन सकल्प से स्वतन्त्र रूप से ही अर्थक्रियाओं के आकार उपलब्ध हो सकते हैं तब हम अर्थक्रिया के आधार पर किसी सकल्प का कभी भी निगमन नहीं कर सकेंगे क्योंकि यह क्रिया तब किसी सकल्प की उपस्थिति के बिना भी सम्भव होगी। किन्तु यथार्थवादी कहता है <sup>२</sup> “किन्तु स्वप्न तो भ्रतियाँ हैं। स्वप्न में हमें जो आकार दिखाई पड़ते हैं वह वास्तविकता में सम्बद्ध नहीं होते, वे ऐसे आकार होते हैं जिनके अनुरूप किसी भी यथार्थता का अस्तित्व नहीं होता।” इसका विज्ञानवादी यह उत्तर देता है “तुम्हें किसने यह अधिकार दिया है कि तुम्हारे निर्णय से आकारों की एक शृंखला तदनुरूप यथार्थता से रहित होगी और दूसरी शृंखला उसमें युक्त होगी ?” आकार तो आकार ही हैं। यदि एक दशा में ये यथार्थता के आकार हो तो ये प्रत्येक दशा में यथार्थता के आकार होंगे। स्वप्न और अन्य आकारों के बीच अन्तर <sup>३</sup> केवल यह है कि अर्थक्रियाओं के जाग्रतावस्था के आकारों में उनका यथार्थता के साथ सम्बन्ध साक्षात् होता है, जब कि स्वप्न तथा अन्य रुग्ण अवस्थाओं में यह सम्बन्ध परोक्ष होता है। यथार्थ तथ्यों और उनके आकार के बीच काल का व्यवधान होता है, किन्तु कोई भी यह नहीं मान सकता कि यथार्थ तथ्यों के साथ सम्बन्ध सर्वथा

<sup>१</sup> सूत्र ५३।

<sup>२</sup> सूत्र ५५।

<sup>३</sup> सूत्र ८४।

अनुपस्थित है। स्वप्न में हम किसी शिष्य को अपने गुरुगृह में प्रवेश करते, अभिवादन करते, अशीर्वाद प्राप्त करते, शय्या आदि विछाते, किसी ग्रन्थ को पढ़ते और उसे पूर्णतया स्मरण इत्यादि करते देख सकते हैं। ये सभी आकार यद्यपि एक स्वप्न में प्रगट होते हैं, तथापि ये किसी भी प्रकार यथार्थता से असम्बद्ध नहीं हैं। यह सत्य है कि इन आकारों और यथार्थता के बीच काल का एक व्यवधान अवश्य है, किन्तु यदि इनका यथार्थता से सर्वथा कोई सम्बन्ध न होता तो इनकी सत्ता ही न होती। विज्ञानवादी यह कहता है <sup>१</sup> “यदि तुम यह मानते हो कि ऐसे आकार भी होते हैं जिनके अनुरूप कोई यथार्थता नहीं होती, तो यह एक सर्वथा भिन्न समस्या है। तब हमारे सभी आकार निरपवाद रूप से विना सम्बद्ध यथार्थता वाले आकार होंगे, क्योंकि ये सभी उस अनुभवातीत भ्रान्ति के उत्पाद हैं जो भ्रान्तिमय लौकिक अस्तित्व का सार्वभौम मन्नाट है।”

इसके बाद धर्मकीर्ति सन्तानान्तर विषयक अपने मत को अपने ज्ञानमीमासा के अनुकूल बनाते हैं। ऐसे दो व्यक्तियों के विचारों में सगति की, जो एक दूसरे से सर्वथा स्वतन्त्र किन्तु फिर भी एक बाह्य ससार की ममान भ्रान्ति से ग्रस्त हैं, उसी सामान्य विधि से व्याख्या की गई है जिसका एक ही चक्षु-व्याधि से ग्रस्त दो व्यक्तियों द्वारा दो चन्द्रमा देखने के विश्वास द्वारा उदाहरण मिलता है।<sup>२</sup> हमारे ज्ञान के दो प्रमाण हैं—प्रत्यक्ष और अनुमान। ये यथार्थ प्रमाण हैं क्योंकि ये हमें अपनी अर्थक्रियाओं में निर्देशित करते हैं।<sup>३</sup> सन्तानान्तर विषयक हमारे ज्ञान के प्रति व्यवहृत होने पर साक्षात् इन्द्रिय प्रत्यक्ष का प्रश्न ही नहीं उठता। अनुमान ही यथार्थवादियों और विज्ञानवादियों के लिये एक मात्र प्रमाण है। किन्तु यह अनुमान अन्य चेतन प्राणियों के प्रति हमारी अर्थक्रियाओं में हमारा निर्देशन करने की क्षमता रखता है। अतः यह सन्तानान्तर सिद्धि का एक परोक्ष प्रमाण है। किन्तु तब यह यथार्थवादियों तथा साथ ही साथ विज्ञानवादियों दोनों के लिये समान रूप से सम्यक् ज्ञान का प्रमाण है। इस दृष्टि से कोई अन्तर नहीं है। अहंमात्रवाद ताकिक स्तर पर कोई वास्तविक सकट नहीं उत्पन्न करता।

## ५ ९. बाह्य संसार की सत्ता की समस्या का इतिहास

आरम्भिक बौद्ध प्रणाली में विशुद्ध अर्थों में एकीकृत आन्तर्गिक आत्मा के प्रति अभिमुख कोई भी एकीकृत बाह्य ससार नहीं है। आत्मा की सत्ता को

<sup>१</sup> सूत्र ५८।

<sup>२</sup> सूत्र ६५।

<sup>३</sup> सूत्र ७२ और बाद।

अस्वीकार किया गया है। यह बौद्धों का आरम्भविन्दु है। इसे उम विज्ञान के धर्म से स्थानान्तरित कर दिया गया है जिनके लिये सभी अन्य धर्म बाह्य हैं। वेदना, विचार, मकल्प, इन्हे स्वयं अपने में आत्मचेतन नहीं माना गया है। ये इस विज्ञान के पृथक् धर्म के लिये बाह्य धर्म या विषय हैं। कोई वेदना या विचार विज्ञान के लिये उतना ही बाह्य है जितना कि कोई स्पर्श-धर्म या रग-पट। वह इकाई जिसको अपने धर्मों में विश्लेषित किया गया है पुद्गल है, किन्तु यह पुद्गल भी परस्पर हेतुत्व के द्वारा ऐक्यवद्ध विवृक्त धर्मों का केवल एक धर्मकाय मात्र है। इस पुद्गल में वे दोनों धर्म सम्मिलित हैं जिन्हें बाह्य संसार में स्थित और इनके अनुरूप वे धर्म जिन्हें आन्तरिक संसार में स्थित माना गया है। इस प्रकार के पुद्गल के लिये सभी धर्म आन्तरिक हैं। एक दूसरे के लिये प्रत्येक धर्म अन्य सभी की दृष्टि से बाह्य है। जत्र हमारे बाह्य संसार के किसी विषय की दो पुद्गलों द्वारा कल्पना की जाती है तो यह दोनों जटिलताओं की रचना में एक पृथक् इकाई के रूप में प्रवेश करता है। स्वर्गीय प्रोफेसर ओ० रोजेनवर्ग का यह विचार था कि इन दशाओं में हमें न केवल एक समान विषय के ही वरन् दो भिन्न के—प्रत्येक पुद्गल में एक-एक के अस्तित्व को मानना चाहिये।

वसुवन्धु<sup>१</sup> इस बाह्य और आन्तरिक धर्म की समस्या पर इस प्रकार अपना मत व्यक्त करते हैं

“सत्ता के धर्मों के लिये बाह्य या आन्तरिक होना कैसे सम्भव है जब उम आत्मा या पुद्गल की ही कोई सत्ता नहीं है जिसके लिये इन्हें बाह्य या आन्तरिक होना चाहिये ?” उत्तर यह है कि विज्ञान को लाक्षणिक रूप में ही आत्मा कहते हैं क्योंकि यह एक आत्मा के (भ्रामक) विचार की कुछ पुष्टि करता है। “स्वयं बुद्ध भी इस प्रकार की अभिव्यक्तियों का प्रयोग करते हैं। “चक्षु और अन्य ऐन्द्रिक शक्तियाँ ही तदनुरूप मवेदना की आधारभूत धर्म हैं। दूसरी ओर, विज्ञान एक आत्मा के (भ्रामक) प्रत्यक्ष के लिये आधारभूत धर्म है। इसलिये विज्ञान के साथ इस घनिष्ठ साम्य के परिणामस्वरूप इन्द्रियों को आन्तरिक धर्मों के अन्तर्गत रखा गया है।”

बाह्य और आन्तरिक विषयों के बीच की इस अस्पष्टता ने वैभाषिकों को यह मानने के लिये प्रेरित किया है कि स्वप्न तक में हम जो देखते हैं वह वास्तविक बाह्य विषय है। धर्मकीर्ति इस मत का उपहास करते हैं। ये वैभाषिकों में कहते हैं कि “केवल हठवादिता के कारण ही तुम इस मुखर्ता को

<sup>१</sup> अभिभा० अध्याय १ ३९, तुफ़ी मेरा सेक० पृ० ५८ और वाद।



मानने के लिये प्रेरित हुये हो जो प्रत्यक्षत्वात् शास्त्रो और तर्क दोनों के विरुद्ध है। तुम यह अवश्य जान चुके होगे कि मैं ऐसे प्राणियों की सत्ता में विश्वास करने के लिये कभी भी प्रेरित नहीं हो सकता जो स्वप्न में देखे जाते हैं।” “इसका यह अर्थ होगा कि जब मैं स्वप्न में यह देखता हूँ कि वातायन के एक रन्ध्र से एक हाथी मेरे कक्ष में प्रवेश कर रहा है तो उस हाथी ने वास्तव में कक्ष में प्रवेश किया है, और जब मैं स्वप्न में अपने को ही उस कक्ष से बाहर जाता हुआ देखता हूँ जिसमें मैं सो रहा हूँ, तब इसका यह अर्थ होगा कि मेरा शरीर द्विविध हो गया है, इत्यादि, ।”

जो कुछ भी हो, हीनयान का दृष्टिकोण सर्वथा यथार्थवादी है। एक व्यक्तिगत जीवन के विषयात्मक धर्म उतने ही यथार्थ है जितने आत्मनिष्ठ धर्म।

मोटे रूप से यदि हम कहें तो एक यथार्थ वाह्य ससार को हीनयान में माना गया है और महायान में अस्वीकार किया गया है, जब कि तार्किक सम्प्रदाय में इसे आशिक रूप से ही पुनर्मान्यता प्रदान की गई है।

वास्तव में इसे महायान के सभी सम्प्रदायों में अस्वीकार किया गया है। किन्तु माध्यमिकों के अत्यन्त सापेक्षवाद के विरुद्ध मंत्रेय असङ्ग द्वारा स्थापित सम्प्रदाय की विशिष्टता यह है कि इसमें चित्रमात्र<sup>१</sup> (= विज्ञप्ति-मात्र<sup>२</sup>) एक अन्तिम निरपेक्ष के रूप में विषयी और विषय के रूप में विभेदित नहीं है। यह सम्प्रदाय अन्य समस्त विचारों को परिकल्पित मानता है। इस प्रकार का विज्ञानवाद प्लेटो के विज्ञानवाद का बिल्कुल उल्टा है। इन दोनों बौद्ध सम्प्रदायों के बीच का अन्तर अत्यन्त सूक्ष्म है। और स्वयं असङ्ग तथा साथ ही साथ अन्य आचार्य भी ऐसी बातें लिखने में संकोच नहीं करते जो दोनों ही पद्धतियों के अनुकूल हैं।<sup>३</sup>

नवीन सिद्धान्त पहले अभिनियमात्मक सूत्रों की एक शृङ्खला के रूप में प्रगट होता है जिनमें से सन्धिनिर्माण सूत्र को तिब्बती आधारभूत मानते हैं।<sup>४</sup>

<sup>१</sup> त्रिशिका, कारिका २५।

<sup>२</sup> डी० टी० सुजूकी लङ्कावतार, पृ० २४१ और बाद, इन शब्दों में भिन्नता देखते हैं किन्तु मैं ऐसा कोई भिन्नत्व नहीं पाता।

<sup>३</sup> तुकी० ई० ओवरमिलर का लेख जिसे नीचे उद्धृत किया गया है।

<sup>४</sup> अवतसक, लङ्कावतार, घन व्यूह तथा वास्तव में कञ्जूर के मृदो खण्ड के अधिकांश सूत्र इसी वर्ग के अन्तर्गत आते हैं। इस सम्प्रदाय पर तुकी० सिलवन लेवी सूत्रालंकार (पेरिस १९०७), विज्ञप्तिमात्रता (पेरिस १९३२),

किन्तु भारत में धार्मिक कृतियों (सूत्रों) का नद्वैत ही उन वैज्ञानिक ग्रन्थों (शास्त्रों) में अनुगमन मिलता है जिनमें विषय को एक पद्धति के रूप में प्रस्तुत किया जाता है।<sup>१</sup> उन्हीं वसुवन्धु ने, जिन्होंने अपने “महाशास्त्र” में १८ आरम्भिक सम्प्रदायों के मतों का संक्षेप दिया है, तीन लघुशास्त्रीय कृतियों<sup>२</sup> में नवीन विवेचन के सिद्धान्तों का भी निर्धारण किया है। इनके इस कार्य में इसी विषय पर इनके भ्राता अमङ्ग पहले ही एक ग्रन्थ<sup>३</sup> की रचना कर चुके थे। इन कृतियों में वसुवन्धु इन बातों का विवेचन करते हैं १) विज्ञानवाद के पक्ष में तार्किक आधार, २) आलयविज्ञान, ३) धर्मों की एक परिवर्तित पद्धति, ४) समस्या धर्मों के त्रिविध स्वभाव का सिद्धान्त।

विज्ञानवाद के पक्ष तथा पदार्थ की सत्ता के विपक्ष में जो तर्क प्रस्तुत किये गये हैं वे इस प्रकार हैं १) ससार का चित्र सर्वथा वही रहता है चाहे हम अपने विज्ञानों और आकाशों के लिये बाह्यार्थों को माने अथवा आन्तरिक हेतुओं

ल० डे० ल० वले पूसां विज्ञप्तिमात्रतामिद्धि ह्वेन माङ्ग (१९२८), डी० टी० सुजूकी स्टडीज इन लङ्कावतारसूत्र (लण्डन, १९३०), एस० एन० दासगुप्त : फिलासफी ऑफ वसुवन्धु (१९२८) और फिलॉसफी आफ लङ्कावतारसूत्र (बुद्धिस्टिक स्टडीज, कलकत्ता, १९४१), एस० यामागुची और हेनरिट मेयर दिह्नाग की आलम्बनपरीक्षा (जे० एशियाटिके, १९२९)। इन सब कार्यों के विपरीत भी बौद्ध विज्ञानवाद की समस्या का अभी तक कोई समाधान नहीं हुआ है। अनुवाद अत्यन्त अवोद्यगम्य हैं। नवीन प्रकाश सम्भवतः तिब्बती परम्परा से प्राप्त हो सकता है। माध्यमिक-प्रासङ्गिक और विज्ञानवादी पद्धतियों के बीच असङ्ग का दोलन भी एक विशिष्टता है, तुकी ई० ओवरमिलर के लेख (ऐवटा ओरियण्टेलिया, १९३२) का अध्याय ४।

<sup>१</sup> इस वर्ग के शास्त्रों पर तुकी० मेरा लेख (म्यूसियोन में) जिसका पूरा अनुवाद ई० ओवरमिलर कृत वस्तुन्स हिस्ट्री, भाग १, पृ० ५३-५७ में प्रकाशित हुआ है।

<sup>२</sup> ये महायान पञ्चस्कन्ध, विशतिका और त्रिशिका हैं। इनमें से अन्तिम दो की खोज, इनका सम्पादन तथा अनुवाद सिलवन लेवी ने किया है।

<sup>३</sup> अभिधर्मसंग्रह। तिब्बती लामाओं में यह उच्चतर के अभिधर्म (स्टोद) के नाम से विख्यात है, जब कि वसुवन्धु की महान कृति निम्नतर (स्मद्) के नाम से प्रचलित है।

को,<sup>१</sup> २) विषयी-विषय का सम्बन्ध अवोधगम्य है। यह मानना एक अत्यन्त विपन्न परिकल्पना है कि हमारी चेतना अपने से बाह्य विषय तक जा कर उसके रूप को ग्रहण कर, उस आकार के साथ पुनः लौट सकती हैं,<sup>२</sup> ३) पदार्थ की अनन्त विभाज्यता यह दिखाती है कि परमाणु केवल विज्ञप्ति मात्र है।<sup>३</sup>

आलयविज्ञान का सिद्धान्त बाह्य ससार को स्थानान्तरित करने के लिये उद्दिष्ट है।<sup>४</sup> हमारे जीवन की सगत घटनाओं के प्रवाह की इसी आलय-विज्ञान से उत्पत्ति होती है जो एक एक करके वासना द्वारा प्रगट होती रहती हैं। प्रत्येक विज्ञप्ति का पूर्ववर्ती एक "सजातीय और तात्कालिक"<sup>५</sup> हेतु होता है जो बाह्य ससार में नहीं बल्कि उस आलय में स्थित होता है जहाँ से वह प्रगट होता है और जिसमें ही लौट आता है।

धर्मों की पद्धति में परिवर्तन निम्नलिखित तालिका से स्पष्ट हो जाता है<sup>६</sup>।

६ ग्राहक शक्तियाँ	६ विज्ञप्तियों के विषया- त्मक पक्ष	८ विज्ञप्ति के प्रकार
१. दृष्टि	७ वर्ण ( रंग )	१३ दृश्य
२ श्रवण	८ ध्वनि	१४ श्रव्य
३ गन्ध	९ गन्ध	१५ घ्राण
४ स्वाद	१० स्वाद	१६ रश्चिरता
५ स्पर्श	११ स्पर्शता (पदार्थ)	१७ त्वकसवेदना
६ क्लिष्ट-मनस	१२ मानसिक धर्म (धर्मा)	१८ बोधगम्य (अ-ऐन्द्रिक) विज्ञप्तियाँ
		१९ विज्ञप्तियों का उपचेतन आलय
		२० चित्त-मात्र

<sup>१</sup> तुकी० तसप० पृ० ५५३, २७ 'यथा भवतामु बाह्योऽर्थ इति तथा तत एव (समनन्तर प्रत्ययात् एव) नियमः सिद्ध', विशतिका, कारिका १-९।

<sup>२</sup> तुकी० तसप० पृ० ५५९ ८ और बाद, जहाँ "ग्राह्य-ग्राहक-वैधुर्यम्" की व्याख्या है और वसुवन्धु ने इसी को बार बार दोहराया है। तुकी० एस० लेवी का इण्डेक्स।

<sup>३</sup> विशतिका, कारिका ११.१४। दिङ्नाग का, उनकी आलम्बनपरीक्षा में, यह प्रमुख तर्क है, अकमर उद्धृत; तुकी० एस० लेवी मैट्रिक्स, पृ० ५२ नोट।

<sup>४</sup> विशतिका, कारिका १५, और सर्वत्र, तुकी० एस० लेवी का इण्डेक्स।

<sup>५</sup> तसप० पृ० ५८२, १९ 'समनन्तर-प्रत्यये = आलयाख्ये'।

<sup>६</sup> तुकी० मेरे सेक० पृ० ९७, में तालिका।

१९वें और २०वें अंशों को हीनयान की मूल तालिका में जोड़ दिया गया है।

पदार्थ के दस धर्मों (म० १-५ और ७-११) को तदनुरूप विज्ञप्तियों में परिवर्तित कर दिया गया है। ७ वा धर्म क्लिष्ट मनस<sup>१</sup> बन जाता है क्योंकि इसका पहले का अर्थ (चित्र-मात्रम्) अब २० वीं सख्या पर स्थानान्तरित कर दिया गया है। प्रत्येक विज्ञप्ति के प्रगट होने के पूर्व का क्षण आलय (म० १९) में निहित है, और समस्त धर्मों का आनुभविक एकत्व 'तद्यता' अथवा चित्तमात्र (म० २०) में निहित है। मृष्टि के एक ऐसे सिद्धान्त की रूपरेखा प्रस्तुत की गई है, जो चित्तमात्र के परिमाण<sup>२</sup> की सर्वप्रथम आलय में, तथा उसके द्वैतत्व की विषय और विषयी में व्याख्या करता है। क्लिष्ट-मनस् के प्राकट्य और उसके द्वारा ज्ञात समस्त विज्ञप्तियों की भी व्याख्या की गई है। तदनन्तर वसुवन्धु उन समस्त मानसिक धर्मों की गणना करते हैं जो वर्गीकरण की सख्या १२ में—उन तथाकथित 'धर्मा' में निहित हैं जिनमें पहले समस्त अ-ऐन्द्रिक धर्म निहित थे।<sup>३</sup>

नमार की मृष्टि की प्रक्रिया का, जिसका वसुवन्धु द्वारा अपनी कृति के आरम्भ में, चित्तमात्र से कल्पित जगत् के नानात्व के रूप में उत्पन्न हुये होने के रूप में वर्णन है, इसी कृति के अन्त में एक बार पुनः, विषयी और विषय के द्वैतत्व के शमन द्वारा नानात्व से एकत्व की ओर अग्रसर एक आरोहक क्रम से वर्णन किया गया है।<sup>४</sup>

अभिधर्म का संशोचित रूप ऐसा ही है जो उस सम्प्रदाय में प्रगट होता है जिसे उसकी कुछ मान्यताओं के अनुसार ही विज्ञानवाद अथवा विज्ञप्ति-मात्रता कहा जाता है।

सिद्धान्त का यह रूप तार्किक सम्प्रदाय के अभ्युदय का समकालीन है। यही इसका अन्तिम परिमार्जन भी है जिसके बाद इसका अस्तित्व

<sup>१</sup> त्रिशिका, का० ६

<sup>२</sup> वही, का० १

<sup>३</sup> वही, का० ९-१४। 'धर्मा' का बहुवचन में 'सर्वे-धर्मा' के अर्थ में अनुवाद विरुद्ध गलत है। यह उतनी ही बड़ी गलती है जैसे 'रग' अथवाले किसी शब्द का 'ध्वनि' अर्थवाले किसी शब्द से अनुवाद करना, क्योंकि आयतन स० १२ और आयतन सख्या ७-११ के बीच का अन्तर आयतन न० ७ (रग) और (ध्वनि) के अन्तर से कही अविक है।

<sup>४</sup> कारिका २६।

समाप्त हो गया। आज भी विभिन्न सम्प्रदायों में इसका एक ऐतिहासिक अतीत के रूप में अध्ययन होता है, किन्तु नवीन तार्किक सम्प्रदाय के लिये इसका कोई महत्त्व नहीं है। तर्कशास्त्र के अध्ययन द्वारा यह सर्वथा अधिक्रमित हो गया। बौद्धमत अब अभिधर्म नहीं रह गया।<sup>१</sup> धर्म (बौद्ध सिद्धान्त) अब अभिधर्म नहीं है, अभिधर्म अतीत की बात हो गया है। यह महत्त्वपूर्ण परिवर्तन एक सीमा तक योरोपीय दर्शन के उस परिवर्तन के समान है जब तत्त्वमीमासा समीक्षात्मक सम्प्रदाय द्वारा अधिक्रमित हुई थी और ज्ञानमीमासा प्रमुख दर्शनशास्त्र बन गया था। विज्ञानवाद से बौद्ध तार्किक सम्प्रदाय किस प्रकार उद्भूत हुआ इसका पहले ही उल्लेख किया जा चुका है।

बाह्यसत्ता की सत्ता पर बौद्धों की परिकल्पनाओं ने उन्हें एक गतिरोध की स्थिति में पहुँचा दिया है। इस प्रश्न को ही अमहत्त्वपूर्ण अनुभव किया गया है। महत्त्व तर्क का है और यह दोनों ही दशाओं में सर्वथा एक ही रहता है चाहे हम बाह्य सत्ता को मानें या अस्वीकार करें। इस कौतूहलवर्धक परिणाम को आरम्भिक अत्यन्त अनेकत्ववाद और बाद के अत्यन्त एक-तत्त्ववाद के बीच समाधान के रूप में प्रस्तुत किया गया है। एकतत्त्ववादी विज्ञानवाद के एक सम्प्रदाय के रूप में विकसित हुये। माध्यमिकों से योगाचार उत्पन्न हुआ। अनेकत्ववादी, सर्वास्तित्वादी, सौत्रान्तिकों के एक समीक्षात्मक सम्प्रदाय के रूप में विकसित हुये। सौत्रान्तिक, प्रत्यक्षतः वह पहला सम्प्रदाय था जिसने बाह्य घटना के पीछे स्वलक्षण की सत्ता को माना था।

---

<sup>१</sup> सन्धिनिर्माण के और असङ्ग के विज्ञानवाद में सभी धर्मों का परिकल्पित, परतन्त्र, और परिनिष्पन्न के रूप में त्रिविध विभाजन सर्व-प्रमुख विशिष्टता है। वसुबन्धु के विज्ञानवाद में यह विभाजन तथा अनन्त विभाज्यता पर आधारित तर्क महत्त्वपूर्ण हैं। दिङ्नाग के उद्घाटन में त्रिविध विभाजन को छोड़ दिया गया है, मनोवैज्ञानिक अश (धर्मा) को भी छोड़ दिया गया है, किन्तु सशयालुता, अनन्त विभाज्यता पर आधारित तर्क आधारभूत तर्क बन जाता है। 'वसुबन्धु की किसी कृति में 'धर्म' का सर्वत्र एक ही शब्द से अनुवाद करना धीरे धीरे अत्यन्त अदक्ष होता जाता है क्योंकि वसुबन्धु स्वयं भी अपनी 'व्याख्या-युक्ति' में इस शब्द के सर्वथा भिन्न अर्थों पर जोर देने में बहुत अधिक सतर्कता दिखाते हैं। तुकी० ई० ओवर-मिलर का वस्टन्स के इतिहास का अनुवाद, पृ० १८।

तार्किकों ने ममर्भाता कर लिया और मौनान्तिक-योगाचारों के एक सकर मम्प्रदाय की स्थापना कर दी ।

### § १० कुछ योरोपीय समानान्तरताये

तुलनात्मक दर्शन का भावी इतिहासकार अनन्त विभाज्यता पर आधारित तर्क के अत्यधिक महत्व को स्वीकार करने में असफल नहीं होगा । भारतीय, तथा साथ ही साथ योरोपीय दर्शन में यह विज्ञानवाद का सर्वशक्तिशाली आयुध है । अन्य विप्रतिषेधों के साथ-साथ इसने काण्ट को उनके क्रिरी० के द्वितीयार्थ में विज्ञानवाद की ओर अधिकाधिक प्रवृत्त करके उनकी अनिर्णयिकता के सन्तुलन को प्रभावित किया है । अपने विशेष प्रकार के विज्ञानवाद की स्थापना में यह वसुवन्धु<sup>१</sup> और दिङ्नाग<sup>२</sup> दोनों का ही प्रमुख तर्क है । अपने एकतत्त्ववाद की स्थापना में एलियाटिको के उपकरण के अन्तर्गत भी इमने पर्याप्त भूमिका सम्पन्न की है । जेनो के तर्क, जिनको काण्ट<sup>३</sup> और हीगल<sup>४</sup> दोनों ने मान्यता प्रदान की है, मुख्यतः विभाज्यता के विप्रतिषेध पर ही आधारित है । इतना ही नहीं इमने लॉक और ह्यूम को भी इतना लुभाया है कि दोनों विज्ञानवाद की ओर सकटापन्न झुकाव प्रदर्शित करते हैं । वास्तव में लॉक<sup>५</sup> का यह कथन है “किसी सीमित स्थान्य की अनन्त विभाज्यता हमें ऐसे परिणामों तक पहुँचाती है जो एक अमूर्त ज्ञानात्मक द्रव्य की धारणा की अपेक्षा कहीं अधिक कठिनाई तथा निरर्थकता से युक्त है ।” और इस उक्ति द्वारा ह्यूम भी ऐसे ही विचार प्रगट करते हैं<sup>६</sup> “मानव के विद्रोही तर्क को दमित और अनुकूल करने के लिये आविष्कृत अन्य किसी भी पुरोहनीय मताग्रह ने हमारी सहजबुद्धि को उतना आघात नहीं पहुँचाया है जितना कि अपने परिणामों सहित अनन्त विभाज्यता के सिद्धान्त ने । इस विप्रतिषेध के प्रति हीगल अपना पूर्ण ध्यान केन्द्रित करते हैं ।<sup>७</sup> आप काण्ट के समाधान को निराकृत करते हुये एक “अपोहात्मक” सिद्धान्त

<sup>१</sup> विशतिका, का० ११ ।

<sup>२</sup> आलम्बनपरीक्षा, का० १

<sup>३</sup> क्रिरी० पृ० ४०९ ।

<sup>४</sup> वी० ड० लॉजिक, १.१९१

<sup>५</sup> ऐसे, <sup>२</sup>, xxix, ३१

<sup>६</sup> ऐसे० ऑन ह्यूमन अण्डरस्टैंडिंग, ख० १२, भाग ३ ।

<sup>७</sup> उप० १ १९१ ।

प्रस्तुत करते हैं। आप कहते हैं कि “सातत्यता और विविक्तता का एक दूसरे के बिना अस्तित्व नहीं हो सकता, अतः इनका एकत्व एक सत्य है।” फिर भी, काण्ट केवल इतना ही मानते थे कि अनन्त विभाज्यता बाह्य सत्ता, वस्तु-स्वलक्षण, के लिये व्यवहृत नहीं हो सकती। विशुद्ध गति के लिये इसके व्यवहार को कोई रोक नहीं सकता। यतः हीगल ने बाह्य वस्तु को निराकृत कर दिया है अतः उन्हें अनन्त विभाज्यता के अनुभवातीत विज्ञान के विरुद्ध आपत्ति नहीं करनी चाहिये। किन्तु यदि बाह्य वस्तु के लिये अपोहात्मक समाधान व्यवहृत हो तो इसकी एक जैन दृष्टिकोण के साथ समानान्तरता होगी जिसके अनुसार एक ही और वही परमाणु द्विविध, अर्थात् एक साथ मूर्त और अमूर्त दोनों होता है।<sup>१</sup> शान्तिरक्षित कहते हैं कि “ऐसा कुछ मूर्खों का मत है।”<sup>२</sup>

बौद्धों की अपोहात्मक विधि के अनुसार सातत्यता विविक्तता के अतिरिक्त और कुछ नहीं, तथा परमाणु भी मूर्तता के प्रतिषेध के अतिरिक्त और कुछ नहीं। यतः बाह्य वस्तु न तो स्वभावी हो सकती है न सहत, अतः इसका यह अर्थ नहीं है कि इन विरुद्धों का एकत्व ही इनका “सत्य” है, इसका यह अर्थ नहीं है कि बाह्य वस्तु एक साथ ही स्वभावी और सहत दोनों है, इसका अर्थ यह है कि समीक्षात्मक दृष्टि से देखने पर बाह्य वस्तु ‘आकाश मे पुष्प’ सिद्ध होती है।<sup>३</sup> विज्ञानवाद के पक्ष में स्वयं हीगल के अपने प्रमुख तर्क<sup>४</sup> धर्मकीर्ति के प्रमुख तर्कों के अनुकूल हैं और एक अन्तर्वर्ती विषय को मानते हैं।<sup>५</sup>

अगले निम्नलिखित परिसवाद में हम बाह्य ससार की सत्ता से सम्बद्ध अत्यन्त प्रमुख योरोपीय मतों को उनकी भारतीय समानान्तरताओं के समक्ष

<sup>१</sup> तमप० पृ० ५५४१ और बाद, तूकी० वही पृ९ ५५७ २१ और बाद (सम्भवतः प्रदेश की अनन्त विभाज्यता से सम्बद्ध जैन मन)। तूकी० चिदणुवादियों के तर्क, क्रिरी० पृ० ३५७।

<sup>२</sup> तूकी० पृ० ५५४१०।

<sup>३</sup> तमप० पृ० ५५० १७।

<sup>४</sup> उप० २४४१।

<sup>५</sup> वही, पृ० ५५९८। दो प्रमुख तर्कों में से दिङ्नाग प्रथम (अर्थ-अयोगात्) पर अधिक जोर देने प्रणीत होते हैं, जबकि धर्मकीर्ति द्वितीय (ग्राह्य-माहक-वैधुर्यात्) को अधिक प्रश्रय देते हैं।

प्रस्तुत करेंगे। किन्तु इन समस्या पर काण्ट और दिडनाग की अपनी-अपनी स्थितियों का विशेष रूप से उल्लेख किया जाना चाहिये। यह सुज्ञात है कि काण्ट की स्थिति सदैव स्पष्ट नहीं है।<sup>१</sup> उनके स्वलक्षण के विरुद्ध सामान्य आक्षेप, अर्थात् यह कि यह न तो हेतु हो सकता है और न सत्ता क्योंकि हेतुत्व और सत्ता प्रज्ञा की कल्पनाएँ हैं, मेरे विचार से बहुत अधिक शक्ति नहीं रखता। सत्ता और हेतुत्व हमें स्थूल तथा अवधि से युक्त वस्तुओं से सम्बद्ध करते हैं, परमार्थ वस्तु के क्षण से नहीं।<sup>२</sup> पदार्थों की धर्मकीर्ति की तालिका पर एक दृष्टिपात तत्काल इसे प्रगट करेगा कि हेतुत्व का पदार्थ कहाँ स्थित है।<sup>३</sup> यह सम्बन्धों के तर्क, संवादित्व के तर्क और साध्य-आधारवाक्य के तर्क से सम्बद्ध है। वस्तु स्वलक्षण सत्ता के तर्क, सविकल्पक प्रत्यक्ष, पक्ष-आधारवाक्य से सम्बद्ध है। यह समस्त पाँच पदार्थों (द्रव्य, गुण, क्रिया, नाम और जाति)<sup>४</sup> का समान उद्देश्य है। काण्ट का दोष, सम्भवतः सत्ता के तर्क और संवादित्व के तर्क

<sup>१</sup> तुकी० विण्डेलवैण्ड उका० पृ० २४४ और बाद।

<sup>२</sup> एरिस्टॉटिल के अनुसार ग्राह्य विशेष 'हाँक एलिकिड' को ही वह परमार्थ वस्तु घोषित किया गया है जिसके साथ सभी सामान्य निर्धारकों अथवा सहयोगियों की भाँति, अपने को संयुक्त करते हैं। यदि यह स्थिति अनुपस्थिति हो तो असंयुक्त सामान्य को पूर्ण सत्ताओं के बीच नहीं रखा जा सकता (ग्रेट एरिस्टॉटिल, परिशिष्ट १)। यद्यपि इस 'हाँक एलिकिड,' को प्रमुख स्वभाव के रूप में एरिस्टॉटिल ने कोटियों की अपनी पद्धति में सम्मिलित किया है, तथापि, उपयुक्त आशय में यह अ-पदार्थ, एक अ-विधेय है। यह सदैव एक उद्देश्य, उद्देश्य मात्र, वस्तुमात्र, समस्त विधेयीकरण का समान उद्देश्य है। विधेय सदैव एक सामान्य होता है। सत्ता, हेतुत्व, वस्तुत्व, उभों प्रकार विधेय है जैसे घटत्व, किन्तु ये सत्ता के परमार्थ क्षण नहीं हैं ये सभी सामान्यों के तल में स्थित परमार्थ हेतु नहीं है।

<sup>३</sup> तुकी० ऊपर पृ० ३००।

<sup>४</sup> हम यह निश्चय कर सकते हैं कि "यह सत्ता है", यह हेतुत्व है, "यह द्रव्यत्व है"। सत्ता, हेतुत्व, और द्रव्यत्व विधेय और इमलिये पदार्थ होंगे, किन्तु "इदन्ता" धर्म विधेय नहीं है। यह उद्देश्य है, समस्त विधेयीकरण का वास्तविक उद्देश्य। उद्देश्य का अर्थ अ-पदार्थ है, एक ऐसा उद्देश्य जो विधेय कभी नहीं होगा। यहाँ तक कि यदि "इदन्ता" धर्म की कल्पना भी कर लें तो वैयक्तिक "इदम्" और सामान्य "इदन्ता" का सम्बन्ध वही रहेगा।



के बीच, एक विकल्प के निश्चय और दो विकल्पों के निश्चय के बीच के अन्तर<sup>१</sup> पर पर्याप्त बल न देने में निहित है। उनका हेतुत्व का पदार्थ हेत्वाश्रित निश्चय से निगमित है। हम देख चुके हैं कि दिङ्नाग और घर्मकीर्ति ने भी बिल्कुल यही किया है। किन्तु स्वलक्षण कोई सम्बन्ध नहीं है; यह हेत्वाश्रित निश्चय से निगमित नहीं होता। यह तो प्रत्येक गविकल्पक प्रत्यक्ष का उद्देश्य है।<sup>२</sup> किसी स्वलक्षण का अर्थ बिल्कुल वही है जो क्रिया स्वलक्षण का।<sup>३</sup> हम देख चुके हैं कि मत्ता की धारणा गत्यात्मक है।

अनुभवातीत द्वन्द्वन्याय में काण्ट की स्थिति अधिक दोलायमान है जहाँ इनके सम्पूर्ण तर्क सर्वथा विज्ञानवाद<sup>४</sup> की ओर प्रवृत्त हैं, यद्यपि ये अपने को घर्कले से मिश्रित न होने देने, और समीक्षा में वस्तु-स्वलक्षण की स्थापना को सुरक्षित रखने के लिये प्रयत्नशील हैं। अगेन्तता का द्वन्द्वन्याय (अनन्त विभाज्यता) बाह्य ससार की सत्ता में स्वाभाविक मानव विश्वास का न्यूनाङ्कन और विस्फोट कर देता है। यत यह तथ्य उसी की आवृत्ति प्रतीत होता है जो भारत में एक बार घट चुकी है, अतः इस समस्या पर काण्ट तथा दिङ्नाग की परस्पर स्थितियों की परिभाषा करना आवश्यक है। इसे निम्नलिखित पाँच बातों के अन्तर्गत सक्षिप्त किया जा सकता है। काण्ट कहते

यह कि इस अन्तर का उन्हें कभी-कभी अनुभव हुआ था, उनके समीक्षात्मक निर्णय के विवेचन से स्पष्ट होता है जहाँ वह साध्य-आधारवाक्य (जिसमें दो विकल्पों का सम्बन्ध "किसी भी प्रकार का ज्ञान द्वारा सीमित नहीं है") के तर्क और पक्ष-आधारवाक्य (जहाँ घटनाओं को वस्तु-स्वलक्षण में सम्बद्ध किया गया होता है) के तर्क के बीच विभेद करते हैं।" (क्रिटी० पृ० ४०७)।

<sup>२</sup> पॉलसेन का ऐसा मत है कि काण्ट की दृष्टि में दो भिन्न हेतुत्व थे, तुकी० उनका काण्ट<sup>२</sup>, पृ० १५७।

<sup>३</sup> "या भूति सैव क्रिया"।

<sup>४</sup> तुकी० ई० केयार्ड उ० २१३६ 'क्रिटीक के आरम्भ में स्वलक्षण एक ऐसे विषय के रूप में आता है जो हमारी ग्राह्यता में वेदनाओं को उत्पन्न करता है, जब कि अन्त में उस परमार्थसत् के रूप में आता है जिसे बुद्धि को आवश्यकता होती है, क्योंकि अनुभव में यह अपने लिये पर्याप्त किसी विषय को नहीं पाता।' तात्पर्य यह कि आरम्भ में यह एक वस्तु है और अन्त में विज्ञप्ति बन गया है।

है कि १) विश्वविज्ञानात्मक द्वन्द्वन्याय की समस्या का समाधान इस तथ्य में निहित है कि समस्त (बाह्य) “विषय केवल आकार मात्र हैं, स्थूल सत्ताओं और परिवर्तनों की शृङ्खला के रूप में इनका हमारे विचार के बाहर कोई अस्तित्व नहीं है।”<sup>१</sup>

२) फिर भी ये स्वप्न नहीं है। ये मात्र आकार हैं जिनकी अनुरूपता किसी बाह्य सत्ता के साथ नहीं होती, किन्तु स्वप्न में इनका विभेद करना चाहिये। वर्कले का “आनुभविक विज्ञानवाद” यह मानता है कि ये स्वप्न हैं, किन्तु “अनुभवातीत” विज्ञानवाद यह मानता है कि ये यथार्थ हैं। “अनुभवातीत” शब्द का किसी अन्य सन्दर्भ में जो भी अर्थ हो, यहाँ<sup>२</sup> इसका “अ-स्वप्न” तथा साथ ही साथ अ-बाह्य अर्थ है। इस कथन के अनुसार हमें आकारों की एक द्विविधता मिलती है—यथार्थता के बिना स्वप्न में आकार और यथार्थ आकार किन्तु जो किसी सम्बद्ध बाह्य सत्ता से रहित होते हैं।

३) “यहाँ तक कि चेतना अर्थात् आत्मा के विषय के रूप में हमारी बुद्धि की आन्तरिक ऐन्द्रिक अन्त प्रज्ञा भी एक यथार्थता नहीं है क्योंकि यह कालाधीन है।”<sup>३</sup>

४) यदि ग्राह्य विषय और ग्राहक आत्मा दोनों ही स्वयं अपने में यथार्थ नहीं हैं तो यह निष्कर्ष निकलता प्रतीत होता है कि ज्ञान की प्रक्रिया भी, जो इन दो अयथार्थताओं को सम्बद्ध करती है, यथार्थ नहीं हो सकती। फिर भी काण्ट ने ऐसा नहीं कहा है। प्रत्यक्षतः “विज्ञानवाद” शब्द से यह अभिप्रेत होता है कि विज्ञप्ति में ग्राहक, ग्राह्य और ज्ञान की क्रिया, अर्थात् भारतीय त्रिपुटी सम्मिलित है।

५) किन्तु हमारे पास ऐसा कुछ अवश्य होना चाहिये जो “ग्राह्यता के एक प्रकार के रूप में ऐन्द्रिकता के अनुरूप हो।”<sup>४</sup> यह “अनुभवातीत विषय” अर्थात् वस्तु-स्वलक्षण है। “हम इस अनुभवातीत विषय पर अपने सम्भाव्य प्रत्यक्षों के सम्पूर्ण विस्तार और सम्बन्ध को आरोपित कर सकते हैं, और हम यह कह सकते हैं कि यह आकस्मिक रूप से हमारे समस्त अनुभवों को स्वयं अपने से प्रदत्त होता है।” \*\* किन्तु मेरे लिये यह कुछ नहीं है, इसलिये जब तक ऐसे विषयों का आनुभविक समाश्रयणों की शृङ्खला में बोध नहीं होता तब तक ये कोई विषय नहीं है।”<sup>५</sup>

<sup>१</sup> क्रिरी० पृ० ४००

<sup>२</sup> वही, पृ० ४०१ (प्रथम संस्करण, पृ० ४९१)।

<sup>३</sup> वही।

<sup>४</sup> वही।

<sup>५</sup> वही।

इन पाँच बातों के प्रति दिङ्नाग और धर्मकीर्ति का उत्तर सम्भवतः निम्नलिखित होता

१) बाह्य वस्तु एक विशिष्टि है । एक बार यह कह दीजिये कि यह अनन्त विभाज्य है, एक बार वही कहिये जो आप का तात्पर्य है, और आप देखेंगे कि यह गणितीय विषय, अर्थात् एक विशिष्टि के अतिरिक्त और कुछ नहीं हो सकता ।

२) आकारों की एक शृङ्खला क्यों आकार और सत् हो और दूसरी शृङ्खला क्यों आकार भी हो किन्तु असत् हो ? आकार तो आकार हैं । जागृता-वस्था में ये सत्ता से साक्षात् सम्बद्ध होते हैं, स्वप्न और अन्य रूपा अवस्थाओं में इनका सत्ता से परोक्ष सम्बन्ध होता है ।

३-४) यह सत् विशिष्टि मात्र का क्षण है ।<sup>२</sup> प्रज्ञा द्वारा यह ग्राहक, ग्राह्य और ज्ञान की त्रिपुटी में आवृत्त हो जाता है । ये तीनों बातें सत्ता के विरुद्ध रूपों को नहीं बल्कि एक ही और उसी सत्ता के प्रति विरोधी अभिवृत्तियों को व्यक्त करते हैं ।<sup>३</sup>

<sup>१</sup> काण्ट कहते हैं कि (क्रिरी० पृ० ७८१) “स्वप्न में और विशिष्टि की दशा में आकार केवल कल्पनाशक्ति के प्रभाव मात्र भी हो सकते हैं । किन्तु ये केवल पूर्ववर्ती बाह्य प्रत्यक्षों के पुनरावृत्ति द्वारा ही ऐसे प्रभाव हो सकते हैं ।” तुकी० धर्मकीर्ति का मत, ऊपर ।

<sup>२</sup> समस्त सृष्टि को एक परोक्ष सत्ता प्रदान करने वाले इस विशिष्टि मात्र के बिना यथार्थवादी ठीक होगा जो यह व्यक्त करता है “तुम्हारा उच्चतम तर्क कहता है कि निरपवाद रूप से किसी भी वस्तु (भूतान्य-एव) का अस्तित्व नहीं है ।” तुकी० तसप० पृ० ५५०, २१ ।

<sup>३</sup> “समस्त दर्शनों के एक द्वितीय आरम्भ-बिन्दु” के सम्बन्ध में दिङ्नाग का समाधान ऐसा होगा । यह मात्र “वस्तु” है । इसका डेकार्टे के *cogito ergo sum* के साथ विभेद किया जा सकता है जिससे एक यथार्थ विषयी अभिप्रेत है । हान्स ड्रीशे का यह सूत्र की “हमें किसी वस्तु की मात्र चेतना होती है” (अर्थात् हमें बिना उसका रूप ग्रहण किये ही उसकी चेतना होती है), जिससे साथ ही साथ एक “क्रम” की यथार्थता अभिप्रेत है” सर्वास्ति-वादियों के मत के अनुरूप है । इसका अर्थ यह है कि “हमें मग कुछ की चेतना है ।”

५) केवल परमाय-सत् (विज्ञान मात्र) ही समस्त अपोहात्मक विकल्पों से युक्त है। यह उभे ग्राह्य-ग्राहक द्वैधत्व का आधार है जिस पर सम्पूर्ण तर्क आधारित है। यह तर्क समान रूप से यथार्थवादियों को भी स्वीकार्य है जो तब वाह्य स्वलक्षण को मानते हैं और उन विज्ञानवादियों को भी जो इसे अस्वीकार करते हैं। विज्ञानवादियों के लिये ग्राह्य-ग्राहक सम्बन्ध प्रज्ञा द्वारा कल्पित एक द्वैधत्व है। प्रथम, अर्थात् यथार्थवादी उस स्तर से आरम्भ करता है जहाँ ग्राहक और ग्राह्य 'प्रदत्त' होते हैं।

काण्ट के विरुद्ध दिङ्नाग का मुख्य आरोप सम्भवतः यह होता कि काण्ट विज्ञानवाद और यथार्थवाद की द्विविध सम्भावना का अनुभव करने में असफल रहे हैं। हम वाह्य स्वलक्षण को स्वीकार कर सकते हैं और ग्राहक तथा ग्राह्य के चरम द्वैधत्व पर ध्यान दिये बिना भी इस मानसिक स्तर पर बने रह सकते हैं, किन्तु हम इस पर ध्यान देकर एक अन्य स्तर पर भी रह सकते हैं।<sup>२</sup> ऐसी दशा में कोई विरोध नहीं होगा। यदि हम वाह्य विषय की चर्चा करते समय यह बात मन में रखें कि इसका अर्थ केवल घटना है, तो

<sup>१</sup> विण्डेल्बैण्ड के अनुसार (उप०) वस्तु-स्वलक्षण की काण्ट की अस्वीकृति (जिसे वह अपने मिद्धान्त का तृतीय स्तर कहते हैं) महानतम कौशल है। दूसरी ओर, स्वलक्षण की मान्यता (जिसे वह द्वितीय स्तर कहते हैं) सर्वथा व्यर्थ और आशयरहित है। इस प्रकार, काण्ट ने किसी प्रकार मानवता को एक ही कृति में और एक ही समस्या के विषय में एक उपहार और एक निरर्थक पीडा दी है। काण्ट पर स्पष्ट विरोधत्व का आक्षेप करने में विण्डेल्बैण्ड स्वयं अपने को भी विरोधत्व से सर्वथा पृथक् नहीं रख सके हैं।

<sup>२</sup> इस दृष्टि से दिङ्नाग की स्थिति एक सीमा तक कुछ उन आधुनिक दार्शनिकों के मत के अनुरूप है जिन्होंने तत्त्वमीमासा और यथार्थवाद दोनों का एक साथ ही प्रवर्तन किया है। वास्तव में यह ग्राह्य-ग्राहक विषयक सशयालुता का, जिसकी कि अनन्तता की सशयालुता केवल एक भाग मात्र है, दवाव है जिसने निकोलाई हार्टमैन को काण्टवाद की तत्त्वमीमासा से पूर्ति करने के लिये प्रेरित किया है। ये दो तर्क ('ग्राह्य-ग्राहक-वैयर्थ्य' और 'अर्थ-अयोग,' तुकी० तसप० पृ० ५५९८) ही वह दो प्रमुख कारण हैं जिनसे प्रेरित होकर दिङ्नाग ने अपने यथार्थवादी तर्क की तत्त्वमीमासात्मक विज्ञानवाद से पूर्ति की है।

हमारी भाषा में कदाचित् ही कोई परिवर्तन होगा ।<sup>१</sup>

सिग्वर्ट का भी ऐसा ही विचार है ।<sup>२</sup> इनके अनुसार साक्षात् 'प्रदत्त' केवल आकार की उपस्थिति ही होती है ।<sup>३</sup> भारतीयों के अनुसार यह केवल विज्ञान मात्र होता है । किसी बाह्य विषय के साथ इसका सम्बन्ध द्वितीय स्तर है । आत्मनिष्ठ विज्ञानवादी इस स्तर की आवश्यकता का प्रतिपादन करता है, किन्तु उसके लिये इसका केवल यही अर्थ है कि प्रत्येक प्रत्यक्ष को किसी ऐसे विषय से अवश्य सम्बद्ध करना चाहिये जिसके हमारे से बाहर स्थित होने की कल्पना की गई हो । कल्पना की इस क्रिया के माध्यम से हम कल्पना के केवल द्वितीय स्तर<sup>४</sup> पर पहुँचते हैं, किसी स्वतन्त्र बाह्य संसार में नहीं ।<sup>५</sup>

विषयीकरण की आवश्यकता वास्तव में मनोवैज्ञानिक है<sup>६</sup>, किन्तु आकारों के संसार के पीछे किसी यथार्थ विषयात्मक संसार की कल्पना करने की कोई

<sup>१</sup> विज्ञानवाद के अपने प्रतिवाद (क्रिरी० पृ० ७७८ और बाद) में कान्ट यह स्थापना करते हैं कि चेतना वस्तुओं की चेतना है, और इस प्रकार यह हमारे से बाहर के स्थान में स्थित बाह्य वस्तुओं की सत्ता को सिद्ध करती है । दूसरे शब्दों में यह सिद्ध है कि बिना ग्राह्य के ग्राहक नहीं होता । ग्राहक और ग्राह्य के तादात्म्य को सिद्ध करने के लिये हीगल ने बिल्कुल द्विती तर्क का उपयोग किया है, और भारतीय भी यह मानते हुये कि ग्राह्य-ग्राहक-कल्पना अपोहात्मक है, इसी मत को स्वीकार करते हैं । कान्ट कहते हैं (वही, पृ० ७८०) कि 'आकारों के हेतु, जिन्हें हम चाहे गलती से ही बाह्य वस्तुओं पर आरोपित करते हैं, हमारे भीतर ही स्थित हो सकते हैं ।' भारतीय मत भी यही है । हम देख चुके हैं कि भारतीय विज्ञानवादी "अनुभव-भावना" को "विकल्प-भावना" से स्थानान्तरित कर देता है ।

<sup>२</sup> उप० १४०८ ।

<sup>३</sup> Vorstellung

<sup>४</sup> वही ।

<sup>५</sup> वही ।

<sup>६</sup> वही १४०९ । तुकी० न्वाविटी० पृ० ६० में शब्दों और उनके हेतु के सम्बन्ध के अन्तर्गत सम्बन्ध के विभिन्न प्रकारों पर धर्मोत्तर के कीट्टहल-वर्धक विचार । किसी शब्द तथा जिस अभिप्राय से उसका उच्चारण किया जाता है उसके बीच हेतुक और यथार्थ अथवा वास्तविक सम्बन्ध होता है । किसी शब्द तथा वह जो बाह्य-वस्तु को व्यक्त करता है उसके बीच सम्बन्ध हेतुक और कल्पित होता है । किसी शब्द और उस प्रतीति के बीच जिसे वह व्यक्त करता है, कल्पित और स्वभाव-हेतुत्व का सम्बन्ध होता है ।

तार्किक आवश्यकता नहीं है। दिङ्नाग कहते हैं कि कोई विरोध नहीं होगा।<sup>१</sup>

भारतीय दृष्टिकोण से काण्ट का दोलन ऐसे दो सिद्धान्तों के बीच दोलन प्रतीत होना है जो दोनों सम्भव हैं। अपने विचारों द्वारा काण्ट दो भिन्न समारोहों में पहुँच गये किन्तु उन्हें इस बात का अनुभव नहीं हुआ कि तार्किक रूप से दोनों ही सम्भव हैं। इस द्विविध सम्भावना का सिग्वर्ट ने उद्घाटन किया है।

सिग्वर्ट<sup>२</sup> ठीक ही कहते हैं कि किसी विज्ञान के साक्षात् प्रमाण द्वारा किसी बाह्यवस्तु में उसके हेतु के निगमन की केवल एक मनोवैज्ञानिक आवश्यकता ही है। इसकी कोई तार्किक आवश्यकता नहीं है। मनोवैज्ञानिक दृष्टि से विज्ञान एक क्षण है, वह वस्तु जिसने विज्ञान-उद्दीपक उत्पन्न किया है, पूर्वगत क्षण है। बाह्यचेन्द्रियो द्वारा विज्ञान के बाद का अगला क्षण मानस प्रत्यक्ष का क्षण है।<sup>३</sup> यह एक प्रकार का बोधगम्य विज्ञान है। और अन्ततः बोधगम्य आकार का क्षण आता है।<sup>४</sup> विषय और ज्ञान के बीच का सम्बन्ध परोक्ष और हेतुक है।<sup>५</sup> किन्तु तार्किक दृष्टि से यह तादात्म्य-सम्बन्ध है।<sup>६</sup> धर्मोत्तर पूछते हैं कि “ऐसा कैसे होता है कि एक ही ज्ञान ऐसे अंश को सम्मिलित करता है जो व्यवस्थाप्य है और ऐसे अंश को भी जो उसका व्यवस्थापन है ?”<sup>७</sup> “क्या एक ही इकाई में एक हेतु तथा स्वयं उसके फल की मान्यता में विरोध नहीं है ?”<sup>८</sup> और आप यह उत्तर देते हैं यह सम्भव है—प्रतिषेध के द्वारा। वास्तव में किमी नील पट द्वारा उत्पन्न विज्ञानमात्र अ-नील<sup>९</sup> के प्रतिषेध द्वारा ही निश्चितता प्राप्त करता है, अर्थात् प्रज्ञा एक अनिश्चित विज्ञान की किमी नील पट के निश्चित आकार के रूप में उसका

<sup>१</sup> आलम्बन परीक्षा, कारिका ८ (अनुवाद, पृ० ४५)।

<sup>२</sup> लॉजिक १४०९।

<sup>३</sup> मनोविज्ञान=मानस-प्रत्यक्ष।

<sup>४</sup> तुकी० भाग २, परिशिष्ट ३, पृ० ३०९ और बाद।

<sup>५</sup> तदुत्पत्ति, तुकी० न्याविटी० पृ० ४०७ “प्रमेय-कार्यम् हि प्रमाणम्”

<sup>६</sup> सारूप्य = ताद्रूप्य = तादात्म्य।

<sup>७</sup> न्याविटी० पृ० १५२२ “व्यवस्थाप्य व्यवस्थापन-भावोऽपि कथम् एकस्य ज्ञानस्य ?”

<sup>८</sup> वही, पृ० १५१९ “येन एकस्मिन् वस्तुनि विरोध स्यात्।”

<sup>९</sup> वही, पृ० १६३।

केवल अ-नील से विभेद करके ही व्याख्या करती है। एक भिन्न रूप से देखने पर यही वस्तु ऐसी बन जाती है जैसे यह स्वयं भिन्न हो। विषयता हेतुत्व तादात्म्य पर आधारित है।<sup>१</sup> इस प्रकार स्थिति यह है कि साक्षात् असदिग्ध ज्ञान केवल विज्ञानमात्र ही होता है। यह सब कुछ से युक्त होता है। यह विषयवस्तु में सम्पन्नतम और विचार में विपन्नतम होता है। किन्तु विचार इसे प्रतिषेध द्वारा निश्चित बनाता है। प्रतिषेध विचार का स्वरूप है। निश्चितता, प्रज्ञा, सारूप्य, रूपत्व, अनुपलब्धि, विरुद्ध का प्रतिषेध, आकार, सकल्प, द्वैधत्व, ये सभी विज्ञानमात्र की एक आधारभूत क्रिया को विकमित करने की विभिन्न पद्धतियाँ हैं। वस्तु का, जैसी कि वह स्वलक्षण होती है, उस रूप के प्रस्तुतीकरण द्वारा उद्घाटन किया जाता है जैसी कि वह अ-स्वभावी, अथवा 'अन्य में' होती है।

बौद्धों के सिद्धान्त का यह अंश योरप में भी उपलब्ध है किन्तु काण्ट में नहीं बल्कि हीगल में।

### बाह्य-ससार की सत्ता पर भारोपीय परिसंवाद

(क) प्रथम वार्तालाप, विषय एकतत्त्वाद्

पहला वेदान्ती आरम्भ में यह जगत (सत्ता) ऐसा नहीं था।<sup>२</sup>

दूसरा वेदान्ती आरम्भ में यह जगत (सत्ता) न तो मत् था और न असत्<sup>३</sup>।

तीसरा वेदान्ती यह जगत (सत्ता) आरम्भ में मात्र मत्, अद्वितीय था।<sup>४</sup> यह ब्रह्म था।

चौथा वेदान्ती हमारी आत्मा ही ब्रह्म है। 'तत् त्वम् असि'।<sup>५</sup>

पमेंनाइडिस असत् नहीं है। जगत एक है। यह स्थिर है।

डेमोक्रिटस शून्य ही स्थिर है। यह शून्य आकाश है। यह गतिशील परमाणुओं से परिपूर्ण है।<sup>६</sup>

बौद्ध एक शून्य आकाश है। वह नश्वर धर्मों की अनन्तता से युक्त है। एक निर्वाण की स्थिति है जिसमें समस्त नश्वर धर्म नष्ट हो जाते हैं।

<sup>१</sup> 'तदुत्पत्ति-तत्सारूप्याभ्याम् विषयता'।

<sup>२</sup> छन्दोग्य उपनिषद्, ३ १९, १।

<sup>३</sup> ऋग्वेद १० १२९ १।

<sup>४</sup> छान्दोग्य उप० ६ २, १ २।

<sup>५</sup> 'तत् त्वम् असि'।

<sup>६</sup> तुकी० एच० कोहेन लॉजिक; पृ० ७० :  $\mu\eta\ \alpha\upsilon$  प्रत्यक्षत = तदन्य + तद्विरुद्ध = पर्यदास = परिहार +  $\alpha\upsilon\ \alpha\upsilon\chi$  = अभाव।

नागार्जुन समस्त नश्वर विषय मापेक्ष और शून्य हैं। उनकी शून्यता<sup>१</sup> अथवा महाशून्यता ही एकमात्र सत् है। यही (अपने धर्मकाय में) बुद्ध है।

स्पाइनोज़ा केवल एक ही द्रव्य है। यही (अपने धर्मकाय में) ईश्वर है।

दिङ्नाग प्रज्ञा-पारमिता अद्वय ज्ञान है।<sup>२</sup> यही एकत्व (अपने आध्यात्म-काय में) बुद्ध है।

धर्मकीर्ति बुद्धचात्मा अविभक्त है।<sup>३</sup> विषय और विषयी एक भ्रान्तिपूर्ण विभाग है। इनका एकत्व ही बुद्ध की (अपने आध्यात्म-काय में) सर्वज्ञता है।

योगाचार बौद्ध उम बुद्धज्ञान के अनुवाद के अतिरिक्त जो विषयी और विषय के विभाजन से मुक्त है, अन्य सब ज्ञान भ्रान्तिमय है क्योंकि वह विषयी और विषय के रूप में कल्पित होता है।<sup>४</sup>

(ख) द्वितीय वार्तालाप, विषय द्वैतवाद और बहुतत्त्ववाद

माख्य नित्य सत्ता एक नहीं बल्कि दो है, और वह है पुरुष और प्रकृति। दोनों ही नित्य हैं, किन्तु प्रथम नित्य कूटस्थ है और द्वितीय नित्य परिवर्तन। इनके बीच किसी भी प्रकार की अन्तर्क्रिया सम्भव नहीं है। फिर भी एक का परिवर्तन किसी प्रकार दूसरे के स्थिर प्रकाश में प्रतिबिम्बित अथवा प्रकाशित होता है। स्वयं प्रकृति के भीतर छ ग्राह्येन्द्रियाँ और छ तदनुरूप ग्राह्य विषय होते हैं। इस प्रकार द्विविध बाह्यता है—एक पुरुष के प्रति प्रकृति की बाह्यता, दूसरी एक प्रकार की प्रकृति के प्रति दूसरे प्रकार की प्रकृति की बाह्यता। कोई ईश्वर नहीं है।

डेकार्टे ठीक है। केवल दो ही द्रव्य हैं, एक स्थूल और दूसरा चेतन। किन्तु दोनों ही नित्य परिवर्तनशील हैं। एक ईश्वर है जो इनकी घटित गति का उत्पत्तिकर्ता और नियन्ता है।

बौद्ध (हीनयान) न तो कोई ईश्वर है, न कोई आत्मा है, न कोई नित्य आध्यात्मिक, भौतिक द्रव्य है। केवल धर्म होते हैं जो क्षणिक रूप से कौघते

<sup>१</sup> सर्व-धर्माणाम् परस्पर-अपेक्षता।

<sup>२</sup> प्रज्ञा-पारमिता ज्ञानम् अद्वयम् स तथागत (तुकी० अभिसमयालकार के मेरे मस्करण में प्रस्तावना)।

<sup>३</sup> “अविभागो हि बुद्धचात्मा”। यह धर्मकीर्ति का एक बहुधा उद्धृत श्लोक है। तुकी० मदस, ० पृ० ३२।

<sup>४</sup> “सर्वम् आलम्बने भ्रान्तम् मुक्त्वा तथागत-ज्ञानम्, इति योगाचार-मतेन,” तुकी० न्याविटी०, पृ० १९।



और विसर्जित होते रहते हैं। और प्रतीत्य-समुत्पन्नत्व का एक नियम है जिसके अनुसार ही धर्मों का सघात उत्पन्न होता है। साख्य की ही भाँति छ ग्राह्येन्द्रियाँ और तदनुरूप छ ग्राह्यविषय हैं। इस प्रकार यहाँ भी द्विविध बाह्यता है। एक सब धर्मों की परस्पर एक दूसरे के साथ, और दूसरी छ ग्राह्येन्द्रियों की तदनुरूप छ विषय-क्षेत्रों के साथ।

साख्य ये धर्म गुण हैं, ये अचेतन और नित्य परिवर्तनशील हैं।

हेराक्लिटस ये धर्म कौष हैं जो सतत परिवर्तन के एक नियम के अनुसार प्रगट और विसर्जित होते रहते हैं।

डेमोक्रिटस ये धर्म ( भौतिक ) परमाणु हैं।

हबट ये धर्म सत् ( अभौतिक ) हैं।

माख ये धर्म विज्ञान के अतिरिक्त और कुछ नहीं। आत्मा और प्रकृति दोनों ही कपोल कल्पना हैं। जब दर्शन की एक आत्मा की सत्ता में कोई रुचि नहीं है तब समग्र के सम्बन्ध की व्याख्या करने के लिये विज्ञानों के क्रियात्मक अन्योन्याश्रयत्व के हेतुक नियमों के अतिरिक्त और कुछ शेष नहीं रह जाता।

जे० स्टु० मिल तथाकथित द्रव्य विज्ञानों की एक स्थायी सम्भावना के अतिरिक्त और कुछ नहीं। “द्रव्य के रूप में विचारित भौतिक द्रव्य और मन की धारणायें हमारे भीतर केवल हमारे विज्ञानों के क्रम मात्र द्वारा सृजित हैं। घटनायें ( संवृत्ति ) द्रव्य द्वारा नहीं बल्कि एक नित्य नियम ( प्रतीत्य-समुत्पन्नत्व के ) द्वारा सम्बद्ध होती हैं।

नागार्जुन केवल प्रतीत्य-समुत्पन्नत्व ही आदि, अन्त और परिवर्तन से रहित है। यह निरपेक्ष है। यही निर्वाण है,<sup>१</sup> यही धर्मकाय रूप संसार है।

( ग ) तृतीय वार्तालाप, विषय सरल यथार्थवाद

और समीक्षात्मक तर्क शास्त्र

दिङ्नाग किन्तु धर्मकाय का केवल योगि-प्रत्यक्ष ही हो सकता है।<sup>२</sup> इसकी तर्क द्वारा स्थापना नहीं की जा सकती।

चन्द्रकीर्ति इसकी तर्क के निराकरण के द्वारा स्थापना की जा सकती है।<sup>३</sup> यत समस्त तार्किक विकल्प मापेक्ष और स्वभावगून्य होते हैं,

<sup>१</sup> तुकी० मेरा निर्वाण, पृ० ४८।

<sup>२</sup> तुकी० वही, पृ० १६ और बाद।

<sup>३</sup> वही, पृ० १३५ और बाद।

अतः एक अन्य अनपेक्ष, परमार्थ सत् अवश्य होना चाहिये जो महाशून्यता है। यही बुद्ध का धर्मकाय है।

दिङ्नाग तर्क में “हम केवल उसका एक शास्त्रीय वर्णन करते हैं जो हमारे ज्ञान के प्रमाणों तथा उनके अनुरूप विषयों के सम्बन्ध में साधारण जीवन में घटित होता है।” हम इनकी अनुभवातीत सत्ता पर विचार नहीं करते।” तर्क में हम वाह्य संसार की सत्ता को स्वीकार कर सकते हैं।

चन्द्रकीर्ति ऐसे तर्कों से क्या लाभ है जो निरपेक्ष का ज्ञान नहीं करा सकता ?<sup>२</sup>

दिङ्नाग यथार्थवादियों ने तर्क में अनधिकार चेष्टा की है। उन्होंने गलत परिभाषायें दी हैं। हम तो केवल उन्हें ही शुद्ध कर रहे हैं।<sup>३</sup>

यथार्थवादी हमें वाह्य संसार का उसके वास्तविक रूप में ज्ञान होता है। जिस प्रकार दीपक के निकट स्थित वस्तुयें दीपक द्वारा प्रकाशित हो जाती हैं, उसी प्रकार वाह्य जगत् की वस्तुयें भी चेतना के विशुद्ध प्रकाश द्वारा प्रकाशित होती हैं। कोई आकार नहीं है और कोई स्वसंवेदना नहीं है। आत्म-चेतना अनुमानात्मक है।<sup>४</sup>

योगाचार बौद्ध आकार होते हैं और स्वसंवेदना भी होती है। “यदि हमें किसी नीलपट के प्रत्यक्ष की चेतना न हो तो हम उसका प्रत्यक्ष कभी नहीं कर सकेंगे। संसार अन्धा ही रहेगा, उसे कुछ भी प्रत्यक्ष नहीं होगा।” इसलिये कोई वाह्य विषय होते ही नहीं। हम ज्ञान के विषयात्मक पक्ष को द्विविध क्यों बनायें ?

यथार्थवादी किन्तु हमारे प्रत्यक्षों का कदाचित्कत्व केवल अनुभव-वासना द्वारा ही उत्पन्न हो सकता है। ये तो वाह्य जगत् में परिवर्तन के अनुसार ही परिवर्तित होते हैं।<sup>५</sup>

बौद्ध परिवर्तन की व्याख्या करने के लिये तुम्हें किसी प्रकार की वासनात्मक शक्ति को मानने की आवश्यकता पड़ती है। यह या तो अनुभव-वासना, अथवा विकल्प-वासना,<sup>६</sup> अथवा अविद्या-वासना होगी।<sup>७</sup> यदि तुम

<sup>१</sup> वही, पृ० १४० और वाद।

<sup>२</sup> वही।

<sup>३</sup> वही।

<sup>४</sup> तुकी० भाग २ पृ० ३५२ और वाद।

<sup>५</sup> तुकी भाग २, पृ० ३६९, और न्याकणि० पृ० २५९ ११।

<sup>६</sup> =विकल्पस्य सामर्थ्यम्।

=<sup>७</sup> माया।

इस अन्तिम को स्वीकार करते हो तो एक बाह्य सत्सार की छाया में कोई सत्ता होगी ही नहीं । यदि तुम पहले को मानो तो एक निरर्थक द्विविध सत्ता होगी । यदि तुम दूसरे को मानो तो तुम्हें एक सवृत्ति-सत् के साथ-साथ एक अनुभवातीत-सत् भी मानना होगा ।<sup>१</sup>

यथार्थवादी तुम्हारा सिद्धान्त “अमूल्य-दान-ऋय”<sup>२</sup> के समान प्रतीत होता है । वास्तव में बाह्य-सत्सार, यद्यपि क्षणों से युक्त होते हुये भी, कल्पना के द्वारा रगीन प्रत्यक्षत्व प्राप्त करता है, तथापि वह बदले में कुछ नहीं दे सकता, क्योंकि वह वर्णहीन क्षणों से युक्त है । यदि विज्ञान और प्रज्ञा सर्वथा विजातीय हैं तो किसी विज्ञान मात्र का प्रज्ञा के विशुद्ध विकल्प के अन्तर्गत किस प्रकार बोध हो सकता है, “क्योंकि कोई भी यह नहीं कह सकता कि, उदाहरण के लिये, हेतुत्व को इन्द्रियो से देखा जा सकता है ।”<sup>३</sup>

काण्ट एक ऐसी तीसरी वस्तु अवश्य होनी चाहिये जो एक ओर पदार्थ के साथ तथा दूसरी ओर मूर्त विषय के साथ सजातीय हो ।

धर्मकीर्ति मध्यवर्ती वस्तु एक प्रकार का बोधगम्य विज्ञान है । हम यह मानते हैं कि विज्ञान मात्र के प्रथम क्षण के बाद आन्तरिक इन्द्रिय द्वारा बोधगम्य विज्ञान का क्षण आता है जो विज्ञान मात्र और मानस-प्रत्यक्ष के बीच की वस्तु है ।<sup>४</sup> इनके बीच, साथ ही साथ, एक तत्सारूप्य होता है ।<sup>५</sup>

यथार्थवादी यह सारूप्य क्या है ?

वसुबन्धु यह एक ऐसा तथ्य है जिसके कारण यद्यपि इन्द्रियो से उत्पन्न होते हुये भी ज्ञान को इन्द्रियो का नहीं बल्कि विषय का बोध होता है ।<sup>६</sup> ज्ञान के हेतुओं में विषय मुख्य होता है ।

<sup>१</sup> तुकी सौत्रान्तिक यथार्थवादी और योगाचार ( विज्ञानवादी ) बौद्धों के बीच विस्तृत विवाद के लिये भाग २, पृ० ३६० और बाद ।

<sup>२</sup> तुकी० ताटी० पृ० २६९९ ।

<sup>३</sup> क्रिरी० पृ० ११३, इसका प्राय एक अक्षरशः साम्य न्याविटी० पृ० ६९११ में मिलता है ‘न निष्पन्ने कार्ये कश्चिज् जन्य-जनक-भावो नाम दृष्टोऽस्ति’ ।

<sup>४</sup> तुकी० “मानस-प्रत्यक्ष” का सिद्धान्त, भाग २, परिशिष्ट ३ ।

<sup>५</sup> न्याकणि० पृ० २५८१८ तत्सारूप्य-तदुत्पत्तिभ्याम् विषयत्वम्” ।

<sup>६</sup> तुकी० भाग २, पृ० ३४७ ।

वर्मकीर्ति नाहृष्य वास्तव में अत्यन्त विलक्षण वस्तुओं के बीच मालक्षण्य है।<sup>१</sup> वास्तव में एकत्वों के रूप में सभी वस्तुयें स्वलक्षण, अन्य वस्तुओं से अत्यन्त विलक्षण होनी हैं। किन्तु जिस मात्रा में हमें उनके भेद का अग्रहण होता है वही तक उनमें सपक्षत्व होता है। ये एक समान रूप से प्रतिपेक्ष के कारण समान या नपदा हो जाती हैं। इसीलिये सभी आकार सामान्य होते हैं और सभी सामान्य परस्पर प्रतिपेक्ष्य होते हैं। प्रतिपेक्षत्व हमारी प्रज्ञा का स्वभाव है। केवल इन्द्रियाँ ही विविधस्वरूप होती हैं।<sup>२</sup>

हीगल हमारी द्वन्द्वन्यायात्मक विधि के अनुसार प्रतिपेक्षत्व भी समान रूप में उस विषयात्मक संसार का स्वरूप है जिसका आत्मनिष्ठ के साथ सात्त्विक होना है।

वर्मकीर्ति हमारे पास विकल्पों के प्रतिपेक्षत्व से विभेद करने वाली “विवि” अवश्य होनी चाहिये।

द्रव्य विज्ञान मात्र ही विधिवस्वरूप होता है, यही स्वलक्षण है।

दिङ्नाग हमारे तर्क का उद्देश्य उन लोगों के लिये भी समान रूप में स्वीकार्य होना है जो बाह्यार्थ की सत्ता को अस्वीकार करते हैं और जो उसे मानते हैं। इस बात को कोई अस्वीकार नहीं कर सकता कि बोधगम्य स्वभाव दो प्रकार का होना है—एक विशेष और दूसरा सामान्य। विशेष प्रत्यक्षात् सदैव बाह्य संसार में स्थित प्रतीत होता है, और सामान्य सदैव हमारी बुद्धि में रहता है।

वर्कले कोई वास्तविक सामान्य अथवा अमूर्त विचार नहीं होता।

दिङ्नाग कोई विशेष विचार होता ही नहीं। कोई भी विचार सदैव ही अमूर्त और सामान्य होता है। विशेष आकार एक विरोधत्व है। विशेष का केवल बाह्य संसार में अस्तित्व होता है। विज्ञान मात्र से अलग हमारी बुद्धि में केवल सामान्य ही होते हैं।

वर्कले फिर भी, अस्तित्ववान का अर्थ है प्रत्यक्ष होना। जो कुछ प्रत्यक्ष होता है उसके अतिरिक्त बाह्य संसार का अस्तित्व नहीं है।

दिङ्नाग अस्तित्ववान का अर्थ है प्रापक होना।

काण्ट यह कुछ लज्जास्पद ही है कि आधुनिक दर्शन अभी तक भी निर्विवाद रूप से बाह्य संसार की सत्ता को सिद्ध नहीं कर सका है। यदि स्वलक्षण वस्तुयें न हो तो वे घटनायें ही जैसी कि वे हमारे सम्मुख प्रगट होती

<sup>१</sup> “अत्यन्त-विलक्षणानाम् सालक्षण्यम्,” तुकी० ताटी० पृ० ३३९।

<sup>२</sup> प्रत्यक्षम=विवि-स्वरूपम्।

हैं। ऐसी वस्तुयें बन जायँगी। वस्तुयें हमारी इन्द्रियो को “प्रदत्त” होती हैं, उनका बोध होता है, अर्थात् उनके पदार्थ के अनुसार प्रज्ञा द्वारा उनका विकल्प होता है।

शान्तिरक्षित हाँ। वास्तव में, विज्ञान मात्र अविकल्पक होता है, किन्तु यह एक ऐसा क्षण होता है जो वस्तु के अपने ( सामान्य ) आकार को उत्पन्न करने के लिये प्रज्ञा को उद्दीप्त करता है।

धर्मोत्तर यह कोई महान कौतुक नहीं है ! इन्द्रियाँ वस्तु को प्रखरता और स्पष्टता के साथ प्रस्तुत करती हैं, किन्तु वे निश्चित रूप से कुछ समझती नहीं। बुद्धि निश्चित रूप से समझती है, किन्तु स्पष्टता के बिना अस्पष्ट, धुंधले और सामान्य रूप से समझती है। यह केवल एक सामान्य की ही रचना या कल्पना कर सकती है। फिर भी, कौतुक की सरलता से व्याख्या हो जाती है। प्रज्ञा ही कल्पना है।

( घ ) चौथा वार्तालाप, विषय ‘स्वलक्षण’

एफ० एच० याकोबी ( तथा अन्य ) यदि हम यह मान लें कि वस्तुओं के स्वलक्षणों की सत्ता है, तब भी ये हमारी ग्राह्यता को प्रभावित नहीं कर सकेंगी, क्योंकि आत्मनिष्ठ पदार्थ होने के कारण हेतुत्व केवल घटनाओं के बीच ही सम्भव है,<sup>१</sup> वस्तुओं के बीच नहीं।

जैन हाँ वास्तव में ! कोई वस्तु जो मात्र स्वलक्षण है, जो समस्त ससार की अन्य सब वस्तुओं से अत्यन्त बलक्षण है, वह आकाश में पुष्प है। यदि तुम उसका किसी असत्ता से विभेद करना चाहते हो तो तुम्हें हेतुत्व और द्रव्यत्व की ही भाँति एक वास्तविक पदार्थ के रूप में एक ‘वस्तुत्व’ भी मानना ही होगा।<sup>२</sup>

धर्मोत्तर वस्तुत्व, हेतुत्व, द्रव्यत्व ये सभी नि सन्देह प्रज्ञा के सामान्य पदार्थ हैं। ये सामान्य और अपोहात्मक हैं। किन्तु एक मात्र विज्ञान न तो सामान्य होना है, न कल्पित होता है, और न अपोहात्मक होता है। सामान्यता की एक सीमा होती है जिससे ही सामान्यता निर्मित होती है। जन्य-जनक भाव स्वयं एक ग्राह्य तथ्य नहीं होता,<sup>३</sup> वह तो इसकी एक

<sup>१</sup> एफ० एच० याकोबी वॉर्क, २, पृ० ३०१ और वाद।

<sup>२</sup> तस० कारि० १७१३ तस्मात् ख-पुष्प-तुल्यत्वम् इच्छतस् तस्य वस्तुनः, वस्तुत्वम् नाम सामान्यम् एष्टव्यम्, तत्-समानता।

<sup>३</sup> “न कश्चिद् जन्य-जनक-भावो नाम दृष्टोऽस्ति”, न्यायिटी० पृ० ६९.१२

व्याख्या होता है। किन्तु स्वलक्षण एक हेतु, एक सत्, एक अर्थक्रियाकारी क्षण, एक गत्यात्मक सत्ता, एक स्वलक्षण के रूप में एकत्व होता है। यह वह नहीं होता जैसा अन्य में अथवा विरुद्ध में होता है। परमार्थ विवेक, परमार्थ हेतु, परमार्थ सत्, सत्ता, वास्तविक इकाई, स्वलक्षण, स्थूल और अवधि से ग्रहित वस्तु—ये सभी पर्यायवाची शब्द हैं। किन्तु इनमें से यह निष्कर्ष नहीं निकलना कि हेतुत्व, यथार्थता, वस्तुत्व, एकत्व, इत्यादि ऐसे सामान्य शब्द या भिन्न पदार्थ नहीं हैं जिनके अन्तर्गत अपने दृष्टिकोण के अनुसार एक ही वस्तु को न लाया जा सके। क्षणिक स्वलक्षण के अतिरिक्त अन्य कोई भी साक्षात् वास्तविक सत्ता नहीं है। केवल इसी का विज्ञान विधिम्वरूप होता है। यह अपोहात्मक या निषेधात्मक नहीं बल्कि साक्षात् और विधायक है। इस प्रकार यह तथ्य कि हेतुत्व और सत्ता विकल्प और प्रश्न के पदार्थ हैं, इस तथ्य के साथ लेश मात्र भी हस्तक्षेप नहीं करता कि वस्तु-स्वलक्षण ही वह सत्ता है जिसका विज्ञानमात्र में ज्ञान होता है।

हीगल तुम्हारा स्वलक्षण एक कपोल-कल्पना है।<sup>१</sup> यह एक शून्य है।<sup>२</sup> यह समस्त ज्ञान में एक सर्वथा अतीत है।<sup>३</sup> तब ज्ञान विरोधी बन जाता है, वह एक ऐसी सत्ता का ज्ञान बन जाता है जिसका कभी ज्ञान होता ही नहीं।<sup>४</sup>

डेमोक्रीटस<sup>५</sup> स्वलक्षण कपोल कल्पना बिल्कुल नहीं है। यह एक भौतिक परमाणु है जो समस्त सावृतिक सत्ताओं में अन्तर्निहित है।

एपिक्यूरस वस्तु-स्वलक्षण ( $\alpha\rho\chi\eta$ ) भी शून्यता और गति के साथ साथ एक भौतिक परमाणु है।

लूक्रेटियस हमें एक प्रधान धातु को अवश्य स्वीकार करना चाहिये। यही भौतिक और ठोस परमाणु है।

हीगल प्रधान धातु न तो परमाणु है न “सर्वथा अतीत”, बल्कि यह ज्ञान के विचार में सम्मिलित है। यह सत्य है कि ज्ञान के विचार की यह

<sup>१</sup> तुकी० वी० ड० लॉजिक, २, पृ० ४४१।

<sup>२</sup> वही, पृ० ४४०।

<sup>३</sup> वही।

<sup>४</sup> वही।

<sup>५</sup> हम डेमोक्रीटस को भौतिकवाद का, विश्व की यान्त्रिक व्याख्या का प्रवर्तक मानते हैं। डब्लू० किंगेल (हिस्ट्री, भाग १, पृ० २१५) का मत जो इन्हें ‘एक तर्कवादी विज्ञानवादी’ बना देता है, अत्यन्त विचित्र है।

आवश्यकता है कि विषय का स्वयं अपने में अस्तिस्त्वं हो, किन्तु यत् ज्ञान की धारणा बिना उसके विषय के पूर्ण नहीं हो सकती, अतः विषय ज्ञानातीत नहीं होता। “जहाँ तक ज्ञान स्वयं अपने सम्बन्ध में आश्रित होता है, वहाँ तक वह विषय के प्रति अपने विरोध की नगण्यता के प्रति भी आश्रित होता है।”<sup>१</sup> इस प्रकार स्थिति यह है कि ज्ञान से श्रुत के रूप में और उसके विरोधी के रूप में वस्तुस्वलक्षण विसर्जित हो जाता है, और ग्राह्य तथा ग्राहक इस सामान्य नियम के अनुसार एकीकृत हो जाते हैं कि प्रत्येक निश्चित वस्तु वस्तु-स्वलक्षण नहीं बल्कि अपने “अन्यत्वं” में अथवा अपने ‘विरुद्ध में वस्तु’ होती है।

धर्मोत्तर यह सत्य है कि कोई वस्तु केवल तभी निश्चित होती है जब वह अन्य से सम्बद्ध अथवा उसमें सम्मिलित होती है, किन्तु जब वह निश्चित हो जाती है तब वह सम्पूर्णतः सामान्य और अस्फुट बन जाती है। स्फुटाम और प्रखर केवल मूर्त विशेष, वस्तु-स्वलक्षण, ही होता है।

धर्मकीर्ति सर्वप्रथम, यह सत्य नहीं है कि स्वलक्षण का अर्थ ऐसे का ज्ञान है जिसका कभी ज्ञान होता ही नहीं। और फिर यह भी गलत है कि किसी विषय का उसके ज्ञान के साथ सम्बन्ध अन्तर्भावित्व या तादात्म्य का होता है। वास्तव में, यदि स्वलक्षण का अर्थ कोई सर्वथा अज्ञेय वस्तु हो तो हमें उसकी सत्ता का कभी कोई प्रतिभास होगा ही नहीं। स्वलक्षण का हमारी प्रज्ञा द्वारा विज्ञान नहीं होता। इसका विकल्प नहीं बल्कि एक विज्ञान मात्र में इन्द्रियो द्वारा विज्ञान होता है। इसका प्रखर, स्फुट, तत्काल और साक्षात् विज्ञान होता है। इसका विज्ञान क्षणिक होता है। हम इसे अनभिलाष्य कहते हैं। किन्तु यह सर्वथा अनभिलाष्य नहीं है। इसे ‘वस्तु’, ‘स्वलक्षण’, हेतु, लक्षण, अर्थक्रियाकारत्व, विषयमात्र, सत्तामात्र, सत्ता, परमार्थ-सत्, विधिस्वरूप इत्यादि कहते हैं। दूसरी ओर, प्रज्ञा का अर्थ परोक्ष ज्ञान, निश्चय, अनुमान, कल्पना, विभाग, सामान्यता, अस्फुटता, प्रतिषेधात्मकता, और अपोह है। कल्पना केवल सामान्य और अपोहात्मक की ही कल्पना कर सकती है। किन्तु इन्द्रियाँ सत् का विज्ञान कर सकती हैं, और सत् विशेष है।

धर्मोत्तर तर्क में प्रमेय का ज्ञान के प्रमाण के साथ तादात्म्य-सम्बन्ध नहीं होता। प्रमेय प्रमाण में सम्मिलित नहीं होता। समस्त सम्बन्धों को

“अन्यत्व” में परिणत करके यह घोषित करना गलत है कि विरुद्ध एकात्मक है। प्रमाण का उसके प्रमेय के साथ हेतुक सम्बन्ध होना है।<sup>१</sup> प्रमेय और प्रमाण दो तथ्य हैं जो कार्य-कारण के रूप में अन्तर्मन्वद्ध होते हैं।

(ड) पाँचवा वार्तालाप, विषय अपोह

हीगल उद्देश्य और विधेय का आन्तरिक और वाह्य का सम्बन्ध पहले तो वैसे ही हेतुक प्रतीत होता है जैसे दो सत्ताओं के बीच का सम्बन्ध।<sup>२</sup> किन्तु इन्हें एक आगिक सम्पूर्णता मानने पर इनके भीतर कोई भी हेतुक सम्बन्ध नहीं मिलता।<sup>३</sup> फल में कुछ भी ऐसा नहीं होता जिसका हेतु में पूर्व-अस्तित्व न रहा हो।<sup>४</sup> साथ ही हेतु में भी उसके फल में परिवर्तित हो जाने के अनिश्चित और कुछ भी यथार्थ नहीं होता।<sup>५</sup> किन्तु अपने तादात्म्य के विपरीत भी हेतु और फल विरोधी होते हैं। कोई परिवर्तन अथवा गति उसी मात्रा में सम्भव है जिसमें किसी वस्तु में स्वयं विरोध अन्तर्भावित होता है।<sup>६</sup> गति विरोधत्व की सत्यता है।<sup>७</sup>

कमलशील हमें कार्य-कारणभाव तथा विरोध में अवश्य विभेद करना चाहिये। कार्य-कारणभाव वास्तविक है, विरोध तात्त्विक है। साधारण मानव, जिसकी ज्ञानशक्ति अज्ञानान्धकार में अवरुद्ध है, वास्तव में कार्यकारणभाव और विरोध को समीकृत करता है।<sup>८</sup> किन्तु दार्शनिक को विरोध तथा मात्र ‘अन्यत्व’ के बीच, अन्यत्व तथा अनिवार्य अन्योन्याश्रयत्व के बीच, हेतुत्व तथा सहसमवायत्व अथवा तादात्म्य के बीच के अन्तर को अवश्य जानना चाहिये। दार्शनिकों को हमारे आचार्य धर्मकीर्ति के सम्बन्ध के सिद्धान्त को अवश्य जानना चाहिये।

ई० वी० हार्टमैन (हीगल से) तुम्हारी द्वन्द्वन्यायात्मक विधि केवल पागलपन है।<sup>९</sup>

<sup>१</sup> न्याविटी० पृ० ४० ५-७ “प्रमाण-सत्तया प्रमेय-सत्ता सिध्यति -- प्रमेय-कार्यम् हि प्रमाणम्” ।

<sup>२</sup> केनॉमैनॉलोजी, पृ० २३८ ।

<sup>३</sup> वही ।

<sup>४</sup> एनसाइक्लीपीडिया ऑफ फिलॉसॉफिकल साइन्सेज, पृ० १५१ ।

<sup>५</sup> वही, पृ० १५३ ।

<sup>६</sup> वी० ड० लॉजिक, २ ५८ ।

<sup>७</sup> वही, पृ० ५९ ।

<sup>८</sup> तुकी० ऊपर ।

<sup>९</sup> हार्टमैन ऊमे० पृ० १२४ ।



धर्मकीर्ति (हीगल से) तुम्हारी द्वन्द्वन्यायत्मक विधि (अपोहवाद) सर्वथा उपयुक्त है किन्तु केवल प्रज्ञा के क्षेत्र के लिये ही, अर्थात् विकल्पो के लिये ही। विकल्प अपोहात्मक रूप से अन्तर्सम्बद्ध होते हैं। यथार्थता प्रतीत्य समुत्पन्नत्व के हेतुक नियमों के द्वारा अन्तर्सम्बद्ध होती है। साथ ही, एक परमार्थ सत् भी है जिसमें विषयी और विषय एकीभूत हो जाते हैं। इस प्रकार एक कल्पित, एक परतन्त्र, और एक परिनिष्पन्न सत् होता है।

### सारांश

अपने विवेचन के अन्तर्गत हमने अनेक प्रकार की पद्धतियों और विभिन्न समयों के अनेक विचारकों के आशिक और पूर्ण साम्यों तथा समानान्तर-ताओं को उद्घृत किया है। किन्तु यह निष्कर्ष निकलना ठीक नहीं होगा कि भारतीय पद्धति ऐसे विखण्डित भागों से मिल कर बनी है जिन्हें कुछ सुविज्ञात विचारों को स्मरण करने के लिये यदा-कदा अलग-अलग पाया जा सके। सत्य सम्भवतः इसके विपरीत है।

सम्भवतः कोई ऐसी पद्धति नहीं है जिसके भाग इतनी पूर्णता के साथ एक सामान्य प्रणाली के अन्तर्गत व्यवस्थित हो जाते हैं और जिसे एक मात्र और अत्यन्त सरल विचार के रूप में परिणत किया जा सकता है। यह विचार यह है कि हमारे ज्ञान के दो विजातीय स्रोत या प्रमाण ऐन्द्रिक ग्रह्यता और प्रज्ञा हैं। ऐन्द्रिक ग्राह्यता सत् का एक साक्षात् प्रतिभास है। प्रज्ञा ऐसे विकल्पो की रचना करती है जो सत् के परोक्ष प्रतिभास होते हैं। ऐन्द्रिक ग्राह्यता मात्र केवल किसी नवीन विज्ञान का प्रथम क्षण, 'अ' क्षण होता है। जिस मात्रा में यह नवीनता विलीन होती है उसी मात्रा में बुद्धि उसका 'विकल्प' आरम्भ करती है। प्रज्ञा निश्चय है। निश्चय 'अ' = 'क' है, जहाँ 'अ' ऐन्द्रिक ग्रह्यता है और 'क' प्रज्ञा है। अनुमान अथवा परार्थानुमान एक विस्तारित निश्चय है जिसमें 'अ' = 'क' + 'क'। अब 'अ' पक्ष-आधारवाक्य का उद्देश्य है। यह अब भी ऐन्द्रिक ग्राह्यता का प्रतिनिधित्व करता है। 'क' + 'क' का सम्बन्ध हेतु का फल के साथ सम्बन्ध है। यह हेतु प्रमाणविनिश्चय अथवा त्रिरूप हेतु है। यह केवल दो प्रकारों, एक तादात्म्य और एक कार्यकरण-भाव में विभक्त है। यह प्रज्ञा द्वारा कल्पित विकल्पो के मवादित्व की स्थापना करता है और साध्य-आधारवाक्य में व्यक्त होता है। ग्राह्य सत्ता के साथ इनका सम्बन्ध पक्ष-आधारवाक्य में व्यक्त होता है। इस अंश में यह सिद्धान्त, पुनः, इस आधारभूत विचार के विकास के अतिरिक्त और कुछ नहीं कि ज्ञान के केवल दो ही प्रमाण

हैं। प्रज्ञा की अपोहात्मक प्रकृति का सिद्धान्त भी इसी आधारभूत विचार की विशिष्टता है क्योंकि केवल दो ही—एक अ-अपोहात्मक और एक अपोहात्मक प्रमाण हैं जो वही हैं जैसे इन्द्रियाँ और प्रज्ञा।

वाह्य ससार, विशेषो का ससार तथा आन्तरिक ससार, सामान्योका ससार, पुन, इन्द्रियो और प्रज्ञा के क्षेत्रो के अतिरिक्त और कुछ नहीं। विशेष वस्तु स्वलक्षण है और सामान्य वह वस्तु जैसी कि वह 'अन्य' में है।

और अन्त में, प्रत्येक दर्शन के चरम स्तर पर आने पर हम देखते हैं कि ऐन्द्रिक ग्राह्यता तथा प्रज्ञा के बीच का अन्तर, पुन, अपोहात्मक है। ये अनिवार्यत एक दूसरे के प्रतिषेध हैं। ये एक दूसरे को परस्पर निराकृत करते हुये अन्तिम एकतत्त्ववाद में विलीन हो जाते हैं।

इस प्रकार, स्थिति यह है कि एक ही और उसी प्रज्ञा को एक ऐसी विशेष क्षमता या शक्ति कहना चाहिये जो अपने को १) निश्चय, २) प्रमाण विनिश्चय, ३) समवाय, तादात्म्य और कार्य-कारणभाव के द्विविध सिद्धान्त, ४) सामान्यो के आन्तरिक ससार की कल्पना, और ५) समस्त विकल्पो में निहित द्वैतत्व तथा परस्पर प्रतिषेध में अपने को प्रगट करती है। इन सभी पाँचों कार्यों में प्रज्ञा सदैव एक ही रहती है। यह हमारे विज्ञान का विरुद्ध भाग है। दिङ्नाग अपनी महान कृति के शीर्षक पर इस सूत्र को रखने में मर्वा ठीक थे कि “हमारे ज्ञान के केवल दो ही प्रमाण हैं—प्रत्यक्ष और परोक्ष।”

दिङ्नाग की पद्धति वास्तव में एकात्मक है।



# व्यक्तिवाचक नामों की अनुक्रमणिका

## १. संस्कृत ( लेखक, सम्प्रदाय और कृतियाँ )

अठुनालिनी, २३२  
 अनुष्टुप्, १६०  
 अनेकान्त-जय पताका, १०६, १७८  
 २६४, २८५  
 अपोह-प्रकरण ४९, ५४९, ५९९  
 अभिघट्मत्यमङ्गहो, १६२  
 अभिधर्मकोश-मर्म-प्रदीप, ३९  
 अभिधर्ममंग्रह, ६३१  
 अभिनवगुप्त ४२ ४९  
 अभिममयालङ्कार ६१४ ६४५  
 अभिसमयालङ्कार-आलोक, ११  
 अवनसक सूत्र, ६३०  
 अशोक आचार्य, १०१  
 अमङ्ग, १४, १७, २६, ३२, ३४, ३७,  
 ६३, १३६, १८४, २३६, ३१९,  
 ३२२, ४०७, ६३०, ६३४  
 अह्लीक, २३०  
 आगम-अनुमाग्नि ( बौद्ध ), १६  
 आजीवक, १५७  
 आनन्दवर्धन, ४३, ४९  
 आलम्बन-परीक्षा, ३९, ६११, ६२१  
 और वाद ।  
 ईश्वर-कृष्ण, २०१  
 ईश्वर-सेन, ३१९, ३२२  
 उदयन-आचार्य ५१, ५९, ८०  
 उद्योतकर, ५८, १४८, २८२, २९९,  
 ४१९  
 उत्तर तत्र, १३६, ३१९

४२ बौ०

कथावस्तु, १००  
 कमलशील, १५५  
 कुमारनाभ, २६६  
 कुमारिल-भट्ट ४१, ६०, ३१४  
 कीर्तिल्य, १९  
 क्षण-भङ्ग मिद्धि, ४९  
 खण्डन खण्ड-खाद्य, ३६, ६१  
 गङ्गेश-उपाध्याय, ५०, ४२३  
 गुणप्रभ, ३८  
 गुणमति, ८५,  
 गोतम-अक्षपाद—, ३२, ३३, ३४,  
 ४२०  
 गोमाल मस्करिपुत्र, १५७  
 गौडपाद, २६  
 घन-व्यूह-सूत्र, ६३०  
 चन्द्रपाणि, ३०, २०३  
 चन्द्रकीर्ति, ५३, ७५, १३१, ६४६,  
 ६४७  
 चन्द्रगोमिन्, ४३  
 चरक, २१, ३०, ८५, २४९, २६४  
 चार्वाक, ९४  
 चट्टोपाध्याय, २४  
 चान्दोग्य-उपनिषद्, ६४४  
 जयापीड, ४८  
 जातकमाल, ४४  
 जिन, ५१, ५५  
 जिनेन्द्रबुद्धि प्राय सर्वत्र  
 जैमिनीय, ७८, ९४

जैन, १९, २३०, २६५, २८९,  
 ३९४, ६३६  
 ज्ञानगर्भ, २४५  
 ज्ञानश्री, ४९, ५२, ५५, १०५, १०६  
 ज्ञानश्रीभद्र, ४९, ५५,  
 ज्ञानश्रीमित्र, ४९  
 तत्त्व-चिन्तामणि, ५९  
 तत्त्व-संग्रह, सर्वत्र  
 तत्त्वसंग्रह-पञ्जिका, सर्वत्र  
 त्रिशक्तिका, ६३० और बाद  
 दिङ्नाग, सर्वत्र  
 देव (आर्य), १७, २२  
 देवेन्द्रबुद्धि, ४२, ४७, ५३, ५४  
 धर्मकीर्ति सर्वत्र  
 धर्मपाल, ४०  
 धर्मोत्तमा, ४९  
 धर्मोत्तर-सर्वत्र  
 ध्वन्यालोक, ४३, ४९  
 नयपाल, ५१, ५२  
 नागार्जुन, १७, २६, ३३, ३४, १६२,  
 १६८, ६४६  
 न्याय, सर्वत्र  
 न्यायकन्दली, सर्वत्र  
 न्यायकणिका, सर्वत्र  
 न्यायद्वार (न्यायप्रवेश और न्याय  
 मुख भी), ३९, ६४  
 न्यायविन्दु, सर्वत्र  
 न्यायविन्दुटीका-टिप्पण, सर्वत्र  
 न्याय-मकरन्द, २३४  
 न्यायमुख, ३९, २५५, ३९५, ४०२,  
 ४०८, ४१६ और बाद ।  
 न्यायगदिन् (बौद्ध), १७  
 न्यायवातिक, सर्वत्र

न्यायवातिक-तात्पर्य टीका, सर्वत्र  
 न्यायवातिक-तात्पर्य टीका परिशुद्धि,  
 सर्वत्र  
 न्याय-वैशेषिक, सर्वत्र  
 नैयायिक, सर्वत्र  
 पञ्चपदार्थ, ६०  
 परलोक-सिद्धि, ४९  
 परिशुद्धि (= न्यायवातिक तात्पर्य  
 टीका-परिशुद्धि) सर्वत्र  
 परमार्थ, ६२  
 पातञ्जलयोग, २४  
 पार्थसारथिमिश्र, ६०, ५५१, ६१२  
 प्रज्ञाकरगुप्त (=अलङ्कार-उपध्याय),  
 ५१ और बाद, २४५, ३१९  
 प्रज्ञापारमिता (अष्ट-साहस्रिक)  
 सूत्र-पिण्डार्थ, ३३  
 प्रभाकर, ५६ और बाद, १०९, १९६  
 प्रभावबुद्धि ४७  
 प्रमाण-न्याय-निधि, ६५  
 प्रमाण परीक्षा, ४९  
 प्रमाण-वातिक, सर्वत्र  
 प्रमाणविनिश्चय, ४४, ४५  
 प्रमाण विनिश्चय-टीका-वृत्ति, ४९  
 प्रमाण-समुच्चय, सर्वत्र  
 प्रशस्तपाद, सर्वत्र  
 प्रामाद्विज्ञान-माध्यमिक, १७ ५३  
 वरबुद्ध, ४३  
 ब्रह्मतत्त्व समीक्षा, १८३  
 भव्य-विवेक (= भावविवेक), ४१२  
 भाट्ट-मीमांसक, २७  
 भासवर्ज, ४१८, ४२३  
 बुद्धघोष, १६२  
 महायान-पञ्चस्कन्ध, ६३१

माध्यमिक, नवत्र  
 माध्यमिक-योगाचार, ५४  
 माध्यमिक-योगाचार-मौलानिक, ५४  
 मौमाना नवत्र  
 मैत्रेय, ३४  
 वमरि ४०, ५०, ५१, ५२, ५५  
 वनोमित्र २३, २३०, २४९  
 योग (पातञ्जल) २४  
 योग स्वायम्भुव २४, २६५  
 योगाचार, सर्वत्र  
 नविगुप्त, ५२, ५३  
 राज-नरत्निणी, ४८  
 रङ्गावतार-मूत्र, ६३०  
 वसु (-वसु) बोधिसत्त्व, वृद्धाचार्य, ३७  
 वसुवन्धु (आचार्य), सर्वत्र  
 वर्षगण्य, २०१  
 वादविधान ३५, ६२  
 वाद-विधि, ३५, ६२, २७९, २८१  
 वाद हृदय ६२  
 वाचस्पतिमित्र सर्वत्र  
 वात्मीपुत्रीय ९, १७, ३८, ९४, ४९८  
 वात्स्यायन, २४, ५८, १०९, ४२०,  
 ५२९  
 विग्रहिका, ६३१ और वाद  
 विग्रहि-मात्रता, ६३३  
 विग्रह-व्यावर्तिनी, ३३  
 विज्ञानभिक्षु, १२९  
 विनय सूत्र, ४४  
 विन'तदेव, सर्वत्र  
 विमुक्तमेन (आर्य), ३८  
 विमुक्तसेन (भदन्त), ३८  
 विशालामरवती, ३६, ३९, ५५४  
 वेदान्त, २५, ४९९, ६४४  
 वेदान्त-परिभाषा, २३४

वेदान्त-मूत्र, ३३  
 वेदान्त-प्रकरण, ३३  
 वैशाकरण २२१  
 वैभाषिक, ३६  
 वैश्वि, सर्वत्र  
 व्याख्यायुक्ति, ६३४  
 वन-मात्र, ३७  
 वल्लभ-आचार्य, २६, ६१  
 वल्लभ-मामिन्, ३९, ६३, २५५  
 वल्लभानन्द ८९ और वाद, २९१  
 शास्त्रवृद्धि, ३१९  
 शान्तिरक्षित, सर्वत्र  
 शास्त्रदोषिका, सर्वत्र  
 मूत्र, ४३ और वाद  
 श्रीपर ८०४  
 श्रीहर्ष २६, ३४, ६१, ४१२  
 सक्षेप शारीक, १८६  
 सन्नानान्तर-मिद्धि, ४८, ४६, ४०६  
 ६०५  
 सन्नि-निर्वाचन-मूत्र, ६३४  
 सप्तदश भूमि-शास्त्र, ३४  
 सम्बन्ध-परीक्षा, ४४, २९२  
 सर्वज्ञान-मुनि, १८६  
 सर्वास्तिवाद, सर्वत्र  
 माह्य, सर्वत्र  
 मौलानिक, २८३, २६६  
 मौलानिक-योगाचार, १९३, ६३४  
 मौलानिक-योगाचार-माध्यमिक, ५३  
 स्थिरमति, ३८  
 स्वातन्त्रिक-माध्यमिक, १७, ५३  
 स्वयम्भुव-योग, २१, २४  
 हरिभद्र (बौद्ध), ११  
 हेतु-चक्र (ममर्थन), ३८४  
 हेतुविन्दु, ४४  
 हेतुमुख, ३९

## २. योरोपीय ( भारत, जापान तथा चीन के आधुनिक विद्वानों के नाम भी सम्मिलित )

अर्डमैन, ४६८, ४७७

आयज़र, ३५

उइ, ३२

उण्ट, ४७७

उलरिचि, ६०१ और बाद

एपिक्यूरस ६५१

एरिस्टॉटिल, सर्वत्र

ओबरमिलर १३६, २००, ६३४

काण्ट, सर्वत्र

किक्ले, ६५१

कीथ, ३५, ३६, ३४८, ४१५

कीन्स, ३६९, ४९९

कुसानो, ५१०

केयार्ड, ६३८

कैम्पानेला, ५८७

कोशाम्बी, १६२

गङ्गानाथ झा ६०

गार्बे, २०२

गिलॉम ड' ओकम, ५४३

जॉनसन, १२६, ६०५

जेम्स, २१२

टिल्लेमॉण्ट, ५८

टुच्ची, ३२, ३५, ३७, ३९, ६३,

१८४, २५५, ४०२, ४१७

ट्रेण्डेलेण्डबुर्ग, १३९, ५८७, ६०२

डाइनिक, ५१६

डेकार्टे, २३५, ६४०, ६४५

डेमोक्रिटस, ६४४, ६४६, ६५१

तुक्सेन, २४

तुविदान्तकी, ३९

दासगुप्ता, एस० एन० २३, २६,

३२, ६३१

नेटॉर्प, ५४६

नोएल पेरी, ३७

पर्मोनाइडिस ६४४ और बाद

पॉल सेन, ६३८

पैट्रिक, ५१६

प्लेटो, ५०४ और बाद, ५१८,

५२० और बाद

फैडेगन, ४१७

बरादीन, ६९

बर्कले, ५४४, ६४६

ब्रगमैन, ४७७

वर्गसाँ, १३७ और बाद, २१३, ४७७

बार्थ, ३७७

ब्रूहलर, ४९

बेन, ३२२, और सर्वत्र

बोसाके, २७२, ४७७

ब्राड्ले, २७२, ४७७, ५२२, ५८४

ब्रेण्टानो, २६८, ४७७

माख, १६९, ६४६

मारवग, ५४५

मासपेरो, ६२

मॉर्गन, ३२०

मिल जे० एस०, ३५७, ५०९

५८२, और सर्वत्र

मिल, जे० स्टु० ३४६

याकोवी, २०, ३२, ८९, ६०, ६५०

रसेल, वी०, १६९, २१२, ३२३

रिज डेविड्स, १७१, १७२

रीट, २०९, २१०  
 रुवेन, ११, ३२, ५८, ७३९  
 रेनफ, ५१९ और वाद, ५२२  
 रोजेनबर्ग, १३३, १६१, ६२९  
 लामन, ५१५  
 रॉक, ५४४, ५८४, ६३५  
 लॉतम ३६०, ३६१, ६०१ और वाद  
 लॉन्की, २७४  
 लीव्मिज, १३६, २०९, २३५, और  
 नर्वेन  
 लूक्रेटियस, ६५१  
 वल्ले पूर्मा, ११९, १३६, ६३१  
 वास्सिलीफ, ५३  
 वास्मीलेव, ३२, ३५, ३९, ६२, ६३  
 विण्डेलवैण्ड, ४७७, ४७८, ४७९,  
 ६२७, ६४१  
 विद्याभूषण, ३२ और वाद, ४९,  
 ५२, ३१३  
 वोस्त्रिकोव, ३२, ३५, ४६, ५०, ६८  
 व्हेट्ली, ४२६, ४२७  
 क्षप्पे, २६८  
 शेफनर, ५३  
 सिगवर्ट, सर्वत्र  
 सील, १२८, १२९  
 सुआली, ३२

मुमिजग, ३७, ६३, ६४  
 मुझी, ६३०  
 मुनुमु यामानुजी, ६२१ और वाद  
 नेनाट, १३०  
 नोलोमन, २४०  
 न्कोटम, ५४३  
 न्दीन, ४८  
 न्दोइक, २७७  
 न्द्रॉस ५३९  
 म्पाइनोजा, २३५, ३७५, ६४५  
 म्पाटिस्वुट, १२८  
 हर्नट, ५३२, ६४६, ६४९  
 हान्स ड्रीशे, ६४०  
 हार्टमैन, ६४१, ६५३  
 हॉव्स, ४७७  
 हॉर्नले, १५७  
 हीगल, ५७७ और वाद, ६४९,  
 ६५१, ६५३ और वाद, और सर्वत्र  
 हुसल, ५४५ और वाद  
 हेनरीटे, ६२१  
 हेमेलिन, २१४  
 हेराक्लिटम, १३७, ५११, और  
 वाद, ६४६  
 हैमिल्टन, ५०९ और वाद  
 ह्यूम, २००, २०९, ६३५ और वाद

## प्रमुख तर्कशास्त्रीय विषयों की सूची

अनुपलब्धि अथवा विरोध । प्रथम अग्रन्तन्व या निश्चय है ४३५, द्वितीय प्रत्येक विकल्प अथवा नाम की परिच्छिन्ति या व्यवच्छिन्ति की परिभाषा में निहित होता है, ४९५; इन्द्रिय ज्ञान कभी भी अनुपलब्धि नहीं होता, यह मदैव विधायक होता है २२७, ५९४, अनुपलब्धि मदैव परोक्षज्ञान या अनुमान है, ४३९, यह गति स्थान के माहात् प्रत्यक्ष, तथा प्रतिपेक्ष की कल्पित उपस्थिति में निहित है ८३५, इन तथा मिश्रण के मतो में महमति ४९७, स्वभावानुपलब्धि और कार्यादि-अनुपलब्धि ४४३, अनुपलब्धि के दन आकार, ४५०, सभी स्वभावानुपलब्धि में आकृत्यन्तरित हो सकते हैं ४५८, यह अनुपलब्धि केवल ग्राह्यता से सम्बद्ध है, ४५८, अनुपलब्धि प्रत्येक नाम, प्रत्येक निश्चय, और स्वयं प्रज्ञा में ही निहित होती है ५५३ । तुकी० अपोह, इतिहास ४६३, समानान्तरतायें ४६७ ।

अपोह (१) तर्कात्मक आक्षेप और सुरक्षा की कला, तर्कशास्त्र का अग्रवर्ती ४०६, (२) अत्यन्त सूक्ष्मताओं के तर्क, दृष्टपूण तर्क भी, और विनष्टा ५७७, (३) भ्रान्ति का तर्क ४०९, (४) अनन्तता और परमार्थ की समस्याओं का विवेचन करते समय मानव बुद्धि की स्वाभाविक भ्रान्ति, ५७२, (५) प्रत्येक विकल्प में निहित विप्रतिषेध ५७८, (६) प्रज्ञा की द्वैधीकरणात्मक पद्धति २५९, २८६, (७) प्रकृति में अपोह, विरोध के नियम को अस्वीकार करते हुए जैनों का विषयात्मक अपोह ४९८, ६३६ भारतीय दृष्टिकोण से हीगल अपने अपोह में चार सर्वथा भिन्न सम्बन्धों को अस्त-व्यस्त करते हैं, ४१५, नोट ।

अवीतपञ्चक, साख्यो के पाँच प्रतिषेधात्मक परार्थानुमान ३५१-२, परिशिष्ट ।

आगमन, भारतीय परार्थानुमान में 'उदाहरण' नाम से सम्मिलित है, ३३६, दिङ्नाग के अनुसार यह एक पृथक् अवयव नहीं है बल्कि यह साध्य-आधारवाक्य के आधार के रूप में उसी में सम्मिलित होता है, ३२७; इसकी दो विधियाँ, साध्यार्थ और वैधर्म्य, परार्थानुमान के दो आकारों, अन्वय और व्यतिरेक, के अनुरूप हैं, २४१ ।

कल्पना, पञ्चविध कल्पना, विकल्प, २५९, और सर्वत्र ।



कल्पना ( = विकल्प = बुद्धि = निश्चय ) ज्ञान का वह प्रमाण है जो विज्ञान नहीं है १७४, परोक्ष ज्ञान, विचार रचना उत्पादक कल्पना, निश्चय, अनुमान एकीकरण और विचार के तीन नियमों, विरोध, तादात्म्य तथा हेतुक निगमन का एक व्यापक ज्ञान, यह ज्ञान का अपोहात्मक प्रमाण है ६५५, सर्वत्र ।

कार्यानुमान—यही तथ्यों के दो विषयों के अनिवार्य आश्रयत्व का निश्चय है—यह अन्योन्याश्रयत्व हेतुत्व है, २९६, ३०४ ।

क्रिया, विच्छिन्न होती है ११६ ।

क्षणिकत्व वह आधारभूत सिद्धान्त है जिसके द्वारा एक प्रहार में ही बौद्ध पद्धति की स्थापना हो जाती है, ६४, परमार्थ सत् क्षणिक और गत्यात्मक है, ६६, यह सदैव प्रवाहमान है, ९७, सत् केवल अर्थक्रियाकारी क्षण होता है, ९५, केवल क्षण ही निर्विकल्पक और परमार्थ सत् होता है, १२६, अवकलन गणित, १२६, इतिहास, १२९, समानान्तरतायें १३६, तुकी० वस्तु ।

तादात्म्य—चार भिन्न नियम, ५०८; बौद्ध नियम का अर्थ ५०३, दो विकल्पों में इस आशय में तादात्म्य होता है कि एक दूसरे में सम्मिलित होता है, २९३, ५१०, उन दो महान सिद्धान्तों में से एक जिन पर हमारे सभी तर्क आधारित होते हैं, ३७० और बाद ।

दिक् ( = आकाश = वितान = स्थूल्य ), यह कल्पना की रचना है, ९८ और बाद ।

द्वैधीकरण, विकल्प, अपोह—मानव प्रज्ञा की आधारभूत विशिष्टता यह है कि यह अपने विकल्पों की रचना केवल ऐसे युग्मों में ही कर सकती है जिसके दोनों भाग एक दूसरे को सर्वथा व्यावृत्त करते हैं ५७३; प्रज्ञा के क्षेत्र में उत्पन्न एक मात्र 'यमज भ्राता' ५७४; तुकी० विरोध, व्यतिरेक, अपोह ।

निश्चय—(१) अध्यवसाय = विकल्प = निर्णय, २४९, इसका रूप कि "यह एक गो है", वही, इसका उद्देश्य सदैव इदन्ता और इसका विधेय एक सामान्य होता है, २५०, २६०, इसका सूत्र क = अ, जहाँ 'क' शुद्ध विज्ञान है और 'अ' विकल्प या आकार २५०, यह अत्यन्त विलक्षण वस्तुओं में सालक्षण्य की स्थापना करता है १०३, इसे सारूप्य कहते हैं । वास्तविक निश्चय प्रत्यक्षात्मक निश्चय है २६८; निश्चय एकीकरण है, २५२, विभाग के रूप में निश्चय, २५९, इतिहास २६४, सामानान्तरतायें २६७ ।

निश्चय (२), व्याप्ति का— चाहे दो विकल्पों की तथैवा दो एकीकरणात्मक या हेतुक तथ्यों की, २९६ ।

पक्ष धर्मता, ३३६।

पदार्थ ( १ ) नाम-रूप अथवा निर्विकल्पक निश्चयों में उत्पन्न होने वाली पञ्चविध-कल्पना। २५६ और बाद।

पदार्थ ( २ ) व्याप्ति में उत्पन्न होने वाला अविनाभाव, २९३, तुली० सम्बन्ध।

परार्थानुमान—यह वाणी द्वारा अनुमान की अभिव्यक्ति है ३२९, उसमें दो तर्कवाक्य होते हैं—एक अविनाभाव (= व्याप्ति) को वाचन करता है और दूसरा पक्ष-धर्मता को, ३३५, प्रतिज्ञा का पृथक् उल्लेख व्यर्थ है ३३६, छात्रान्त भी पृथक् अवयव नहीं है, ३३७; परार्थानुमान के आकार केवल दो ही होते हैं ३३८, ३६३, अन्य सब एरिस्टॉटेलियन आकार निरर्थक सूक्ष्मनायों हैं, ३७०, साध्य आधारवाक्य अन्वय अथवा व्यतिरेक को व्यक्त करता है और यह एक हेतुवाश्रित निश्चय होता है ३७७, इसके दो आकार मिश्रित हेतुवाश्रित न्यायवाक्य के modus ponens और modus tollens ( विधायक और विघातक ) हैं, ३४०, ३६३, साध्यों ने ही पहले विघातक रूप का आश्रय लिया था, ३५१, इसका अवीत-पञ्चक, ३५२, दोनों आकार आगमन की दो प्रमुख विधियों, साधर्म्य की विधि और वैधर्म्य की विधि के अनुरूप हैं, ३४१, ३५७, व्यतिरेक का महत्त्व ३६१, निरपेक्ष परार्थानुमान ३७०।

परिवर्तन, तर्कशास्त्र से लिये व्यर्थ है क्योंकि यह सामान्य और अनिवार्य निश्चय कभी प्रदान नहीं कर सकती, ३६३, निश्चयों में उद्देश्य और विधेय की तार्किक स्थिति निश्चित होती है २५१, प्रत्यक्षात्मक निश्चय में 'इदन्ता' धर्म ( Hoc Aliquid ) सदैव उद्देश्य होता है, और विधेय सामान्य होता है, ३६३, व्याप्ति निश्चय में उद्देश्य सदैव हेतु ( मध्यपद ) और विधेय फल ( वृहत् पद ) होता है, इस क्रम का विपरिवर्तन हेतुभास है, ३६२।

प्रत्यक्ष—हमारे ज्ञान के दो प्रमाणों में से एक, यह निर्विकल्पक होता है, १७६, विज्ञान मात्र की सत्ता, १७७, २१३, साक्षात् अन्तःप्रज्ञा के चार प्रकार, १९१, इतिहास, २०१, समानान्तरतायें २०७, "सोऽयम् गौ" के रूप में सविकल्पक निश्चय।

प्रमाण दो होते हैं—प्रत्यक्ष और अनुमान, ८३ और बाद, इनका परस्पर परिहारी तार्किक सम्बन्ध, वही, इनकी अपृथक्करणीयता, २०९, प्रत्यक्षत्व के बिना प्रज्ञा रिक्त है, प्रज्ञा की क्रिया के बिना ज्ञान श्रन्वा है २१०, २५१।

प्रमाणविनिश्चय (= हेतु ) सभी तर्क का सामान्य नियम, ३७२, तादात्म्य और तदुत्पत्ति पर आधारित, ३७०।

बौद्ध अपोह, प्रत्येक विकल्प को एक ऐसे युग्म का भाग मानने की विधि जिसके दोनो भाग एक दूसरे के विरोधी हैं, प्रत्येक वस्तु अस्ति और नास्ति से युक्त होती है, ५८७, प्रज्ञा स्वयं सदैव प्रतिषेधात्मक है, ५५३, वस्तु का स्वलक्षण के रूप में नहीं बल्कि 'अन्य-व्यावृत्ति' के रूप में ज्ञान प्राप्त करने की विधि, उस ग्राह्यता से जो सदैव विधि है, विभेद करने पर निश्चितता प्रतिषेधात्मक होती है, २२७, ५९४ ।

भ्रान्ति, विभ्रम—या तो 'मुख्या' अथवा 'प्रातिभासिकी' १८१, मुख्या भ्रान्ति, सर्वप्रथम वह अनन्तता तथा परमार्थ का विवेचन करते समय 'बुद्धेर अन्तरुपप्लव' होती है, ५७२, किन्तु यह मानव-प्रज्ञा की प्रत्येक कल्पना में भी निहित होती है, ५७८, भ्रान्ति का तर्क अपोहात्मक होता है, ५७७, भ्रान्ति कभी इन्द्रियो से उत्पन्न नहीं होती, इन्द्रियाँ गलती नहीं कर सकती क्योंकि वे निश्चय नहीं करती, १८४, भ्रान्ति सदैव किसी सवेदना के प्रज्ञा द्वारा गलत विवेचन पर आधारित होती है, वही, इन्द्रिय प्रत्यक्ष की परिभाषा में 'अभ्रान्त' का सर्वप्रथम असङ्ग ने समावेश किया था, किन्तु दिङ्नाग ने इसे छोड़ दिया, किन्तु ध-ति ने इसे पुनः सम्मिलित किया १८२ और बाद ।

योजक, केवल विभागात्मक निश्चयो में होता है, ५१०, उद्देश्य को विधेय के साथ सम्बद्ध करने की तीन विधियाँ ५३१, निषेधात्मक योजक, ४७३, ४७७, ५९४ ।

वस्तु ( = सत् = परमार्थमत् = अथ = द्रव्य = धर्म ), ( १ ) हीनयान में प्रत्येक समग्र वस्तु की अयथार्थता का धर्मों की सत्ता के साथ विभेद, ( २ ) परमार्थ समग्र की सत्ता का माध्यमिको में उसके सभी धर्मों की अयथार्थता के साथ विभेद, ( ३ ) वस्तु स्वलक्षण की सत्ता वा समस्त बाह्यार्थों की अयथार्थता के साथ विभेद, ८१, ९४, ६०७ और बाद ।

विरोध—परस्पर-परिहार, ४८५, अथवा दो निश्चय ५२७, विरोध का नियम तृतीय-प्रकार अभाव अथवा द्विविध अनुपलब्धि है, ४८५, अन्यत्व का नियम विरोध के नियम पर आश्रित है, ४९१, इस नियम के विविध निर्धारण, ४९३; विरोध की उत्पत्ति ४८१, तार्किक विरोध से गत्यात्मक का विभेद करना चाहिये ४८५, इतिहास, ४९६, जैन विरोध के नियम को अस्वीकार करते हैं, ४९८, ६३६, समानान्तरतायें ९९ ।

विशेष ( = स्वलक्षण ) देखिये ।

व्यतिरेक=modus tollens, अन्वय=modus ponens, ३४२, ३६२; यही एक ऐसा परिवर्तन है जिसका आशय तार्किक है ३६३, अन्वय-व्यतिरेको=

भाव-अभावो; न्यायिटी० ७९८, अतः यह विरोध के नियम का एक पक्ष है (वही), न्यायवाक्य का द्वितीय आदा, ३३३, ३६३, पर्यायानुमानोय अभिनियम के दूसरे और तीसरे नियम अनिवार्य और सामान्य निश्चय प्रदान करते हैं। २८९, ३६३, ३७७।

समवधान (= एकीकरण = उत्पत्ति = विकल्प) — यह द्विविध होता है (१) अन्तःप्रज्ञाओं की विविधता का एक विकल्प में, और (२) दो विकल्पों का ३२१, वितर्क और विचार प्रज्ञा के दो प्रथम नोपान हैं, २८७।

सम्बन्ध (= समर्ग), तत्त्वज्ञ वस्तुओं के अतिरिक्त और कुछ नहीं, २९१, काल और दिक् के अन्तर्गत सम्बन्ध कर्मनाजन्य होता है, ९८, अविनाभाव नियम, २९२, गणितीय तथा गत्यात्मक सम्बन्ध, ३२९। एक आश्रित भाग तथा दूसरा वह भाग जिस पर यह आश्रित होता है २८३, आश्रित भाग हेतु है और वह जिस पर यह आश्रित होता है फल है, वही। सामान्य और अनिवार्य सम्बन्ध केवल दो प्रकार के ही होते हैं एक नारात्म्य के और दूसरे तदुत्पत्ति के २८३, ये स्वभावानुमान और कार्यानुमान उत्पन्न करते हैं, २६६ और वाद। तुकी० पदार्थ, विभागात्मक और एकीकरणात्मक निश्चय।

सामान्य-लक्षण, यथार्थवादियों के अनुसार एकत्व, नित्यत्व और एव सर्वतत्त्व में युक्त होता है। दिङ्नाग के अनुसार यह विलक्षण, मज्जामात्र, है अपोह मात्र है ५४१, यह अत्यन्त विलक्षणों का मालक्षण्य है, भाग २ मत् वस्तुओं विशेष होती है, इनमें अन्य का लेश अथवा सामान्यत्व नहीं होता, ५३५; बाह्यार्थ का अर्थक्रियाकारी क्षण ऐसे आकार को उत्पन्न करता है जो प्रथम क्षण में स्फुट और विशेष होता है, और बाद में जिस मात्रा में स्फुटाभत्व विलीन होता है उस मात्रा में अस्फुट और सामान्य हो जाता है, २२०, ५४९, विकल्पों तथा अनुपलब्धि इसके रूप में व्याख्या करने पर इसकी व्याख्या हो जाती है कि सामान्य में तार्किक एकत्व, तार्किक स्थिरता, और तार्किक एक-ममेतत्व होता है ५७०-१, विशेष स्वलक्षण होता है, सामान्य (जैसा कि हीगल भी मानते हैं "वस्तु जैसी कि वह अन्य में होती है" ५८०।

सारूप्य(१) — यह निर्विकल्पक और सविकल्पक के बीच का सम्बन्ध है, अथवा (२) क्षण (= स्वलक्षण) और ज्ञान (= आकार = प्रतिभास = आभास = कल्पना = विकल्प = अव्यवसाय = निश्चय) के बीच का सम्बन्ध है, अथवा (३) स्वलक्षण और सामान्यलक्षण (= अन्य-व्यावृत्ति = अपोह) के बीच का सम्बन्ध, २५२ ६१२। यह "अत्यन्तविलक्षणानाम् सालक्षण्यम्" है, २५२। यह समानता "भेदअग्रह" से अथवा समान "अपोह" से उत्पन्न होती है, ६१२। यह सारूप्य द्विविध होता है, अर्थात् "तदुत्पत्ति-तत्सारूप्याभ्याम्"

होता है। यह यथार्थवादी के लिए मनोवैज्ञानिक हेतुत्व है किन्तु विज्ञानवादी के लिये तार्किक तादात्म्य है। यत् निर्विकल्पक और सविकल्पक दोनों ही हमें एक ही वस्तु से सम्बद्ध करते हैं अतः सारूप्य = ताद्रूप्य = तादात्म्य ६१९। तुकी० भाग २, ३४३-४००।

स्थूल-काल (= स्थिरत्व) कल्पना की रचना है, सत् केवल क्षण (स्वलक्षण) होता है, ९८।

स्वभावानुमान, व्याप्ति-निश्चय को कहते हैं, जिसमें तादात्म्य के द्वारा दो विकल्पो के सम्बन्ध की स्थापना की जाती है। (इसमें स्वयं विकल्पो का, जो भिन्न होते हैं, तादात्म्य नहीं होता बल्कि उनके विषयात्मक सन्दर्भ का तादात्म्य होता है), २९६, ५१०, विधेय उद्देश्य में मनोवैज्ञानिक रूप में नहीं बल्कि तार्किक दृष्टि से अभिप्रेत होने के रूप में अन्तर्भावित होता है, ३२५, नोट २, समस्त गणितीय निश्चय इसी आशय में विभागात्मक होते हैं, ३११, नोट, ३२५, तुकी० तादात्म्य (का नियम), सम्बन्ध, पदार्थ।

स्वलक्षण उसे कहते हैं जिसमें अन्य कुछ का लेश मात्र भी न हो (अणीयसापि न अशेन अपरात्मकम्), २१५, यही परमार्थ सत् है २१७, यह अनुभवातीत है, वही। यह परम विशेष है, वही। यह अनभिलाष्य तथा आकार से रहित होता है २१९, यह प्रापक क्षण होता है २२३, चिदणु और परमाणु के साथ इसका सम्बन्ध २२५, यह गत्यात्मक होता है २२३, यही स्फुट प्रतिभास उत्पन्न करता है, २२०, यह विधि स्वरूप होता है २२७, एरिस्टॉटिल के 'होक एलिविड' के साथ इसका सम्बन्ध २३४ हर्वर्ट की परमार्थ स्थिति के साथ इसका सम्बन्ध २३९, काण्ट के स्वलक्षण के साथ इसका सम्बन्ध २३६, काण्ट की परिभाषा के साथ इसकी अनुरूपता, २३७।

स्वसंवेदन—चेतना सदैव आत्मचेतना है १९३, दिङ्नाग सभी यथार्थवादी सम्प्रदायो तथा हीनयान के मत का विरोध करते हैं १९७।

स्वार्थानुमान, किसी विषय का उसके लक्षण से ज्ञान है २७३, यह प्रत्यक्षात्मक निश्चय का ही विस्तारण है २७३, इसका सूत्र 'अ = ख, क्योंकि यह क है', जहाँ 'अ' वही उद्देश्य है जो प्रत्यक्षात्मक निश्चय में होता है, और 'ख' तथा 'क' दो विधेय हैं जो हेतु और फल के रूप में सम्बद्ध हैं, वही। स्वार्थानुमान में तीन पद होते हैं २७६, उद्देश्य पक्ष पद होता है, यह सदैव इदन्ता होता है, २७४, अनुमानात्मक विधेय वह वस्तु होती है जिसका स्वार्थानुमान में ज्ञान होता है, २७७, स्वार्थानुमान की विभिन्न परिभाषाएँ २७८। तुकी० सम्बन्ध।

हेतु ( = लिङ्ग = नाघन), प्रत्येक निश्चय का आधार, उगता मध्यपद, और केन्द्रीय तत्त्व है, २८८, २८९, २९३, हमारा मनीषा का तादात्म्य और तदुत्पत्ति के दो महान निष्ठान्त पर आधारित है, २९३, ३००, पूर्ण तादात्म्य हेतु प्रिरूप होता है, २८८, यह तादात्म्य, अथवा तदुत्पत्ति अथवा अनुपलब्धि पर आधारित होने के रूप में अपने विषयवस्तु में निम्न होता है, २९३, ३३१, ३४०, हेतु तब निश्चित होता है जब वह उन तीन बातों में पूर्ण वाता है (क) समानों में उपस्थिति, (ख) असमानों में कमी नहीं, (ग) उद्देश्य में समग्रत २८८, किसी भी एक नियम का अकेले या दो का उल्लङ्घन हेत्वाभास होता है, ३८३, सपक्षों और अनपक्षों में हेतु की केवल नौ स्थितियाँ होती हैं ३८४।

हेतुत्व ( १ ) प्रतीत्य समुत्पाद । वह प्रत्येक क्षण का उसके पूर्वगामी क्षणों पर त्रियात्मक आश्रयत्व है, १४२। यह निष्ठान्त बौद्ध दर्शन की सर्वाधिक मूल्यवान निधि है, वही । प्रतीत्य समुत्पाद अवक्रियाकारित्व है, १४८ । अर्थक्रियाकारित्व मत् का पर्याय है, वही । अस्तित्ववान होने का अर्थ हेतु होना है, वही । परमार्थ मत् क्षण, स्थलक्षण होता है, ८३, १४८, २१७, घटना में यह वह धर्म है जो निर्विकल्पक प्रत्यक्ष के अनुरूप होता है । हेतुत्व का नानात्व, १५१, हेतुत्व की अनन्तता १५४, प्रतीत्य समुत्पाद के चार भिन्न अर्थ, १६०, समानान्तरतायें ।

हेतुत्व(२) लाक्षणिक, किसी भी घटना का पूर्ववर्ती घटनाओं पर अनिवार्य आश्रयत्व है (काल्पनिक-कार्य-वारण-भाव) । यह सम्बन्धों का एक पदार्थ है, ३७० और वाद ।

हेत्वाभास—इनका वर्गीकरण, ६८३ सन्दिग्धता अथवा छल के रूप में विवेचित भाषा के द्वारा ही हेत्वाभास क्रियाशील होते हैं, ४०८, सत्ता के विरुद्ध हेत्वाभास, अथवा अमिद्ध-हेत्वाभास, ३९१ और वाद, अनैकान्तिक हेत्वाभास, ३९७, विरुद्ध हेत्वाभास ३९५, दिङ्नाग का हेतुचक्र एक व्यापक तालिका है, ३९५, बौद्ध हेत्वाभास का इतिहास, ४०६, वैशेषिकों पर इसका प्रभाव, ४१३, नैयायिकों पर इसका प्रभाव ४१८, एरिस्टोटिल के साथ इसकी समानान्तरता ४२३ और वाद ।

## परिशिष्ट १

चीनी स्रोतों के प्रमाण<sup>१</sup> के विषय पर ऐंडाउ दिव्यविद्यालय के एक हाल के प्रकाशन में प्रोफेसर उड यह सिद्ध करते हैं कि त्रिपु-त्रिद्ध का समुदाय के पहले ही मान्यो तथा नयसौमो<sup>२</sup> (= पाण्डुपतो ?) ने नमावेश दिया था। जैसा कि ऊपर<sup>३</sup> कहा जा चुका है, मान्यो को जिस गान का श्रेय दिया जा सकता है वह है मिश्रित हेत्वाश्रित परार्थानुमान के विघातक रूप को सिद्ध करने की विशेष शक्ति, अवीत-पञ्चक। यह मत है कि इन परार्थानुमान में पक्ष-आधारवाच्य कुछ नहीं है, किन्तु हेतु का प्रथम पक्ष और मान्य आधार वाक्य उस तीसरे पक्ष के अनुरूप है जो दूसरे का व्यतिरेक है। वास्तव में मिश्रित हेत्वाश्रित परार्थानुमान त्रिरूपों की सत्ता की पूर्वकल्पना करता है। दिङ्नाग की स्थिति में जो मौलिकता लाता है वह है दूसरे और तीसरे पक्षों की तुल्यार्थता। इस विषय पर दिङ्नाग उन मान्यो में अमहमत थे जो यह मानते थे कि विघातक रूप (अवीत-हेतु) प्रमाण का एक स्वतन्त्र माध्यम है, तुकी० न्यामु०, अनुवाद पृ० २१। इस परिवर्तन का कितना अधिक महत्त्व है यह दिङ्नाग के अपोह से देखा जा सकता है।<sup>४</sup> मिश्रित हेत्वाश्रित परार्थानुमान, अन्वय और व्यतिरेक, तथा त्रिपु-लिद्ध के समावेश के कारण मास्य हो सकते हैं। किन्तु सम्पूर्ण निद्वान्त के ज्ञानमीमीसात्मक महत्त्व, इसके दिङ्नाग के तक में स्थान की स्थापना अन्य किसी ने नहीं बल्कि स्वयं दिङ्नाग ने ही की थी, जैसा कि नैयायिक सदैव से मानते रहे हैं, और मुझे आशा है कि जिसे मेरी इस पुस्तक के पाठक भी देख पाने में असफल नहीं होंगे।

<sup>१</sup> मध्यान्तानुसार-शास्त्र तिब्बत में अज्ञात है। ऐसा कहा जाता है कि इसकी रचना बोधिमत्त्व नागार्जुन और अमङ्ग(?) ने की थी तथा पूर्वी वेद वश के गौतम प्रज्ञारुचि ने ५४३ ई० में इसको अनुवाद किया था (वी० नाजियो, सख्या १२४६)। यह तीन पक्षों का उल्टे क्रम में वर्णन करता है जिसमें सबसे पहले पहला, फिर तीसरा, और उसके बाद दूसरा आता है—यह अवीत-हेतु को दिये गये महत्त्व का ही परिणाम है।

<sup>२</sup> तुकी० दुची प्री-दिङ्नाग टेक्स्ट्स, पृ० XXIX, नोट।

<sup>३</sup> तुकी० ऊपर पृ० ३५१-२।

<sup>४</sup> यह एरिस्टॉटिल की अपेक्षा स्टोइको द्वारा व्यवहृत न्यायवाक्य के अधिक निकट है, किन्तु स्टोइको ने इससे दिङ्नाग जैसे ही निष्कर्ष नहीं निकाले हैं।

## परिशिष्ट २

- पृ० पक्ति तागार्जुन की छह प्रामाणिक कृतियों के विषय पर तुकी०  
३५ २२ मेरे निर्वर्ण, पृ० ६६, के अतिरिक्त ई० ओवरमिलर, वस्टन  
अनु० पृ० ५१ भी तथा इसी लेखक की 'दि डॉक्ट्रिन और  
प्रज्ञापारमिता ( ऐकटा ओरियन्ट भाग १० पृ० ५१ से  
पुनर्मुद्रित ) । वैदल्यप्रकरण, प्रत्यक्षत अप्रामाणिक है ।
- ४७ २३ मेरे मित्र एस० ऑल्डेनबर्ग इस तथ्य की ओर मेरा ध्यान  
आकर्षित करते हैं कि ए० स्टीन के राजतरङ्गिणी के  
अनुवाद में सशोधन को त्सीगे० भाग ६९, पृ० २७९  
( १९१५ ) में स्वर्गीय प्रो० हुल्श पहले ही प्रस्तावित  
कर चुके हैं ।
- ३३६ ३ एक अधिक शुद्ध सूत्र यह होगा ह या तो वि ( के  
( समान ) 'है' अथवा इसके द्वारा उत्पन्न 'है', इसलिए स  
ह+वि ( को धारण करता ) 'है' । तुकी पृ० ५३१ पर  
'है' के तीन अर्थ ।
- ४२३ हेत्वाभासो की न्याय-प्रणाली के पूर्व-इतिहास पर तुकी०  
प्रो० दुची प्री दिङ्नाग टेक्स्ट्स, पृ० XX, का अत्यन्त  
कौतूहलवर्धक सारांश ।